Библиотека
факультета политологии МГУ

Библиотека
факультета политологии МГУ

Редакционная коллегия:

д-р ист. наук Шутов А. Ю. (председатель),
д-р полит. наук Ширинянц А. А. (первый заместитель председателя),
канд. филос. наук Осадченко З. Н. (заместитель председателя),
канд. полит. наук Иохим А. Н. (ответственный секретарь),
канд. ист. наук Андерсон К. М., канд. полит. наук Бронников И. А.,
д-р полит. наук Володенков С. В., д-р полит. наук Горбачев М. В.,
канд. филос. наук Демчук А. Л.,
канд. ист. наук Евгеньева Т. В., д-р филос. наук Коваленко В. И.,
д-р полит. наук Кузнецов И. И., д-р полит. наук Мамычев А. Ю.,
д-р полит. наук, академик РАН Пивоваров Ю. С.,
д-р экон. наук Слуцкий Л. Э., д-р полит. наук Соловьев А. И.,
канд. полит. наук Столетов О. В., д-р филос. наук Цыганков П. А.,
д-р филос. наук Шестопал Е. Б.,
д-р полит. наук Якунин В. И.

Москва, 2020

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова
Факультет политологии

В. А. Гуторов

ПОЛИТИКА 2.0

МЕЖДУ УТОПИЕЙ И РЕАЛЬНОСТЬЮ

Издательство Московского университета

2020

УДК 32.019.5; 327
ББК 66.1(4/8)
Г97

Печатается по решению Ученого совета факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

Гуторов, В. А.

Г97 Политика 2.0 : между утопией и реальностью — Москва : Издательство Московского университета, 2020. — 1039, [1] с. — (Библиотека факультета политологии МГУ).

ISBN 978-5-19-011564-2

Книга доктора философских наук, профессора В. А. Гуторова «Политика 2.0: между утопией и реальностью» включает монографию «Античная социальная утопия: вопросы истории и теории», а также статьи и эссе, опубликованные в России и за рубежом в 2011–2020 гг.

Издание адресовано студентам, аспирантам, преподавателям, всем, кто интересуется политической теорией и философией, историей политики и политической мысли.

УДК 32.019.5; 327
ББК 66.1(4/8)

Gutorov, V. A.

Politics 2.0 : between Utopia and Reality / V. A. Gutorov. — Moscow : Moscow University Press, 2020. — 1039, [1] p. — (Library of the Faculty of Political Science of Moscow State University).

ISBN 978-5-19-011564-2

The book of Doctor of Philosophical Sciences, Professor V. A. Gutorov “Politics 2.0: between Utopia and Reality” includes the monograph “The Ancient Social Utopia: Questions of History and Theory”, as well as articles and essays published in Russia and abroad in 2011–2020.

The book is addressed to students, postgraduates, professors and any-one interested in political theory and philosophy, the history of politics and political thought.

© Гуторов В. А., 2020
© Факультет политологии МГУ, 2020
© Издательство Московского университета, 2020

ISBN 978-5-19-011564-2

СОДЕРЖАНИЕ

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ГУТОРОВ В ЖИЗНИ И НАУКЕ 9

АНТИЧНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ: ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ 27

ГЛАВА I (ВВОДНАЯ). ПОНЯТИЕ «УТОПИЯ» И АНТИЧНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ 35

ГЛАВА II. ГЕНЕЗИС СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ 86

§ 1. Элементы утопизма в идеологии древних обществ Ближнего Востока 86

§ 2. Гомер и Гесиод 114

ГЛАВА III. ИСТОКИ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ УТОПИИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ 132

§ 1. Некоторые вопросы формирования концепции «идеальной политии» в общественной мысли VII–V вв. до н.э. 132

§ 2. Пифагор и пифагорейцы 154

§ 3. Утопические идеи и проекты эпохи греческого Просвещения 190

ГЛАВА IV. СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ В ЭПОХУ КРИЗИСА ПОЛИСА (IV в. до н.э.) 208

§ 1. Платон 208

§ 2. Аристотель 254

ГЛАВА V. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ 284

§ 1. Основные направления эволюции утопической мысли в раннеэллинистический период 284

§ 2. Эвгемер и Ямбул 310

ПОЛИТИКА 2.0: МЕЖДУ УТОПИЕЙ И РЕАЛЬНОСТЬЮ

ВВЕДЕНИЕ 341

РАЗДЕЛ I.
Политическая философия или постфилософия? Возможности и границы философской интервенции в политику

1. О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России. 347
2. Прогресс и политика: современные философские апории и дилеммы 370
3. Современный либерализм и политическая философия (дилеммы позиции Джона Ролза). 406
4. Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы 420
5. Равенство и эффективность в международном порядке: хаос, страх или гегемония?. 437
6. Теория демократии как историческая проблема: к постановке вопроса 482
7. Споры о Макинтайре: этика и политическая философия 498

РАЗДЕЛ II.
Идеократические перипетии модернизации, или агония русского либерализма

1. О некоторых актуальных аспектах интерпретации теории модернизации. 506
2. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть I. 530
3. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть II 551
4. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть I 563

5. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть II. 596
6. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть III 639
7. Российский консерватизм в историческом и культурном измерениях: опыт сравнительного анализа. 665
8. Терроризм как теоретическая и историческая проблема: некоторые аспекты интерпретации 732

РАЗДЕЛ III.
Феномен образования в современном политическом дискурсе: традиция и инновации

1. Политика и образование: историческая традиция и современные трансформации 761
2. Образование в современном политико-теоретическом дискурсе (библиографический обзор) 784
3. Элиты и образование: опыт политико-теоретического анализа 812

РАЗДЕЛ IV.
«Критика и кризис»: к проблеме современных трансформаций научных дискурсов и социального утопизма

1. К вопросу о происхождении государства: парадоксы и аномалии современных интерпретаций 831
2. Средневековый Новгород и античные полисы: критический анализ современных научных практик повседневности 854
3. К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX века 863
4. Споры о Ленине: историческая динамика и современные идейные коллизии 877
5. Либеральная модель журналистики в историческом и теоретическом измерениях 917
6. Наследие Н.Я. Данилевского в свете современных fascist studies. 926
7. Алексис де Токвиль против Астольфа де Кюстина: научное открытие или обыкновенная аберрация? 932

8. «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция 939
9. Еще раз о ценностях и «Капитале» 962
10. Неустойчивая ответственность: контуры утопии 985
11. Европейский союз на лингвополитическом перекрестке: современные коллизии и дилеммы 999
12. Дональд Трамп, новый авторитаризм и дилеммы американского образования 1012

ПОСЛЕСЛОВИЕ 1019

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ ПРОФЕССОРА В.А. ГУТОРОВА (2011–2020) 1026

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ГУТОРОВ В ЖИЗНИ И НАУКЕ

Владимир Александрович Гуторов — полиглот и эрудит, ученый с мировым именем, ведущий отечественный специалист в области истории социально-политической мысли, политической философии и политических теорий, один из организаторов первой университетской кафедры политологии в современной России (1989) и ее заведующий (с 1994), создатель авторитетной педагогической и научной школы истории социально-политических учений, политической теории и политического образования в Санкт-Петербургском государственном университете.

Судьба его затейлива: коренной петербуржанин (или петербуржец[1]) родился в конце 1950 г. в семье историка и фармацевта, одновременно посещал обычную и музыкальную школы, где учился игре на виолончели и контрабасе, в старших классах намеревался продолжить музыкальное образование в музыкальном училище имени Н.А. Римского-Корсакова по специальности «Инструментальное исполнительство (Оркестровые струнные инструменты)», но вскоре передумал (отпугнула оркестровая яма) и поступил на исторический факультет Ленинградского государственного университета. Специализировался на кафедре Новой и Новейшей истории под руководством профессора Соломона Абрамовича Могилевского (1912–2008), углубленно изучал французский и немецкий языки. Позже к ним прибавился итальянский, который первоначально понадобился для того, чтобы читать в оригинале новеллы Альберто Моравиа и остросюжетные криминальные романы Леонардо Шаши о сицилийской мафии.

Забегая вперед, нужно сказать, что В.А. Гуторов освоил эти языки хорошо, доведя их знание до уровня профессионального переводчика. По крайней мере, итальянские слависты до сих пор очень высоко отзываются о качестве его перевода книги профессора Антона Джулио М. де Робертиса «Администрация Рузвельта и

[1] О трудностях именования жителей Санкт-Петербурга см.: *Ширинянц А.А., Мырикова А.В.* Социально-политические воззрения К.С. Аксакова (Биобиблиографический очерк). Статья первая // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2010. № 2. С. 46.

коллективная безопасность», которая была опубликована в 2003 г. издательством СПбГУ[1]. Под его редакцией был издан перевод с английского языка классического труда К. фон Фрица «Теория смешанной конституции в античности. Критический анализ политических взглядов Полибия»[2] и перевод с французского языка книги Сатпрема (Бернара Анженже) о Шри Ауробиндо[3]. С немецкого языка он переводил Макса Вебера[4].

Наряду с европейскими языками, увлекшись в студенчестве античностью, В.А. Гуторов стал изучать латинский и древнегреческий на кафедрах истории Средних веков и истории Древней Греции и Рима. Однако больше времени проводил на филологическом факультете, на кафедре классической филологии, где под началом выдающегося отечественного филолога-классика Александра Иосифовича Зайцева (1926–2000) читал Гомера и Аристофана, Платона и Аристотеля, Вергилия, Цицерона и Тита Ливия.

Особое внимание В.А. Гуторова привлекли древнегреческие утопии, а также утопическая мысль эпохи Возрождения и европейского модерна. В 1972 г., будучи студентом 4 курса, он даже обратился к А.И. Зайцеву с просьбой включить «Утопию» Томаса Мора в программу занятий для группы византинистов, изучавших латинский язык на кафедре истории средних веков. Анализ текста «Утопии» и особенно глубокие филологические и исторические комментарии А.И. Зайцева нашли в дальнейшем отражение в трудах В.А. Гуторова.

Еще один штрих к портрету В.А. Гуторова: все годы обучения, вплоть до защиты кандидатской диссертации, он продолжал заниматься музыкой и играл на контрабасе в составе Молодежного камер-

---

[1] *Де Робертис Антон Джулио М.* Администрация Рузвельта и коллективная безопасность: проблема enforcement в 1942–1945 гг. / Пер. с ит. и ред. В.А. Гуторова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003 (Серия: Le Caravelle).

[2] *Фриц Курт фон*. Теория смешанной конституции в античности: критический анализ политических взглядов Полибия / Отв. ред. В.А. Гуторов, пер. с англ. А.Б. Егорова, Г.А. Лапис. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007 (Серия: Профессорская библиотека).

[3] *Сатпрем.* Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. с фр. А.А. Шевченко, В.Г. Баранова / Под ред. В.А. Гуторова. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989.

[4] *Вебер М.* Социализм. Речь для общей информации австрийских офицеров в Вене (1918) / Пер. и вступ. статья В. А. Гуторова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12: Социально-политические исследования. 1991. №. 21. С. 42–80; *Он же*. Социализм: Речь для общей информации австрийских офицеров в Вене (1918) / Пер. с нем. В.А. Гуторова // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II. Вып. 3. С. 18–42.

ного оркестра университета (преемника Симфонического оркестра господ профессоров и студентов Императорского университета).

Окончание университета ознаменовалось скандалом: в связи с тем, что профессор кафедры новой и новейшей истории С.А. Могилевский (и по совместительству лектор обкома КПСС) эмигрировал с семьей в Израиль, подопечных ему студентов кафедра новой и новейшей истории решила «зачистить». В результате круглый отличник В.А. Гуторов летом 1973 г. получил за дипломную работу, посвященную рабочему движению и социалистическим партиям Великобритании в 1920–1930-е гг., оценку «хорошо». Эта единственная «четверка» перечеркнула все перспективы дальнейшего пребывания на историческом факультете. В конечном итоге в сентябре 1973 г. ему удалось поступить в целевую аспирантуру философского факультета Ленинградского университета на кафедру научного коммунизма, где было вакантное место. Его научным руководителем был назначен известный в то время специалист-международник Владимир Иванович Сурин.

Тему аспиранту В.А. Гуторову дали сложную, предполагавшую знание иностранных языков, не очень актуальную и не интересную, но выдержанную в логике политического дискурса научного коммунизма, а потому «диссертабельную»: «Коммунистические партии развитых капиталистических стран о путях подхода к социалистической революции». Однако и здесь В.А. Гуторов, увлекшись интерпретацией идей евромарксизма, сумел настроить против себя экспертный совет Высшей аттестационной комиссии СССР, который решил, что молодой исследователь пошел на поводу идеологических противников, и, как заявил основной эксперт по гуторовской диссертации Хачик Нишанович Момджян (1909–1996), «пропагандирует идеи еврокоммунизма ревизиониста Роже Гароди»… Пришлось молодому ученому доказывать свою правоту и добиться повторной защиты, которая и состоялась через некоторое время, но уже без публики, в «закрытом режиме», так как представленная в диссертационный совет квалификационная работа получила гриф «для служебного пользования».

После всех этих перипетий, В.А. Гуторов получил должность ассистента философского факультета университета (1978), а став доцентом (1982), наконец-то сумел отдаться творчеству «в свободной полуэссеистической манере»[1] и обратился к философии и эти-

[1] *Гуторов В.А.* Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, Факультет политологии, 2011. С. 3.

ке мыслителей далекой от «развитого социализма» эпохи классической античности, ярко выступив с «заявкой» на новую тему[1], создав затем более четырех десятков трудов, посвященных античной социально-политической мысли и ее современным интерпретациям[2].

Но все же первым значимым итогом атиковедческих штудий доцента В.А. Гуторова стала замечательная книга «Античная социальная утопия: вопросы истории и теории», вышедшая в издательстве Ленинградского университета в 1989 г., в которой он последовательно рассмотрел теоретико-методологические проблемы исследования утопии (понятие «утопия» в контексте античной общественной мысли, генезис социальной утопии — элементы утопизма в идеологии древних обществ Ближнего Востока, в произведениях Гомера и Гесиода); истоки рационалистической утопии в Древней Греции (формирование концепции «идеальной политики» в VII–V вв. до н. э., утопические идеи Пифагора и пифагорейцев, утопические проекты эпохи греческого просвещения; социальную утопию Платона, Аристотеля эпохи кризиса полиса (IV в.); эллинистическую утопию, утопические проекты Эвгемера, Ямбула (соответственно IV–III, II/I вв. до н.э.)[3].

Чем же отличается эта небольшая по объему книга от множества других подобных? Что позволяет ученым единодушно считать монографию В.А. Гуторова «книгой на все времена» — одним из лучших отечественных исследований, посвященных проблемам генезиса общественной мысли в Древней Греции и многообразным античным проектам государственного переустройства?

---

[1] См.: *Гуторов В.А.* Некоторые проблемы изучения античных социальных утопий в буржуазной науке // История домарксистских социалистических учений и антикоммунизм. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1982. С. 31.

[2] О важности данной темы в творчестве В.А. Гуторова говорит хотя бы тот факт, что к античным сюжетам он обращается на протяжении почти 40 лет. Одной из последних таких работ В.А. Гуторова стала большая статья в первом номере журнала «ПОЛИТЭКС» за 2020 год (см.: *Гуторов В.А.* «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2020. № 1. С. 139–159).

[3] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. Рецензентами книги выступили авторитетные ученые: московский философ А.Н. Чанышев («Эгейская предфилософия» (1970), «Италийская философия» (1975), «Курс лекций по древней философии» (1981), «Аристотель» (1981), и др.) и ленинградский филолог и историк А.И. Зайцев («Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э.» (1985), «Формирование древнегреческого гексаметра» (1994), «Греческая религия и мифология: курс лекций» (2005), «Исследования по древнегреческой и индоевропейской поэзии» (2006) и др.).

Отметим несколько отличий, предопределивших эти высокие оценки.

Во-первых, внушает уважение солидный «научный аппарат» книги, стремление автора опереться на текстовый источник, на аутентичную информацию, а не на заимствования из различного рода компиляций; обращение к оригинальным текстам мыслителей прошлого и современных ученых, многие из которых В.А. Гуторов перевел на русский язык и впервые ввел в научный оборот. Заметим в связи с этим, что одно только перечисление древнегреческих и современных зарубежных авторов, чьи труды стали предметом внимания и критического анализа В.А. Гуторова, занимает несколько страниц, а список примечаний в книге, которых, ни много ни мало, 800 (!) — 46 страниц.

Во-вторых, вызывает симпатию то, что, в своей книге, да и в последующих трудах, посвященных античной социально-политической утопии, В.А. Гуторов, вынужденно отдавая дань сложившейся в то время рутинной традиции, не только абсолютно корректно и адекватно анализирует труды крупнейших западных ученых, например, Ф. Полака, Л. Мамфорда, Дж. О. Герцлера, официально квалифицируемых в то время в качестве представителей так называемой «буржуазной науки», но и тщательно «прорабатывает» теоретико-методологическое наследие своих российских предшественников, высоко оценивая вклад в исследование социальных утопий как Э.Я. Баталова, В.П. Волгина, А.Э. Штекли, Н.Е. Застенкера. и др. ученых-марксистов.

В-третьих, привлекает особенность литературного стиля В.А. Гуторова, который сложные и неудобоваримые сюжеты описывает легко и непринужденно, выстраивая внутренний диалог с читателем, эмоционально выражая личное мнение, перемежая изящное изложение сути размышлений того или иного мыслителя древности резкими и справедливыми выпадами против воображаемых противников — современных (и несовременных) ученых, посмевших запутаться в чем-то, не так как нужно интерпретировать фрагмент текста или историческое событие.

Все это — внешние признаки отличий этой книги от многих других. Что же касается внутреннего, содержательного различия, связанного с тем, что принято называть «новизной», «приращением научного знания» и т.п., то книгу В.А. Гуторова во многих отношениях можно считать новаторской. Не углубляясь в дебри, отметим, на наш взгляд, наиболее важные в теоретико-методологическом отношении достижения автора.

Во-первых, интересным и неожиданным является обращение В.А. Гуторова к ближневосточной мысли того времени как к источнику и антагонисту мысли древнегреческой. В данном случае, В.А. Гуторов счел необходимым рассмотреть «на контрасте» утопическое сознание греческого и ближневосточных обществ, посвятив специальный параграф книги утопическим идеям Древнего Востока. Объясняя свой выбор, В.А. Гуторов отмечает: «Это было сделано не столько для подтверждения бесспорного в целом положения, согласно которому сам феномен социального утопизма появляется в период разложения первобытнообщинного строя и складывания раннегосударственных структур, сколько для характеристики типологической близости многих утопических идей античности «к древним ближневосточным, с одной стороны, и выявления уникальности рационалистической утопической традиции, возникшей в Древней Греции в эпоху культурного переворота, — с другой»[1]. При этом В.А. Гуторов, мотивируя свои действия ограниченным объемом книги[2] и широким кругом вопросов, которые пришлось в ней затронуть, выводит за пределы исследования историю утопической мысли Древнего Рима (а также Древней Индии и Китая, утопическое сознание которых, как оказалось, тоже обладает хоть и умозрительным, но все же параллелизмом с древнегреческим[3]).

Во-вторых, продуктивны рассуждения автора об утопии, о природе утопизма. В.А. Гуторов, скептически относясь к профанному «двойному прочтению», возможно, нарочитой игры греческих слов, созданной Томасом Мором при их передаче в латинской транскрипции — «несуществующая страна» (ou-topia) или «благословенная страна» (eu-topia), — определяет утопию как описание «вымышленной страны, образца совершенного государственного и общественного устройства, противопоставленного действительности в целях социальной критики и обоснования идеала счастливой жизни»[4].

Продуктивны рассуждения автора и об утопизме, его природе. Так, рассуждая о теоретических и методологических сложностях, возникающих при обращении к анализу и оценке утопической мыс-

---

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 8.

[2] К сожалению, объем книги действительно был ограничен: в издательстве ЛГУ, сославшись на «превышение запланированного объема», автора даже заставили убрать из рукописи целые разделы, включая Заключение.

[3] Об этом, в частности, писали Н.Е. Застенкер и А.Н. Чанышев (см.: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 242. Прим. 19).

[4] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 9–10; ср.: *Hertzler J.O.* The History of Utopian Thought. N.Y.: The Macmillan Company, 1923. P. 257–267.

ли в ее совокупности, к утопизму как специфическому типу общественного сознания, к его историческим и психологическим корням, идеологическим и вообще мировоззренческим функциям, В.А. Гуторов подчеркивает значение фундаментального принципа «полифункциональности»: «Принцип “полифункциональности” утопизма сохраняет фундаментальное значение и для древнего мира. Уже в сравнительно ранние исторические периоды человеческой истории отношение утопии к различным формам общественного сознания предстает в довольно сложном виде. Возникнув вместе с цивилизацией как реакция на углубляющиеся социальные антагонизмы, утопизм становится неотъемлемым элементом сознания различных слоев древнего общества. В условиях преобладания религиозного сознания он первоначально обнаруживает себя в мифах и фольклоре, в эсхатологически окрашенных картинах грядущего и, наконец, играет важную роль в социальных движениях, в формировании их идеологии, а также в программах ряда древних реформаторов»[1]. К этому нужно добавить, что, как верно замечает В.А. Гуторов, «для социального утопизма в историческом плане характерен путь развития от спонтанного распространения в широких слоях общества различного рода утопических настроений к своей высшей стадии — индивидуально окрашенным литературным утопиям»[2].

В-третьих, серьезным вкладом в науку, приращением знания можно считать предложенную В.А. Гуторовым оригинальную классификацию утопий, их разделение на мифические и рационалистические, полисные и неполисные. Абсолютно верно разграничивая подход исторический, ориентирующийся на конкретно-исторический контекст, и подход функциональный, раскрывающий логику утопических проектов, В.А. Гуторов пишет: «В этом плане мы считаем целесообразным выделить два основных подхода к классификации античных утопий: *историко-генетический* и *функциональный*. С точки зрения первого подхода, отражающего эволюцию общественной мысли “от мифа к логосу”, утопии можно разделить на *“мифические”* и *“рационалистические”*. Функциональному же подходу будет соответствовать разделение утопий на *“полисные”* и *“неполисные”*»[3]. В качестве доказательства В.А. Гуторов разворачивает многостраничную аргументацию, основанную на огромном литературном материале и демонстрирующую высокую историческую и философскую культуру автора.

---

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 10–11.
[2] Там же. С. 13.
[3] Там же. С. 39.

Так, подчеркивая некоторую условность предложенного разделения утопий, В.А. Гуторов пишет о том, что, например, рационалистическая утопия обращалась к мифу, что не вело к утрате ею полисного характера: «античная рационалистическая утопия попадает в тот же замкнутый круг, в котором вращаются народно-утопические легенды и мифы. Оставшийся позади «золотой век» вновь обретает контуры в идеальном государстве, являющемся несовершенной попыткой максимального приближения к когда-то утраченному блаженному состоянию. Картине «перевернутых отношений» соответствует радикализм утопических построений. Роль героя-спасителя, устроителя счастливой жизни играет идеальный законодатель. С его миссией связываются почти мессианские надежды на восстановление абсолютной справедливости, «естественного состояния», в котором человек обретет вновь свою истинную природу при помощи программы философского воспитания.

Обращение к мифу не вело, однако, автоматически к утрате рационалистической утопией полисного характера. Античный мир вообще не знает принципиально антиполисных утопий. Функциональное размежевание утопий на полисные и неполисные необходимо, с нашей точки зрения, прежде всего с целью отделения реставраторских тенденций в утопическом конструировании, включающем в себя идеализацию «ликургова космоса», древневосточной иерархии и деспотии и т.д., от описаний «естественного состояния» жизни идеальных общин, например, у Ямбула, идеализации жизни варваров вплоть до универсалистских идей стоиков или же отрицания традиционных норм жизни и даже государственности у некоторых представителей софистического направления и школы киников.

Политические взгляды последних нельзя, однако, анализировать вне контекста полисной культуры. Как мы увидим далее, «античный нигилизм» даже в самых его крайних формах (например, анархистское обоснование софистом Антифонтом «противоестественности» любого закона или же отрицание киниками достижений цивилизации и идеализация ими «звероподобного состояния») может также рассматриваться как форма гиперболизации ведущего идеала античного мировоззрения — идеала автаркии.

Выдвигая принцип «автаркии личности» в противовес приходившей в упадок полисной государственности, политическая мысль киников и стоиков (особенно на ранней стадии) нередко демонстрирует то же реставраторское стремление к поиску новых форм объединения людей на основе законов разума.

Именно в этой связи становится понятным, почему стоический «космополис», равно как и ведущие «философский образ жизни» идеальные общины, создаваемые фантазией утопистов эллинистической эпохи, включают в себя многие элементы рационалистической утопии, разработанные Платоном и Аристотелем.

Развитие неполисных черт внутри рационалистических утопий всегда имело противоречивый характер, отражая, на наш взгляд, реальное противоречие в формировании механизма жизнеобеспечения внутри эллинистических монархий, а затем и Римской империи. В обеих имперских структурах полис, как городская самоуправляющаяся община, оставался всегда важнейшим, незаменимым элементом государственности.

Это обстоятельство, безусловно, обеспечивая преемственность в культурном развитии, во многом предопределяло, в частности, и пути трансформации политической теории и социально-утопической мысли. Достигнутый ими в IV в. уровень оставался вплоть до гибели античного мира тем эталоном, на который всегда ориентировались философы и политические мыслители последующих веков в разработке своих утопических проектов»[1].

В-четвертых, отметим принципиальную новизну интерпретации специфики древнегреческих утопических проектов IV–V вв. до н.э. связанную, как считает В.А. Гуторов, с парадоксальностью древнегреческой общественной мысли, утопических проектов, которые были радикальными по форме, но консервативными по существу. С одной стороны, «…“парадокс” большинства античных утопических проектов заключался в том, — указывает В.А. Гуторов, — что в их рамках были доведены до крайности, до абсолюта (а подчас и до абсурда) основные черты полисной идеологии, в том числе абсолютизация роли закона, его “обожествление”. Чем радикальнее выглядели эти проекты по форме, тем более выступали на передний план их глубоко консервативные содержание и направленность»[2], так как «большую часть деталей для своих построений они черпали из идеализируемого ими прошлого. Именно в этом в своеобразной форме проявлялся консервативный, традиционный характер полисной идеологии, нередко в сознании современных исследователей вступающий в противоречие с общим направлением развития греческой культуры»[3]. С другой стороны, парадокс заключался в том, что «в условиях консервативной по преимуществу

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 45–46.
[2] Там же. С 31.
[3] Там же. С. 32.

идеологии, теснейшим образом связанной, как уже отмечалось, с системой консервативных полисных социально-экономических отношений, в эпоху культурного переворота получает необычайное развитие интеллектуальное экспериментирование, не страшащееся постановки вопросов о несправедливости рабства, о равенстве всех людей "по природе", о правомерности существования той или иной формы правления и т.д.»[1]. Именно это предопределило динамику античного утопизма.

И, наконец, в-пятых, нужно отметить еще одно обстоятельство. Хорошее знание источников, их тщательный, скрупулезный анализ позволили В.А. Гуторову совершить ряд текстологических открытий в своей книге. В частности, он сумел решить один из наиболее важных вопросов, связанных с влиянием «Священной записи» Эвгемера и таких ее источников, как «Государство» Платона и «Политика» Аристотеля на формирование концепции идеального государственного устройства в «Утопии» Томаса Мора. «Вполне возможно также, — рассуждает В.А. Гуторов, — что Эвгемер переосмыслил в духе своей концепции платоновско-аристотелевскую псевдоисторическую версию о превращении монархии в аристократию. Ход мыслей Эвгемера состоял, очевидно, в следующем: после смерти Зевса, превосходившего добродетелью всех смертных, не нашлось ни одного человека, который смог бы занять его место. Именно поэтому царская власть сохранилась лишь в виде исторической реликвии; реальная же власть перешла в руки жрецов, управляющих Панхайей путем "коллективного подражания" божественной форме правления, учрежденной Зевсом, служителями культа которого они и являются. Хорошей (и едва ли случайной) параллелью такого хода рассуждений является история происхождения государственного устройства, описанного Т. Мором в "Утопии": после смерти основателя идеального государства — царя Утопа — центральная царская власть была вообще упразднена, и ее рудименты сохранились в должности принцепса, учрежденной в каждом из 54 утопийских полисов, объединившихся в своеобразную федерацию»[2]. В примечании В.А. Гуторов указывает на то, что «начальный период истории Утопии невольно ассоциируется с картиной основания

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. С. 38. Ярчайшим примером подобного «мысленного эксперимента, т.е. проверки правильности рассуждения о природе справедливости путем мысленного конструирования идеального государства, проверки, перерастающей в поиск реальных средств воплощения "идеальной модели" в жизнь» В.А. Гуторов считает «Государство» Платона (там же).

[2] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 233.

Уранополиса Алексархом[1]. Возможно, рассказ о трех умудренных опытом старцах, посылаемых каждым утопийским городом в столицу Амаурот для обсуждения общих дел острова, навеян историей Панары[2]. Если предложенная реконструкция представлений Эвгемера об эволюции монархии в аристократию является правильной, то она решительно противоречит гипотезе О. Группе[3], считавшего «Священную запись» сатирой на реальную практику обожествления эллинистических монархов»[4]. Приведенные выше идеи и параллели не имели прецедентов в предшествующей мировой аналитике Т. Мора и Эвгемера.

Перечень достижений, интересных идей, новаторских мыслей, которыми богата книга В.А. Гуторова можно продолжать до бесконечности. Мы этого делать не будем. Отметим лишь то, что книга до сих пор востребована и цитируется многими учеными[5].

Не случайно, сразу после выхода в свет, летом 1989 г. Специализированный совет Д063.57.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук при Ленинградском государственном университете принял монографию В.А. Гуторова к защите в качестве докторской диссертации по специальности 09.00.03 — история философии.

Защита состоялась в ноябре того же года. Официальными оппонентами выступили: доктор философских наук, профессор Феохарий Харлампиевич Кессиди (1920–2009) — крупный специалист по античной философии, автор концепции перехода древнегреческой мысли от мифа к логосу; антиковед-эллинист, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Древней Греции и Рима исторического факультета Эдуард Давидович Фролов (1933–2018), одним из направлений научных исследований которого стало изучение генезиса античной социальной утопии; доктор философских наук, профессор Авраам Израилевич Новиков (1921–2001) — историк русской философии, — который в последний момент за-

---

[1] См.: *Мор Т.* Утопия / Пер. с латин. Ю.М. Каган; вступ. статья И.Н. Осиновского; коммент. Ю.М. Каган и И.Н. Осиновского. М.: Наука, 1978. С. 172–173.

[2] Там же. С. 174. Об утопийских принцепсах см.: Там же. С. 181.

[3] См.: *Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Band 2. München: C.H. Beck, 1906. S. 1515.

[4] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. С. 286. Прим. 112.

[5] В системе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) зафиксировано почти 130 ссылок на книгу, что с точки зрения наукометрии отечественной политологии и истории социально-политической мысли является очень хорошим показателем.

менил ранее назначенного доктора философских наук, профессора Ярослава Анатольевича Слинина (род. 1934) — специалиста в области логики и феноменологии. Ведущей организацией стал Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Философский факультет Московского университета на защите в качестве неофициального оппонента представлял доктор философских наук, профессор Арсений Николаевич Чанышев (1926–2005) — крупнейший специалист в области истории древней философии.

В своем вступительном слове В.А. Гуторов обратил внимание слушателей на то, что обращение к древнегреческой утопии, ее изучение требует не только «исследования филиации идей, но и самого феномена утопического сознания, которое, в конечном итоге, приводит к выводу об имманентно заложенном внутри практически любой утопии глубоком противоречии»[1].

Об этом противоречии в свое время хорошо сказал Н.А. Бердяев, заметивший, что главным бесспорным свойством утопии является отнюдь не ее «антинаучность», «неосуществимость» или «видение грядущей гармонии». Существенное свойство утопии — ее внутренняя противоречивость, обусловленная объективным «трагизмом» человеческой истории. Первый и главный признак утопии — целостность**.** Суть его в том, что человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном, совершенном в своей гармонии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность. Поэтому утопия всегда тоталитарна и, по определению, всегда враждебна свободе, которая предполагает, что жизнь не окончательно регулирована и рационализирована, что зло должно быть побеждено «свободным усилием духа». Противоречие «тоталитарности» и «свободы» — главное противоречие утопии. Более того, — продолжает Бердяев, — парадоксально, но «свобода, свободная жизнь оказывается самой неосуществимой утопией». Второй существенный признак утопии — то, что она всегда заключает в себе ложь, предполагая бессознательный («миф») или сознательный («доктрина») обман. Суть этой вольной или невольной лжи — в глубинном противоречии утопического и реального, замысла и результата. Осуществленная на практике утопия — и с этим нельзя не согласиться — «совсем не есть осуществление того, к чему стремились и за что боролись, принося страшные жертвы», считает Бердяев[2].

---

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории: Монография: Автореф. дисс. ... докт. филос. н. Л.: ЛГУ., 1989. С. 2.

[2] См.: *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 354. См. также: *Васич В.Н., Ширинянц А.А.* Политика. Культура. Время. Мифы. М.: Диалог-МГУ, 1999. С. 98–101.

В свою очередь В.А. Гуторов справедливо утверждал: «Если рассматривать утопическое творчество, например, в плане разработки идеальных социально-политических проектов, наиболее полно удовлетворяющих все существенные человеческие потребности, то ни Платон, ни Мор, ни Кампанелла, конечно, изначально не смогли достигнуть того, чтобы сделать счастливым любого жаждущего наилучшей жизни индивида. Геометризация утопического пространства, подавляющее всякую личную инициативу уравнительство, наряду с иерархизацией политического управления, независимо от воли и субъективных идейных установок того или иного мыслителя, приводили к антипрогрессивной в своей основе примитивизации социальной реальности, приобретавшей в таком абстрактном трансформированном виде весьма опасное сходство с деспотическим устройством и бытом существовавших в прошлом и продолжавших свое существование архаических обществ»[1].

Оппоненты и члены совета согласились с тем, что история утопии в Древней Греции, как доказывал В.А. Гуторов, «содержит в себе немало полезнейших уроков. Выявив, нередко, неожиданно для самих себя, многие опасности, подстерегающие творцов совершенных моделей общества, античные мыслители надолго закрепили за утопией право оставаться важнейшим интегрирующим элементом человеческой культуры, реализующей себя в постоянном поиске еще не познанных исторических возможностей»[2], и единодушно одобрили проделанную соискателем работу.

Ф.Х. Кессиди как автор книги о Сократе — только что вышедшей вторым изданием в издательстве «Мысль» в серии «Мыслители прошлого» (2-е изд. М.,1988; 1-е изд. М., 1976), — в которой с большим убеждением пропагандировал демократизированный образ древнегреческого философа, лишь слегка покритиковал будущего доктора наук за то, что он причислил Сократа к мыслителям, развивавшим консервативную, восходящую к Гомеру, традицию интеллектуалистической этики. Э.Д. Фролов похвалил антиковедческий профессионализм В.А. Гуторова, в частности, хорошие переводы с древнегреческого. В позитивном ключе выступил и А.И. Новиков. Но больше всего участникам заседания запомнилось яркое выступление А.Н. Чанышева, признавшего защиту монографии В.А. Гуторова образцовой докторской защитой.

Диссертационный совет, которым руководил доктор философских наук, профессор Юрий Валерьянович Перов (1940–2008), счел труд

[1] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории: Монография: Автореф. дисс... докт. филос. н. С. 2–3.

[2] Там же. С. 3.

соискателя оригинальным, фундированным, материалы, положения и выводы которого обогащают историко-философскую науку, а аргументы оппонентов и ведущей организации убедительными, и присвоил В.А. Гуторову искомую степень доктора философских наук.

Одновременно с процессом защиты состоялся переход В.А. Гуторова на первую в стране кафедру политологии. Эта кафедра, как отмечают В.А. Ачкасов и В.А. Гуторов, «создавалась не путем простого переименования кафедры теории научного коммунизма (как это имело место позднее в большинстве вузов страны), а в результате институциализации коллектива единомышленников, многие из которых еще в 70–80-е годы занимались проблемами политической науки, сначала в рамках существовавшей на философском факультете группы «Социология политики», а затем — Ленинградского отделения Советской ассоциации политических наук. Лидером этого коллектива и первым заведующим кафедрой политологии стал известный ученый, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации Анатолий Александрович Федосеев»[1]. Именно А.А. Федосеев (1928–2006) стал инициатором приглашения В.А. Гуторова на созданную в Ленинградском государственном университете на философском факультете в августе 1989 г. новую кафедру.

С этого момента история социально-политических учений, политическая теория и политическая практика античности, феноменология утопизма, утопическая традиция и современность, политический миф и утопия, проблемы политической текстологии литературного наследия античности прочно заняли одно из центральных мест в научном и педагогическом творчестве В.А. Гуторова[2].

---

[1] *Ачкасов В.А., Гуторов В.А.* Развитие политологии в Санкт-Петербурге // Политическая наука. 2001. № 3. С. 15–16.

[2] См., например: *Акулова А.А., Артамонова Ю.Д., Гуторов В.А.* и др. Текст остается текстом? (круглый стол) // Вестник Московского государственного областного университета (Электронный журнал). 2017. № 2. URL: http://evestnik-mgou.ru/ru/Articles/Doc/806; *Гигаури Д.И., Гуторов В.А.* Политический миф в структуре исторической памяти // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2017. № 2. С. 24–45; *Гуторов В.А.* История политических и правовых учений: Конспект лекций. СПб.: Михайлов, 2000; *Он же*. К проблеме формирования аристотелевской концепции практической философии // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование: Сборник статей. С. 236–240; *Он же*. Мир, война и равновесие сил в античной классической традиции: методологические и терминологические аспекты // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование: Сборник статей. С. 240–264; *Он же*. Понятие и концепция прогресса в структуре античной политической теории // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование: Сборник статей. С. 189–206; *Он же*. Текст и политика: о некоторых особенностях современной интерпретации идеологических дискурсов // SCHOLA–2017. Поли-

Героями книг, статей и выступлений доцента, а затем и профессора В.А. Гуторова стали не только Гомер, Гесиод, Феогнид, Гераклит, Геродот, Фукидид, Пифагор, Протагор, Гиппий, Ликофрон, Аристофан, Гипподам, Фалей, Платон, Сократ, Аристотель, Феофраст, Дикеарх, Арат, Зенон, Хрисипп, Диоген, Эвгемер, Ямбул, но и многие другие античные авторы, размышлявшие о том, как вырваться из круга повседневности и преодолеть недостатки окружающего их мира, отнюдь не «лучшего из всех возможных миров» (Г. Лейбниц). Сегодня В.А. Гуторов — автор и соавтор более 300 учебных и научных работ, в которых освещаются многообразные аспекты эволюции политической мысли: от эпохи классической античности до современных политико-философских дискуссий в России и странах Центральной и Восточной Европы, в Западной Европе и США; в них широко представлены сложные процессы трансформаций политических идеологий, политических институтов и систем образования, происходящих в современном мире в эпоху глобализации.

Можно смело утверждать, что за время, прошедшее с момента издания книги об античной утопии и защиты докторской диссертации, В.А. Гуторов стал одним из наиболее видных представителей петербургской школы современной российской политологии. Не случайно в 2017 г. издательство Познанского университета им. А. Мицкевича (Польша) включило две его работы в российский раздел антологии мировой политологической мысли, в которой представлены также тексты ведущих ученых Великобритании, Германии и других стран[1], а в 2018 г. факультет политологии Москов-

тическая текстология и история идей. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2017. С. 212–221; *Он же*. Текст как дискурсивный и риторический феномен: история и политическая теория // SCHOLA–2016. Политическая текстология и история идей. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2016. С. 209–217; *Он же*. Универсальная царская власть и «альтернативная модель конституций» в «Политике» Аристотеля // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование: Сборник статей. С. 227–235; *Gutorov V.A*. On the Relation of Aesthetic and Moral Principles in Plato's «Cretan state» // Acta Linguistica Petropolitana. Transactions of the Institute for Linguistic Studies. 2011. Т. 7. № 1. С. 227–235. и др.

[1] См.: *Gutorov V.A.* O niektórych aspektach kształtowania dyskursu polityczno-filozoficznego we współczesnej Rosji // Political Science, Politische Wissenchaft i Politologija. Antologia tekstów. Redakcja naukowa Filip Biały, Agnieszka Bielawska, Łukasz Dulęba, Bartosz Hordecki, Edward Jeliński, Janusz Wiśniewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, 2017. S. 130–147; *Gutorov V.A.* Pokój, wojna i równowaga sił w antycznej tradycji klasycznej: aspekty metodologiczne i terminologiczne // Political Science, Politische Wissenchaft i Politologija. Antologia tekstów. Redakcja naukowa Filip Biały, Agnieszka Bielawska, Łukasz Dulęba, Bartosz Hordecki, Edward Jeliński, Janusz Wiśniewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, 2017. S. 108–129.

ского государственного университета имени М.В. Ломоносова «за выдающийся вклад в развитие политической науки и образования» присвоил В.А. Гуторову звание почетного профессора.

* * * * *

Настоящее издание состоит из двух самостоятельных разделов: в первый раздел включена монография «Античная социальная утопия: вопросы истории и теории» (Изд-во Ленинградского ун-та, 1989), по которой в ноябре 1989 г. В.А. Гуторовым была защищена докторская диссертация. В процессе работы в некоторые главы монографии был внесен ряд исправлений стилистического и концептуального характера. Второй раздел состоит из статей и эссе, опубликованных в России и за рубежом в 2011–2020 гг. В них рассматриваются сложные проблемы интерпретации современных политико-философских концепций, а также разнообразные онтологические, эпистемологические, дискурсивные и лингвистические аспекты эволюции политических теорий. Большое внимание уделяется философским и идеологическим дискуссиям, связанным с аналитикой теорий прогресса, глобальной террористической угрозы, современных концепций образования и образовательной политики.

В статьях и эссе В.А. Гуторова акцентируются противоречия, связанные с трансформацией традиционных мировых идеологий, в частности, с кризисом либеральной традиции и выдвижением на передний план радикальных неоконсервативных версий идеологии, сочетающей консервативную программу политических реформ с ярко выраженной либертарианской (неолиберальной) риторикой. Анализируются особенности современной элитарной политики, а также различные научные гипотезы, фиксирующие причины эрозии и деградации классической университетской системы в Западной Европе и США. Поднимается ряд острых вопросов о состоянии и будущем феномена посткоммунизма в Центральной и Восточной Европе. Подробно исследуется модель «антиполитики», реализованной в большинстве посткоммунистических стран уже на первом этапе реформ. Анализируются причины исчезновения в начале XXI века самой дихотомии «капитализм — социализм» из массового сознания, что, безусловно, усиливает диффузный характер нового посткоммунистического идеологического дискурса.

докт. экон. н., проф. С.Г. Еремеев,

докт. полит. н., проф. А.А. Ширинянц

докт. ист. н., проф. А.Ю. Шутов

АНТИЧНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ: ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ

Монография

Рецензенты:

А.Н. Чанышев — доктор философских наук

А.И. Зайцев — доктор исторических наук

В монографии дается анализ процесса формирования литературной утопии, многообразных античных проектов государственного переустройства. Исследуются общественно-политические условия зарождения утопических идей, раскрывается внутренняя связь этих идей с возникшими в Древней Греции философией и политической теорией.

Для философов, историков, политологов, специалистов в области истории социально-политических учений, литературоведов, для всех интересующихся проблемами античной культуры и общественной мысли.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если попытаться окинуть хотя бы беглым взглядом процесс изучения социальных утопий со второй половины XX в., то можно сразу же отметить его исключительную интенсивность. В 20-е годы историки утопий (в том числе и ставшие впоследствии очень известными — например, Дж.О. Герцлер, Л. Мамфорд) еще могли сетовать на невнимание ученых к этой отрасли гуманитарного знания[1]. Ныне же «утопиеведение» превратилось в важнейшее направление социологической мысли.

Это и неудивительно. Зародившись еще в глубокой древности, утопизм пустил крепкие корни в общественном сознании, до сих пор выполняя важнейшие гносеологические и социальные функции, что во многом определяется прогностическим характером утопии. «Люди, как известно, всегда интересовались будущим, связывая с ним свои интересы, надежды, идеалы. Это объясняется тем, что человеку органически присущи целесообразная деятельность, ее мысленное продолжение в будущее, согласование средств и целей, ожидание непосредственных и более отдаленных результатов его активности»[2].

«Утопический бум», возникший в Западной Европе и США в 60–70-е годы XX века, создал атмосферу повышенного внимания к проблеме утопии. Так появились работы, в совокупности составившие новую научную дисциплину, которую на Западе стали называть «социологией утопии»[3]. В ее рамках и начался пересмотр всей предшествующей традиции интерпретации утопических идей. Не осталась в стороне и античность.

Подобно тому, как «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти

---

[1] *Hertzler J.O.* The History of Utopian Thought. N. Y., 1922; *Mumford L.* The Story of Utopias. London, 1923.

[2] *Араб-Оглы Э.А.* Обозримое будущее. Социальные последствия НТР: год 2000. М., 1986. С. 3.

[3] См., напр.: *Duveau G.* Sociologie de l'utopie et autres essais. Paris, 1961.

все позднейшие типы мировоззрений»[1], в античной цивилизации на протяжении более чем тысячелетнего периода ее существования, в процессе эволюции и борьбы многообразных идейных течений возникли, а в ряде случаев получили классическое воплощение различные формы социальных утопий. Созданные античной мыслью утопические образы постоянно волновали воображение мыслителей и ученых последующих веков. Так, например, Платона не случайно называют «духовным отцом» утопической мысли, а созданную его фантазией Атлантиду продолжают искать и в наши дни.

Хотя сам факт внутренней связи европейской утопической традиции с общественной мыслью Древней Греции и Рима был осознан уже в эпоху Возрождения, это не повлекло за собой, однако, адекватного осмысления природы античной утопии, особенностей ее генезиса и социальных функций. Достаточно отметить, что в научной литературе пока не существует общепринятой классификации античных утопий, предполагающей определение их исторической специфики, отношения к другим формам общественного сознания — к мифологии, философии, этике и, наконец, к общественной практике, к социальным движениям в древнем мире и связанной с ними политической теории.

Что касается подобного «отставания», то оно обусловлено многими причинами как объективного, так и субъективного характера. Попытаемся выделить лишь некоторые из них, являющиеся, на наш взгляд, главными.

Для современной немарксистской научной литературы второй половины XX в. характерен внеисторический подход к социальной утопии, тесно связанный с идеями исторического циклизма, сформировавшимися в основном под влиянием концепций О. Шпенглера и А. Тойнби, но появившимися в буржуазной исторической науке еще во второй половине XIX в.[2]

Большое влияние на современную «социологию утопии» оказал и психоаналитический метод исследования памятников культуры. Стремление рассматривать утопизм абстрактно (как изначальное свойство психологии «человека вообще», как «архетипическую модель» сознания, порождающего миф о «потерянном рае», или

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 369.

[2] Теория циклизма в этот период разрабатывалась в особенности неокантианцами. В области антиковедения крупнейшим его представителем был Эд. Мейер (см.: Историография античной истории / Под ред. В.И. Кузищина. М., 1980. С. 144–145).

«компенсаторный проект» утопии)[1] находит известную параллель у сторонников циклической теории, усматривающих в античных проектах общественных преобразований реакцию на развитие «капиталистических тенденций» по аналогии с коммунистической мыслью эпохи Ренессанса. Яркое выражение подобный подход нашел уже у видного немецкого историка Р. Пёльмана, автора в ряде аспектов новаторской для своего времени книги «История античного коммунизма и социализма» (1893–1901)[2].

Хотя по богатству собранного материала труд Пёльмана до сих пор сохраняет важное значение для историка античных утопий, все же исходное намерение автора — доказать бесперспективность и иллюзорность современного ему социалистического движения на примере краха «аналогичных» идеям XIX в. «коммунистических учений» и социальных движений древности — по существу было основано на игнорировании исторических особенностей возникновения антиэксплуататорских настроений в классовых обществах и поэтому не выдерживает критики.

После выхода в свет работы Пёльмана в буржуазной науке возникла устойчивая традиция подобного сравнительно-исторического анализа античных социальных утопий, в дальнейшем ставшая одной из идейных основ современной «социологии утопии»[3].

Среди других факторов, существенно повлиявших на характер исследования античных утопических идей на Западе, необходимо выделить следующие: усиление антиутопических мотивов в художественной литературе и социологии и ускоренное формирование во второй половине XX в. различных вариантов концепции тоталитаризма[4]. Например, у таких социологов, как Р. Кроссман, Л. Мам-

---

[1] См., напр.: *Dubois C.G.* Problemes de l'utopie // Archives des lettres modernes. 1968. No. 85. P. 20.

[2] *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.; Под ред. М.И. Ростовцева. СПб., 1910. Лучшим является посмертное издание 1925 г., включающее в виде примечания большую статью Ф. Эртеля, во многом опровергающую исходные положения Пёльмана о природе «античного социализма» (см.: *Pöhlmann R. von*. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl., durchges. Und um einen Anhang vermehrt von F. Oertel. Bd. 1–2. München, 1925).

[3] *Beloch K.J.* Sozialismus und Kommunismus in Altertum // Zeitschrift für Sozialwissenschaft. 1901. Bd. 4; *Walter G.* Histoire de communisme. T. 1. Paris, 1931; *Polet A.* Le communisme dans la pensée grecque. Le Caire, 1947; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975.

[4] *Араб-Оглы Э.А.* В утопическом антимире. Об исторических судьбах утопической традиции в XX веке // О современной буржуазной эстетике. Вып. 4 / Под ред. В.П. Шестакова. М., 1976. С. 72–103.

форд и К. Поппер, античная утопия, особенно «Государство» Платона, стала мало чем отличаться от антиутопических романов Е. Замятина, Дж. Оруэлла и О. Хаксли[1].

Общий мировоззренческий кризис, в котором оказалось обществоведение в крупнейших капиталистических странах, способствовал проникновению антикоммунистических идей и концепций даже в те области истории социально-политической мысли, которые до недавнего времени считались объектом беспристрастного научного исследования.

Разумеется, указанные тенденции не могли полностью подчинить себе столетиями складывающуюся традицию изучения античных памятников культуры на основе методов классической филологии и позитивных достижений исторической науки. Но они представляют собой существенное препятствие для адекватного изучения античной утопической мысли, требующего соединения филологической критики источников с социологическим анализом исторических особенностей античного утопизма.

Что касается развития исследований античных утопий в марксистской общественной науке, то хотя в отечественной и зарубежной марксистской литературе уже многие десятилетия существует традиция изучения античного общества, его экономики, культуры и идеологии, приходится тем не менее согласиться с оценкой известного историка античной общественной мысли Р. Мюллера, согласно которому «анализ социально-утопической мысли в античности на основе исторического материализма находится еще в самом начале и до сих пор применялся только по отношению к отдельным ее периодам»[2].

Действительно, пока еще не появились работы, сколько-нибудь полно освещающие генезис и основные этапы эволюции утопической мысли в Древней Греции и Риме на основе марксистского метода. Первой попыткой систематического применения данного метода к анализу античных утопий можно считать работу К. Каутского «Предшественники новейшего социализма»[3]. Будучи составной частью серии трудов, подготовленных идеологами немецкой (и международной) социал-демократии под общим названием

---

[1] *Crossman R.H.C.* Plato Today. London, 1959; *Mumford L.* The Myth of the Machine: The Pentagon of Power. N. Y., 1970; *Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. London, 1952.

[2] *Müller R.* Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin, 1983. S. 4.

[3] *Каутский К.* Предшественники новейшего социализма. 4-е изд. / Под ред. И. Степанова. Т. 1. М., 1924.

«История социализма в отдельных очерках», эта книга не только «стала на долгое время распространенным пособием, откуда черпали факты — а с ними зачастую и концепции — многие советские историки 20–30-х годов»[1], но и продолжает «в той или иной форме влиять и на отдельные высказывания современных советских исследователей»[2].

Книга Каутского отмечена некоторым схематизмом, во многом обусловленного абстрактным представлением автора о коммунизме как коренном свойстве «природы человека», социальной основе «большинства народов земного шара» с момента возникновения человечества[3].

В целом сформулированная в работе Каутского концепция служила, конечно, весьма шаткой основой для выполнения такой важной задачи, как критика буржуазных фальсификаций истории античной общественной мысли, задачи, вставшей перед советскими исследователями в 20–30-е годы[4].

И хотя многие из теоретических положений, выдвинутых Каутским при исследовании социально-утопических учений, отвергнуты советской наукой, анализ распространенных в античности идей об общности имущества в качестве «элементов социализма» в древнем мире сохраняет пока довольно прочные позиции. Об этом свидетельствуют многие из современных справочных изданий. «В Европе, — отмечается, например, в статье Н.Е. Застенкера в «Философской энциклопедии», — важнейшие элементы утопического социализма сложились в античной Греции и Риме: легенда о «золотом веке» (общинно-родовых отношениях, не знавших неравенства, эксплуатации и собственности) и ее многочисленные рационалистические переработки утопистами прошлого; дискуссии древнегреческих мыслителей вокруг проблем имущественного неравенства и «естественного состояния» общества; легендарные уравнительные реформы в Спарте и платоновская утопия кастового

---

[1] *Штекли А.Э.* Энгельс и издание «Истории социализма в отдельных очерках» (1895) // История социалистических учений / Под ред. А.А. Искендерова. М., 1981. С. 61.

[2] *Штекли А.Э.* К спорам о месте «Утопии» в истории социализма // Томас Мор. 1478–1978. Коммунистические идеалы и история культуры / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1981. С. 298.

[3] *Каутский К.* Предшественники новейшего социализма. С. 5; подробнее см: *Ильин В.Н.* О средневековом «социализме» (К критике концепции К. Каутского) // История социалистических учений / Под ред. Л.С. Чиколини. М., 1986. С. 231–232.

[4] *Волгин В.П.* Очерки истории социалистических идей: С древности до конца XVIII в. М., 1975. С. 9–81, 249–260, 279–285.

рабовладельческого коммунизма, сочетавшаяся с критикой частной собственности, а также критика этой утопии Аристотелем»[1].

Даже если перечисленные в этой статье элементы «античного социализма» и не исчерпывают всего богатства утопических идей данного периода, невыясненными остаются, однако, следующие принципиальные вопросы: насколько эти «элементы» соотносятся с определениями утопического социализма и коммунизма, даваемыми в научной литературе, и, наконец, каковы те критерии, в соответствии с которыми античная утопия может рассматриваться в плане генезиса социалистической идеологии?

Следует отметить, что вплоть до 70-х годов подобные вопросы вообще редко ставились учеными. Между тем, на наш взгляд, уже давно назрела постановка и других не менее важных вопросов. Например, можно ли ограничиваться рассмотрением античных утопических идей исключительно в рамках истории социалистической мысли, равно как и истории политико-правовых учений? Не обедняется ли анализ античного утопизма вследствие того, что он оказывается изначально подчиненным исходным принципам и методам, характерным для конкретных научных дисциплин, понятийный аппарат которых вырабатывался в основном на изучении идей и учений, находящихся за пределами античной эпохи?

Гораздо более плодотворным, соответствующим принципу историзма, является, с нашей точки зрения, исследование древних утопических идей и проектов в контексте всей античной общественной мысли. При этом, разумеется, нельзя игнорировать ни позитивных результатов анализа природы утопического сознания, достигнутых «социологией утопии», ни многочисленных верных наблюдений, сделанных представителями других общественных наук — философии, социальной психологии, политэкономии, этики и эстетики, историками политических учений, архитектуры и градостроительства и т.д. Уровень, достигнутый этими науками, в значительной мере облегчает задачи исследователя античных утопий. Во всяком случае, он уже не будет «первопроходцем», как это было еще в конце XIX в.[2], даже если вопросы, разработанные в рамках конкретных дисциплин, нуждаются подчас в качественно новой трактовке.

Сформулированные выше задачи позволяют наметить общие контуры предлагаемого читателю исследования. Как уже видно

[1] *Застенкер Н.Е.* Утопический социализм // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 292.

[2] *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма. С. 3.

из заглавия данной книги, автор отнюдь не претендует на всестороннее освещение всех без исключения аспектов развития более чем тысячелетней античной утопической традиции. Ограниченный объем книги побуждает избрать путь комбинированного анализа исторических и теоретических вопросов, с тем чтобы конечным его результатом стало выявление закономерностей генезиса, основных этапов эволюции утопических идей в древнем мире, раскрытие особенностей их идеологических функций, соотношения с другими формами общественного сознания.

Подобный комплексный подход, естественно, не может не наложить отпечатка и на структуру книги. Многие принципиальные теоретические положения нашего исследования сформулированы уже во вводной главе и, таким образом, имеют итоговый характер. Конечно, большинство определений может быть раскрыто только в ходе анализа конкретного материала; впрочем, и здесь оказались необходимыми известные ограничения. Хотя в работе рассматриваются уже не раз привлекавшие внимание ученых памятники утопической мысли, следует иметь в виду, что их сопоставление требует постоянного обращения к свидетельствам античных авторов для подтверждения тех или иных моментов интерпретации основных первоисточников. Такой метод «нюансирования», связанный в том числе и с задачей филологической критики античных источников, немыслим без обращения к специальной литературе, подробный анализ которой не укладывается в рамки данной работы.

Учитывая все вышесказанное, а также богатство исследований, посвященных отдельным античным писателям, автор счел необходимым взять в качестве непосредственного объекта для дискуссии лишь те работы, обсуждение которых отвечает общему замыслу данной книги. Так, в отдельном параграфе рассматриваются утопические идеи Древнего Востока. Это было сделано не столько для подтверждения бесспорного в целом положения, согласно которому сам феномен социального утопизма появляется в период разложения первобытнообщинного строя и складывания раннегосударственных структур, сколько для характеристики типологической близости многих утопических идей античности к древним ближневосточным, с одной стороны, и выявления уникальности рационалистической утопической традиции, возникшей в Древней Греции в эпоху культурного переворота, — с другой. Этот контраст становится тем ярче, чем больше современной наукой вскрывается существенное воздействие ближневосточной цивилизации на раз-

витие греческого общества и его культуры[1], требующее изучения истории Греции как части истории Ближнего Востока[2].

За рамками нашего исследования оказалась история утопической мысли Древнего Рима. Причина состоит не в том, что мы разделяем категорические суждения о полной противоположности «римского духа» всякому утопизму[3] или же об отсутствии в римской утопии какой бы то ни было новизны по сравнению с греческой[4] и т.д., но исключительно в ограниченном объеме нашей книги. Круг затрагиваемых в ней вопросов и без того оказался слишком широким. Автор полностью отдает себе отчет в том, что каждый из этих вопросов мог бы стать предметом для отдельного обстоятельного исследования. Но даже такого рода анализ общих проблем, встающих перед современными учеными, является, на наш взгляд, необходимым звеном в цепи той многогранной работы, которая завершится лишь в результате совместных усилий специалистов из разных областей гуманитарной науки.

---

[1] Сравнительный анализ античной и древневосточной утопической мысли носит у нас ограниченный характер и касается только тех идей, взаимосвязь и взаимовлияние которых могут быть подтверждены имеющимися в нашем распоряжении источниками. В этом плане выдвигаемую некоторыми исследователями гипотезу о возможности индийских влияний на греческих мыслителей классического периода (см.: *Schroeder L*. Pythagoras und die Indies: Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagorisches Lehren. Leipzig, 1884; *Шейнман-Топштейн С.Я*. Платон и ведийская философия. М., 1978) мы не принимаем во внимание ввиду ее пока чисто умозрительного характера. Вместе с тем нельзя отрицать значение самой постановки вопроса о параллелях между античной утопической мыслью и утопическими идеями, возникшими в Древней Индии и Китае (см., напр.: *Застенкер Н.Е*. История социалистической мысли. М., 1985. Гл. 3; *Чанышев А.Н*. Эгейская предфилософия. М., 1970. С. 4–5; Китайские социальные утопии / Под ред. Л.П. Делюсина, Л.Н. Бороха. М., 1987).

[2] *Томсон Дж*. Исследования по истории древнегреческого общества: В 2 т. Т. 1. Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 11; см. также: *Vernant J.-P*. The Origins of Greek Thought. London, 1982. P. 15.

[3] *Trousson R*. Voyages aux pays de nulle part: Histoire litteraire de la pensee utopique. Bruxelles, 1975. P. 43; *Manuel F.E., Manuel F.P*. Utopian Thought in the Western World. Cambridge (Mass.), 1979. P. 64.

[4] *Doren A*. „Wunschräume und Wunschzeiten“ // Vorträge der Bibliothek Warburg. 1924–1925. Leipzig; Berlin, 1927. S. 193; ср.: *Пёльман Р*. История античного коммунизма и социализма. С. 517 и сл.

ГЛАВА I (ВВОДНАЯ). Понятие «утопия» и античная общественная мысль

Даже при самом первом приближении к проблеме содержания понятия «утопия» мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией. Огромное количество существующих интерпретаций данного понятия как бы спонтанно порождает необходимость появления новых, почти не оставляя надежды на достижение единства в научном мире. У современного исследователя мнение о том, что в основе противоречивых оценок утопии лежит изначально двойственный смысл, вложенный в этот термин его творцом Т. Мором, может вызвать в лучшем случае скептическую улыбку. Ведь многих социологов и литературоведов уже давно не удовлетворяет «двойное прочтение», возможно, нарочитой игры греческих слов, созданной Мором при их передаче в латинской транскрипции — «несуществующая страна» (ou-topia) или «благословенная страна» (eu-topia). Эта неудовлетворенность выражается, в частности, в усилении многозначности этого понятия, во введении все новых словообразований. Так появились «какотопия», «антиутопия», по смыслу противоположные утопии; «энтопия», характеризующая реализованный идеальный проект; «контратопия» — выбор наилучшего из двух воображаемых обществ; «дистопия», употребляемая в смысле либо аналогичном антиутопии, либо как образ государственной организации, демонстрирующий крах любых утопических иллюзий, и т.д.[1]

Указанные понятия, созданные главным образом для характеристики утопических произведений XX в., играют важную конституирующую роль в «социологии утопии» и постоянно проецируются на предшествующую историю утопической мысли. Подобная тенденция, вызывая потребность в новых толкованиях понятия «утопия», нередко порождает у исследователей негативное отношение к каким бы то ни было дефинициям. «Нет ничего удивительного в том, — писал нидерландский социолог Ф. Полак, — что многие авторы просто проходили мимо определений или потому, что они считали невозможным свести многообразие предлагаемого им ма-

[1] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 2. Leiden; N. Y., 1961. P 15, 21–22, 28; *Doxiadis C.A.* Between Dystopia and Utopia. London, 1966. P. 24–25; см. также: Статья «Утопия» // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 710–711.

териала к однозначной формуле, или по совсем иной причине — они рассматривали определение как самоочевидное. Другие просто предпочитали описывать основные характеристики утопии вместо попытки дать широкое, но бессодержательное или же краткое, но смутное определение»[1].

Но такой декларативный отказ от определений общего характера часто весьма искусствен по своему происхождению. Излишняя драматизация возникающих противоречий, как правило, используется для модернизаторских трактовок содержания понятия «утопия» или же просто в утилитарных целях, для закрепления за ним условного значения, наиболее подходящего для построений того или иного автора[2]. Однако независимо от возросшего числа словообразований, общеупотребительный смысл понятия «утопия» остается достаточно ясным и полностью сохраняет свое значение как описание вымышленной страны, образец совершенного государственного и общественного устройства, противопоставленного действительности в целях социальной критики и обоснования идеала счастливой жизни[3].

Вместе с тем, если бы анализ утопии ограничивался исключительно сферой художественной фантазии или же описаниями умозрительных проектов, он не порождал бы столько трудностей теоретического и методологического характера. Главные проблемы возникают, как только этот анализ «переносится» из литературной сферы в социологическую. Речь идет не о социологической интерпретации различных произведений, но об оценке утопической мысли в ее совокупности, прежде всего о характере утопизма как специфического типа общественного сознания, его исторических и психологических корнях, идеологических и вообще мировоззренческих функциях. А они многообразны. Ведь «утопическое сознание, как и любой другой тип сознания, «говорит» на многих «языках» — на «языке» искусства, науки, философии, религии — словом, на «языках» культуры, каждый из которых имеет свои особенности, детерминированные как спецификой находящегося в поле зрения объекта сознания, так и традиционно сложивши-

---

[1] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. Leiden; N. Y., 1961. P. 380–381. О многообразии подходов к определению утопии см.: *Manuel F.E.* Utopias and Utopian Thought. Boston; Cambridge, 1969; Utopia: Begriff und Phänomen des Utopischen / Hrsg. von A. Neusüss. Neuwied; Berlin, 1968.

[2] *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975. P. 7–8.

[3] Некоторые методологические принципы определения понятия «утопия» прекрасно сформулированы Д. Герцлером (*Hertzler J.O.* The History of Utopian Thought. N.Y., 1922. P. 257–267).

мися в данной сфере культуры приемами творчества»[1]. Принцип «полифункциональности» утопизма сохраняет фундаментальное значение и для древнего мира. Уже в сравнительно ранние исторические периоды человеческой истории отношение утопии к различным формам общественного сознания предстает в довольно сложном виде. Возникнув вместе с цивилизацией как реакция на углубляющиеся социальные антагонизмы, утопизм становится неотъемлемым элементом сознания различных слоев древнего общества. В условиях преобладания религиозного сознания он первоначально обнаруживает себя в мифах и фольклоре, в эсхатологически окрашенных картинах грядущего и, наконец, играет важную роль в социальных движениях, в формировании их идеологии, а также в программах ряда древних реформаторов.

Вот почему утопизм как определенный тип индивидуального и общественного настроения и сознания, отрицающего или мистифицирующего действительность во имя иллюзорного, абстрактного идеала, не может функционировать вне связи с идеологическими течениями той или иной эпохи, с общественной психологией[2].

Проблема взаимодействия утопии н идеологии в современной западной литературе до сих пор наталкивается на известные трудности, с одной стороны, вследствие изначально противоречивой постановки данной проблемы К. Маннгеймом, книга которого «Идеология и утопия» оказала большое влияние на формирование «социологии утопии» во второй половине XX в., а с другой — из-за многочисленных и далеко не однозначных интерпретаций самого понятия «идеология». Противопоставление утопии и идеологии как феноменов сознания, имеющих, с точки зрения Маннгейма, абсолютно разные социальные функции, исходило прежде всего из широко распространенного взгляда на идеологию как «ложное» апологетическое сознание, играющее по отношению к «наличному бытию» роль стабилизирующего охранительного фактора[3].

---

[1] *Баталов Э.Я.* Современное капиталистическое общество и утопическое сознание // Вопросы философии. 1973. № 10. С. 84; см. также: *Свентоховский А.* История утопий. М., 1910. С. 5–6.

[2] Представление об утопизме как особом функциональном состоянии индивидуального и общественного сознания всесторонне обосновывается И.Н. Неманом (см.: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли / Под ред. Б.В. Богданова. М., 1977. С. 93–112).

[3] См., напр.: *Jaspers K.* Von Ursprung und Ziel der Geschichte. 3 Aufl. München, 1952. S. 169. О трактовке понятий «идеология» и «идеологи» в работах К. Маркса и Ф. Энгельса см.: Статья «Идеология» // Философский энциклопедический словарь. С. 199–200.

Определяя утопическую мысль как «трансцендентную по отношению к действительности» ориентацию, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей[1], Маннгейм, кроме того, стремился разрушить ставшее не менее традиционным представление об утопии как фантазии, которую невозможно реализовать на практике[2]. Но, оставив традиционное понимание утопии в рамках своей концепции без внимания, немецкий социолог отчасти оперирует им в анализе идеологии (последняя также рассматривается как «трансцендентное» по отношению к бытию сознание)[3]. Таким образом, Маннгейм оказался вынужденным в дальнейшем говорить о невозможности в принципе заранее предвидеть, какую идею «следует рассматривать в качестве истинной (т.е. реализуемой также в будущем) утопии восстающих классов», и какую — «в качестве чистой идеологии господствующих (но также и восстающих) классов»[4]. Социологический анализ идеологии и утопии в области исключительно исторической ретроспекции весьма наглядно показывает несостоятельность предложенной Маннгеймом схемы.

Гораздо более плодотворной в книге немецкого социолога была постановка вопроса о соотнесении утопических проектов, созданных отдельными мыслителями, с настроениями и сознанием широких социальных слоев. «…Если на первый взгляд, — писал Маннгейм, — утопию какого-либо социального слоя создает изолированный индивид, то в конечном итоге оказывается, что ее можно с полным правом отнести к тому слою, чьи коллективные импульсы были конформны идеям этого индивида»[5]. Однако ценность предложенного Маннгеймом решения вопроса о роли индивидуального и общественного факторов в формировании утопического сознания во многом снижалась исходным замыслом книги, в соответствии с которым утопизм рано или поздно должен стать достоянием преобразующих действительность массовых движений. В результате такого телеологического подхода утопия оказалась фатально соединенной с политическим действием. Поэтому неудивительно, что «оргиастический хилиазм анабаптистов» стал первым достойным внимания свидетельством утопического сознания, и за пределами исследования оказались не только утопическая традиция эпохи

[1] *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. S. 169; ср.: S. 173.
[2] Ibid. S. 169–170, 174–175.
[3] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 13.
[4] *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. S. 182; ср.: S. 178–179, 183.
[5] Ibid. S. 186; см. также: S. 184–185.

греческой классики, но и хилиастические идеи раннего христианства. Более того, и рационалистические проекты античности, и утопии Ренессанса превратились в «идеологические конструкции», поскольку, с точки зрения Маннгейма, «они были скорее дополнительными красками в картине действительности, чем противодействующими ей, разрушающими данное бытие утопиями»[1].

В целом безуспешной оказалась попытка преодолеть противоречия концепции К. Маннгейма, предпринятая немецким философом Э. Блохом в книге «Свобода и порядок. Очерк социальных утопий». Вводимое им различие между «абстрактной» и «становящейся конкретной» утопиями, которым соответствуют «утопическое» сознание, стремящееся улучшить общественные отношения «непосредственно из головы», и «утопистическое» сознание, предлагающее для такого улучшения «также и наружный строительный материал»[2], по-прежнему основывалось на принципе потенциальной реализации утопии в будущем[3]. К абсолютизации данного принципа как Блоха, так к Маннгейма подталкивала скрытая (а нередко и явная) полемика с марксизмом. Вот почему построения обоих авторов с самого начала носили довольно резкий отпечаток догматизма[4].

Однако анализ утопических произведений показывает, что ни принцип реализации, ни, наоборот, мысль о невозможности осуществления идеального замысла на практике в силу своей субъективности не могут стать критериями для разработки научной социологической концепции утопизма (ни тем более основой для классификации утопий). Равным образом и «трансцендентность» утопического сознания на любом его уровне не является главным конституирующим признаком утопии. По справедливому замечанию Э.Я. Баталова, «суть дела … не в самом факте «несоответствия» (утопической мысли реальной действительности. — *В.Г.*), а в его природе. Только специфика природы «несоответствия» и трансцендентности данного типа сознания (раскрывающаяся

[1] *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. S. 183; см. также: S. 191 ff.

[2] *Bloch E.* Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien. Hamburg, 1969. S. 239–240. Гораздо раньше к сходной классификации пришел Д. Герцлер, определявший утопизм как концепцию «социального улучшения либо при помощи самих идей и идеалов, либо воплощенную в определенных носителях социального изменения» (*Hertzler J.O.* The History of Utopian Thought. P. 2–3).

[3] *Bloch E.* Freiheit und Ordnung… S. 177–178; *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main, 1959. S. 9.

[4] См., например, попытку Э. Блоха рассматривать марксизм как «вершину» утопического сознания (*Bloch E.* Freiheit und Ordnung… S. 180).

в способе продуцирования) позволяет выявить и зафиксировать его качественную определенность»[1].

Специфика утопизма заключается не в его противопоставлении идеологии (говорить об этом можно только в сравнении утопии с научной идеологией, т.е. с марксизмом), но в той роли, которую он играет в общественном сознании. Социальный утопизм, как и идеология, может рассматриваться как проявление «специализированного общественного сознания» в отличие от «массового сознания», т.е. общественной психологии[2]. В этом плане он выступает как специфическая форма идеологии, «фокусируя» философские, политико-правовые, экономические, этические и другие взгляды в направлении разработки радикально отличного от действительности, противостоящего ей общественного идеала.

Вместе с тем социальный утопизм может рассматриваться и как элемент (массового сознания, как своеобразная «надстройка» над общественной психологией, формируя уже на самых ранних этапах развития цивилизации основу такого феномена, как «народная утопия». Если «идеологические концепции, выступая в форме специализированного сознания, первоначально являются, как правило, достоянием немногих»[3], то для социального утопизма в историческом плане характерен путь развития от спонтанного распространения в широких слоях общества различного рода утопических настроений к своей высшей стадии — индивидуально окрашенным литературным утопиям.

Разумеется, функции утопического сознания можно исследовать и выводить в отрыве от «массового субстрата», опираясь только на анализ собственно утопических произведений. Но, на наш взгляд, было бы большой ошибкой рассматривать эти функции исключительно в качестве «законов жанра». А такой подход, заметим, имеет очень широкое распространение, порождая целый ряд противоречивых суждений, касающихся прежде всего вопросов типологизации социального утопизма и классификации самих утопических сочинений. Так, например, бельгийский исследователь Р. Труссон в обширном труде «Путешествия в страну Нигдею. Литературная история утопической мысли» выражает крайне отрицательное отношение к самому понятию «утопическое сознание»[4]. В качестве

---

[1] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. С. 22.

[2] *Уледов А.К.* Актуальные проблемы социальной психологии. М., 1981. С. 60.

[3] Там же. С. 61.

[4] *Trousson R.* Voyages aux pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique. P. 9. Ср.: *Ruyer R.* L'Utopie et les Utopies. Paris, 1950. P. 9, 37; *Шестаков В.П.*

решающего им выдвигается следующий довод: было бы абсурдным предполагать существование утопистов, которые не были бы вместе с тем авторами утопий[1].

Но именно подобный довод и обнаруживает слабость позиции Труссона. Отстаивая приоритет литературного жанра как якобы единственного, способного претендовать на выражение полноты содержания утопий, бельгийский ученый проходит мимо многократно уже отмеченного в истории литературы явления, когда в условиях достаточно широкого распространения этого жанра он используется писателями (отнюдь не утопистами по своему умонастроению) как художественный прием в целях более образного, наглядного выражения той или иной идеи. Иными словами, можно создавать утопии и не будучи утопистом[2].

Еще большие противоречия свойственны концепции Ф. Полака, также во многом основанной на абсолютизации литературной формы утопии. Наиболее ярко эти противоречия проявляются в противопоставлении исследователем утопии и политики. Объявляя их «смертельными врагами», считая специфически-политические черты утопии, присущие описаниям идеального государственного устройства, «аномальными» и находящимися на периферии утопической мысли, Полак буквально восстает против защищаемого многими учеными положения о статичности и антипрогрессивном характере многих утопических проектов. По его мнению, истинные черты утопии — это социальный критицизм и «систематическая реконструкция», благодаря которым она становится символом исторической веры в вечность гармонического мироустройства, направленной «через головы соотечественников писателя ко всему миру, не только к его современникам в каждой стране, но и к человечеству будущего…»[3].

В качестве конечного вывода Полак постулирует существование «непроходимой пропасти» «не только между утопической иде-

Понятие утопии и современные концепции утопического // Вопросы философии. 1972. № 8. С. 15.

[1] *Trousson R.* Voyages… P. 15.

[2] В качестве примера такого подхода для античной эпохи можно рассматривать «Священную запись» Эвгемера. В современной литературной традиции подобный прием широко применяется в квазиутопических романах типа «На белом камне» А. Франса, во многих произведениях Г. Уэллса, а также в сочинениях, принадлежащих к жанру научной фантастики (подробнее об этом см.: *Кагарлицкий Ю.* Что такое фантастика? М., 1974. С. 286; Русская литературная утопия / Под ред. В.П. Шестакова. М., 1986. С. 10–11).

[3] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 389, 386–388.

ей и политикой» в целом, но и между утопией и политикой социальных реформ[1]. Не случайно поэтому Платон предстает в книге Полака истинным утопистом только при описании древних Афин и Атлантиды, но не в проектах «Государства» и «Законов», не в «Политике»[2]. Увлеченный собственной патетикой, исследователь не замечает теснейшей взаимосвязи всех без исключения платоновских «утопических диалогов» и напрасно стремится опровергнуть тот очевидный факт, что и проекты афинского мыслителя, и в известном смысле утопии Т. Мора и Т. Кампанеллы были «зеркалом для монархов», т.е. картиной такого устройства, которое могло бы послужить примером для современных им правителей, заставить последних задуматься об улучшении существующих порядков при помощи политических реформ[3].

Во все эпохи утопического творчества насыщенность литературной традиции политической проблематикой проявлялась и в широком распространении жанра «государственного романа», в котором проект идеального общественного устройства вставлялся в рамку экзотического рассказа о путешествии в неведомые страны. Социально-политическая тенденция в истории утопий вплоть до XX в. была преобладающей и хорошо осознавалась как самими утопистами, так и читателями их произведений. Научный анализ утопической мысли не может поэтому основываться ни на противопоставлении утопии политике, ни на их абсолютном отождествлении, ни на игнорировании специфического характера трансформации отношений действительности в идеальных построениях.

Прежде чем перейти непосредственно к характеристике античной традиции, необходимо отметить глубокое типологическое единство развития и функционирования социального утопизма в классово-антагонистическом обществе, наглядным примером становления которого была история греческого и римского полисов. Предварительным условием изучения свойственных античности утопических идей будет, следовательно, выделение типологических уровней, характеризующих генезис, а также социальные и идеологические функции социальной утопии.

На наш взгляд, наиболее удачный анализ этих уровней был дан советским философом — исследователем утопической мысли

---

[1] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 425.

[2] На этом настаивает также Р. Труссон (*Trousson R.* Voyages… P. 19).

[3] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 425; ср., однако: P. 388–389; см. также: *Dooley P.* Leisure and Learning in Renaissance Utopias // Diogenes. 1987. Vol. 134. P. 25.

США Э.Я. Баталовым, использовавшим наряду с американским материалом ценные результаты, полученные специалистами в области изучения европейской утопии. Так, Э.Я. Баталов выделяет три таких уровня: 1) *литературная и социально-теоретическая утопия*, «создаваемая усилиями писателей, философов, проповедников, — словом, деятелей культуры»; 2) *народная утопия*, т.е. «представления масс, точнее говоря — трудящихся классов», о желаемом социальном «мире, их мечты и надежды — мудрые и наивные, глубокие и поверхностные — на создание здесь, на земле, иного, лучшего мира». Специфика данного типа утопий состоит в том, «что она создается… самим народом, т.е. непрофессионалами из трудящихся классов, имена которых остаются зачастую неизвестными» и воплощаются «в фольклоре, лозунгах и программах, стихийно рождающихся в повседневной жизни и особенно в процессе массовых движений…»; 3) *«официальная утопия»*, «под которой понимается совокупность социально-утопических идей, лозунгов, проектов, программ, провозглашаемых официальной инстанцией (в лице государства, партии…) в качестве национальных идеалов и целей…»[1].

Рассмотрение литературной и социально-теоретической утопии как первого типологического уровня вполне правомерно для периодов, когда данные типы утопического творчества при разнообразных связях с народной утопией тем не менее не ведут от нее своего *непосредственного* происхождения. Иное соотношение структурных уровней мы встречаем в Древней Греции, где можно наблюдать уникальный процесс возникновения теоретической утопии из народной наряду с формированием философии, художественной литературы, политической теории в эпоху культурного переворота, начавшегося в VIII в.[2]

Появление в V в. рационалистических проектов идеального общества знаменовало собой переход общественной мысли человечества на качественно новый этап, выражающийся в первой попытке теоретического осмысления природы социально-политических процессов, стремлении преодолеть негативные последствия развития цивилизации (с характерным для нее разделением общества на борющиеся сословия и группы — прямое следствие товарно-денежных отношений), опираясь не на помощь сверхъестественных сил, а на человеческий разум.

---

[1] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. С. 75, 76.

[2] Здесь и далее — до нашей эры.

Вместе с тем для античной общественной мысли на протяжении всех этапов ее исторического существования чрезвычайно характерна тесная взаимосвязь народной и литературной (в широком смысле этого слова) утопии. Разумеется, такую связь можно обнаружить в рамках практически любой культуры[1]. Но ни в одной из них «народный пунктир» не пронизывал столь глубоко даже такие теоретические проекты, которые на первый взгляд были ей глубоко противоположны, а иногда и враждебны.

Далее мы покажем, что основная причина этого феномена скрывается не столько в неполноте процесса секуляризации общественного сознания в древнем мире, сколько в особенностях полисной идеологии вообще. Но прежде необходимо определить основные черты первого пласта античной утопической мысли. Его ядро составляет чрезвычайно распространенный по всему земному шару миф (или легенда) о «золотом веке», т.е. совокупность представлений о счастливом существовании людей в далеком прошлом. Исключительное многообразие картин «золотого века» в мифологиях различных народов свидетельствует, во-первых, об общих социально-психологических механизмах их формирования, а во-вторых, о трудности систематизации этих народно-мифологических сюжетов, их приведения к какому-то общему знаменателю.

Характерно, что и античной эпохе свойственна та же двойственность взгляда на прошлое что и у наиболее отсталых народов. Поверью «о предках, живших лучше, чем теперешние люди, и наделенных особыми чудесными способностями»[2] противостоит изображение предков как беспомощных «недоделанных» существ (например, у аборигенов Австралии)[3]. Аналогичным образом в древнегреческой мифологии картине жизни людей «золотого века», столь ярко изображенной в поэме Гесиода «Труды и дни», противостоит, например, миф о Прометее, рисующий существование брошенных богами на произвол судьбы (и спасенных титаном) людей как жалкое и звероподобное.

Но проблема не исчерпывается одной лишь противоречивостью взгляда на прошлое. Уже в первобытную эпоху можно встретить зародышевую форму представления о будущем в образе счастливой жизни в потустороннем мире, куда «человек переносит не только

[1] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. С. 76.

[2] *Токарев С.А.* Золотой век // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / Под ред. С.А. Токарева. М., 1980. С. 471.

[3] Там же.

формы своей жизни», но и «свои интересы и идеалы»[1]. Так, например, собранный советским фольклористом В.Я. Проппом материал об описаниях счастливой жизни на том свете, в «стране мертвых» и т.п. указывает на столь же раннее происхождение мотива страны Кокейн, «молочных рек с кисельными берегами», Schlaraffenland, составляющих основу народной утопии[2], как и мотива посмертного воздаяния, легшего в основание эсхатологических мифов, хилиастических пророчеств о грядущем «тысячелетнем царстве». Эта дихотомия мысли (прошлое — будущее), обусловленная ее изначальной противоречивостью, связана, на наш взгляд, с особенностями формирования социального опыта человека на ранних стадиях развития, бессильного противостоять природным и общественным катаклизмам. В примитивных обществах «формирование представлений о будущем опиралось на наблюдения природных явлений и стихийных бедствий — пожара, бури, потопа, голода, — т.е. постепенно и в обыденной прогностике пробивала себе путь ориентация в будущее»[3]. Но эти же наблюдения, равно как и попытка найти средство избавления от постоянно возраставших (особенно с возникновением неравенства) тягот повседневной жизни в области религиозной фантазии, создавали предпосылку для парадоксального на первый взгляд совмещения идеализации прошлого (например, в библейской картине «земного рая»)[4] со стремлением вновь обрести «потерянный рай» в недалеком будущем.

У древних греков и римлян типологически близкий к картинам «земного рая» мотив, бытовавший в форме легенды о царстве Кроноса и Сатурна, рассказывавшей о том времени, когда люди были подобны богам и вели беззаботную жизнь, наслаждаясь дарами,

---

[1] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 290–291.

[2] Там же. С. 291. О фольклорных корнях и языковой символике этого мотива см.: *Мокиенко В.М.* Образы русской речи. Историко-этимологические и этнолингвистические этюды. Л., 1986. С. 214–218.

[3] *Ярская В.Н.* Научное предвидение. Саратов, 1980. С. 38–39.

[4] По-видимому, прав А. Дорен, рассматривавший «золотой век» — первоначальную форму утопической мысли — как следствие секуляризации более раннего мифа о блаженном местопребывании богов (*Doren A.* Wunschräume und Wunschzeiten // Vorträge der Bibliothek Warburg. 1924–1925. Leipzig; Berlin, 1927. S. 168 ff.). Гораздо более трудным является вопрос об отношении мотива «земного рая» к мифам и легендам о так называемых «мировых периодах», распространенным как у народов древнего Ближнего Востока, так и в общественной мысли древних греков и римлян (см.: *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen. Hildesheim (Spudasmata 16), 1967. S. 201 ff; *Schwabl H.* Weltalter // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung / Begonnen von G. Wissowa; hrsg. von W. Kroll. Supplementband XV. München, 1978. S. 738 ff.).

приносимыми природой, когда не существовало ни рабов, ни господ, был тесно связан с ежегодными ритуальными празднествами в честь этих богов — ирониями и сатурналиями[1]. Такие праздники, во время которых «господа и слуги менялись своими обязанностями, воцарялось безудержное веселье карнавального типа … рассматривались как воспоминания о веке изобилия, всеобщей свободы и равенства…»[2].

О народно-утопическом характере легенды о царстве Кроноса–Сатурна говорит не столько даже картина «перевернутых отношений» (получившая исключительно богатую разработку в древней аттической комедии[3]), сколько отношение к труду. Отсутствие необходимости трудиться — характерная черта утопии, роднящая «царство Кроноса» со страной Кокань эпохи средневековья и Ренессанса[4]. Эта черта возникает тогда, когда сам труд приобретает подневольный характер и свидетельствует не о стремлении к изменению социальных отношений, но скорее о негативном отношении к ценностям основанного на эксплуатации общества[5]. Как справедливо заметил А.И. Клибанов, «теоретическое содержание народной социальной утопии ограничено религиозной формой, но не сводится только к ней»[6].

---

[1] Vollmer's Wörterbuch der Mythologie aller Völker / Neu bearb. von Dr. W. Binder. Dritte Aufl. Neudruck der Originalsausgabe 1874. Leipzig, 1977. S. 406–407.

[2] *Штаерман Е.М.* Сатурн // Мифы народов мира. Т. 2. С. 417. О времени возникновения этих представлений см.: *Nilsson M.P.* Geschichte der griechschen Religion. Bd. 1. München, 1955. S. 510; *Bonner C.* Dionisiac Magic and the Greek Land of Cockaigne // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1910. Vol. 41. P. 175 sqq.

[3] *Zielinski Th.* Die Märchenkomödie in Athen. Petersburg, 1884; *Langerbeck H.* Die Vorstellung von Schlaraffenland in der alten attischen Komödie // Zeitschrift für Volkskunde. 1963. Bd. 59. S. 192–204; *Kenner H.* Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechischer-römischen Antike (Aus Forschung und Kunst 8). Klagenfurt, 1970. S. 69–82; *Richter D.* Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie. Köln, 1984. S. 17–24.

[4] *Мортон А.Л.* Английская утопия. М., 1956. С. 18–32; Les utopies à la Renaissanse. Bruxelles; Paris, 1963; *Levin H.* The Myth of Golden Age in the Renaissance. London, 1970; *Cioranescu A.* Utopie: Cocagne et Age d'Or // Diogenes. 1971. Vol. 75. P. 86–123.

[5] «Идеал Кукканьи, — пишет Л.С. Чиколини, — сытая, беспечная жизнь, без труда и усилий, без необходимости работать — по сути своей не только неосуществим на практике, но и антиобществен» (*Чиколини Л.С.* Социальная утопия в Италии. XVI — начало XVII в. М., 1980. С. 269; см. также: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 291).

[6] *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 3.

Приоритет социального содержания в становлении народно-утопических легенд подтверждается также их поразительной структурной устойчивостью в различных культурах. Так, исследователь русской народной утопии К.В. Чистов выделяет три ее основных типа: *легенда о «золотом веке»* (социально-утопические идеи проецируются в идеализируемое прошлое); *легенда о «далеких странах»* (для которой характерна проекция утопических идей за пределы известного людям географического пространства); и, наконец, *легенда об «избавителях»*, представляющая собой «своеобразную форму политически активного утопизма»[1] и, в отличие от двух первых, связывающая надежду на изменение общественных порядков с каким-либо богом, «культурным героем», идеализируемым первопредком, популярным в народе правителем и т.д.[2]

На основе анализа многочисленных социально-утопических легенд, бытовавших в русском фольклоре, К.В. Чистов делает принципиально важный, на наш взгляд, вывод об их «трехмерности». «Сюжеты социально-утопических легенд, — подчеркивает исследователь, — развиваются, как правило, в трех хронологических измерениях. В каждой легенде есть часть, повествующая о прошлом. Она имеет объяснительный, этиологический характер и играет подчиненную роль по отношению к двум другим составным частям (как «избавитель» спасся от опасности, кто и каким образом хотел его погубить, как возникла «далекая земля» и т.д.), одна из которых содержит сообщение о существовании «избавителя» или «далекой земли» в настоящем, а вторая включает мотивы, связанные с предсказанием будущих событий»[3]. Таким образом, уникальность народной утопии состоит в том, что возникающие в ней «социально-утопические легенды отличаются от других фольклорных произведений … более широким характером политического и социального идеала и утверждения возможности его обретения в настоящем и ближайшем будущем»[4].

Правильность выводов К.В. Чистова вполне подтверждается и античным материалом. Так, элементы социально-утопических легенд, обнаруживающиеся уже в гомеровском эпосе, становятся явными в мифе о «пяти поколениях» у Гесиода, в римских леген-

---

[1] *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 16.

[2] Там же. С. 15–16; см. также: *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: Очерк теории. Л., 1986. С. 209–219.

[3] *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 335–336.

[4] Там же. С. 328.

дах о «чудесном спасении» и бегстве Сатурна в Италию, а также в мессианских мифах раннего христианства. Что касается последних, то они составляли ядро милленаристских (хилиастических) движений, достигших особенно большого размаха в период упадка и гибели Римской империи.

В конечном счете народную утопию можно рассматривать в плане актуализации легенды о «золотом веке». Если в рассказах о путешествиях в далекие страны (также широко представленных в античной литературе) как бы открывается возможность достичь счастливой жизни в настоящем[1], то в мессианских идеях «золотой век» находится в ближайшем будущем и, следовательно, возникает надежда на обретение «потерянного рая». Нетрудно заметить, что эсхатологическая картина райского блаженства является также проекцией в будущее мотивов «перевернутых отношений», отразившихся, например, в ритуальных празднествах в честь Кроноса — Сатурна[2].

Таким образом, народно-утопическая мысль движется как бы по кругу: представления о «золотом веке» в далеком прошлом могут под влиянием тех или иных причин приобретать черты настоящего (в виде проекции на какое-либо «чудесное пространство»), перемещаться в будущее в форме эсхатологического ожидания возобновления идеального состояния и, наконец, снова отодвигаться в прошлое, сталкиваясь с неосуществимостью утопических надежд.

Во всяком случае, нет ничего более далекого от понимания природы утопического сознания, чем гипотеза А. Дорена о противоположности утопии и эсхатологии. Ограничивая утопию понятием «желаемое пространство» (Wunschraum) с характерной для него «приближенностью к миру» (Weltnähe), Дорен противопоставляет ее «желаемому времени» (Wunschzeit), «запредельному по отношению к миру» (Weltferne) — свойство, присущее, по его мнению, эсхатологии[3].

С нашей точки зрения, всякая попытка догматически противопоставлять временные и пространственные аспекты утопического сознания не только противоречит элементарным законам человече-

---

[1] О соединении мотива фиктивного путешествия с картиной «золотого века» см.: *Richter D*. Die Reise nach Schlaraffenland // Neue Horizonte: Eine Reise durch Reisen / Hrsg. von K. Bergman und S. Ockenfuss. Reinbeck, 1984. S. 173–186.

[2] О связи мотива «золотого века» с эсхатологическими ожиданиями см.: *Benz E*. Das Recht auf Freiheit Oder die friedliche Beendigung das KIassenkampfes. Lafarg-Studien (Editio Alpha). Stuttgart, 1974. S. 91–108.

[3] *Doren A*. Wunschräume und Wunschzeiten. S. 158 ff.

ской психики[1], но и несовместима с разделяемым большинством исследователей фундаментальным принципом — «где бы утопист не помещал конструируемое им общество — в прошлом, настоящем или будущем, оно в любом случае представляло собой попытку заглянуть именно в будущее (сознавал это сам утопист или нет)»[2].

Следовательно, проекция идеала в будущее является не только исключительным свойством эсхатологии, но и коренным свойством утопизма вообще. Представление о наступлении в недалеком будущем «конца мира», как свидетельствуют не только письменные источники (начиная с Древнего Египта), но и приводимые этнографами примеры возникновения «милленаристских идей» в современных национально освободительных движениях[3], лишь в редких случаях ограничивается апокалиптическими предсказаниями всеобщей гибели и разрушения. Как правило, это представление является важнейшим средством именно актуализации мечты о «золотом веке», перенесения самого мифа из прошлого в будущее. Тем самым эсхатология приобретает утопические черты, становится формой утопического сознания[4]. При этом она, естественно, не может мыслиться вне пространственных характеристик, поскольку утопическое сознание всегда имеет пространственно-временные координаты, хотя их взаимодействие принимает подчас крайне произвольные причудливые формы.

[1] Отсутствие восприятия времени имеет место в психическом онтогенезе ребенка в процессе овладения языком на уровне допонятийного мышления (см.: *Ахундов М.Д.* Генезис представлений о пространстве и времени // Философские науки. 1976. № 4. С. 66; *Ярская В.Н.* Научное предвидение. С. 35). Специалисты отмечают, что появление в сознании темпорально-пространственных координат в конечном счете связано с восприятием движения, первичного по отношению к времени и пространству (см.: *Miller G.A.*, *Johnson-Laird Ph.N.* Language and Perception. Cambridge (Mass), 1976. P. 410–411; *Cockburn D.* The Problem of the Past // The Philosophical Quarterly. 1987. Vol. 46, No. 146. P. 74–76).

[2] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. С. 46; ср., однако: С. 23; см. также: *Бестужев-Лада И.В.* Окно в будущее. М., 1970. С. 16; *Лапицкий В.В.* О гносеологических основаниях утопических и футурологических доктрин // Актуальные проблемы исторического материализма / Отв. ред. В.П. Рожин. Л., 1981. С. 84–92; *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 383. Эта черта утопического сознания прекрасно описана М.М. Бахтиным в работе «Формы времени и хронотопа в романе» в рамках анализа вопроса о мифологическом и художественном отношении к будущему (*Бахтин М.М.* Вопросы литературы и этики. М., 1975. С. 299).

[3] *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. С. 226–236.

[4] *Tuveson E.L.* Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress. Berkeley; Los Angeles, 1949. P. VII–VIII.

Вот почему выдвигаемая как в зарубежной, так и в отечественной научной литературе идея о «пространственном мышлении» древних греков, в отличие от «временного мышления», свойственного «библейским народам», представляется столь же неприемлемой, как и предлагаемые А. Дореном дефиниции[1].

Несколько формальной, на наш взгляд, является и концепция Б. Гатца, противопоставляющего «антрополого-генеалогический» аспект восприятия греками мифа о «золотом веке» «политико-историческому» его восприятию в Древнем Риме[2]. Ведь подобно тому, как отсутствие термина «утопия» в греческой и римской лексике не может служить препятствием для исследования самого феномена утопического в античной культуре, так и тот факт, что понятие «золотой век» (aureum saeculum) и его эквиваленты появляются только в римской поэзии эпохи Августа, вовсе не лишает греческих легенд о «жизни при Кроносе» (ὁ ἐπί Κρόνου βίος)[3] политико-исторического звучания, которое достаточно отчетливо проявляется уже в самом начале истории Афин, например, в прославлении крестьянами Аттики правления Писистрата (Arist. Ath. Pol., 16, 7)[4].

Приведенные нами возражения против размежевания греческих и римских утопических идей, так сказать, в «онтологическом» аспекте вовсе не исключают постановки вопроса о различных формах их выражения в идеологии и литературе этих древних народов. Но поиск действительных причин различий греческих и римских (а также греческих и древнееврейских) утопических представлений лежит не в области «феноменологии культуры», а в конкретно-историческом исследовании важного вопроса — почему эсхатологические настроения, столь рельефно выраженные древнееврейскими

---

[1] См., напр.: *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 22–23. Подробный критический анализ этих представлений дается в статье Ф.Х. Кессиди (*Kessidis Th.* La dimension culturelle historique de la philosophie antique // La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique. Moscou, 1985. P. 270–306).

[2] *Gatz B.* Weltalter… S. 206.

[3] Подробнее см.: *Зелинский Ф.* Золотой век // Из жизни идей: научно-популярные статьи. Пг., 1916. С. 456–464; *Чернышев Ю.Г.* О возникновении понятия «золотой пек» // Проблемы политической истории античного общества / Под ред. Э.Д. Фролова. Л., 1985. С. 124–132. О терминах, которыми древние греки выражали представления о «золотом веке», см.: *Baldry H.C.* Who Invented the Golden Age? // Classical Quarterly. 1952. Vol. 46. P. 83–92.

[4] *Яйленко В.П.* Архаическая Греция // Античная Греция: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Е.С. Голубцовой. М., 1983. С. 182; см. также: *Ritook Z.* Aristoteles und die nachklassische Peisistratos-Tradition // Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Erster Band 1. Aristoteles und seine Schule. Berlin; N. Y., 1985. S. 436 ff.

пророками, оказались преобладающими и в римском общественном сознании в эпохи кризисов республики и империи, тогда как в Древней Греции подобные настроения оказались на периферии идеологии и общественной мысли?[1] Ведь в развитой своей форме и библейская эсхатология, и теоретическая утопия возникают в 1 тыс. до н.э., т.е. в период грандиозных сдвигов, затронувших практически все сферы общественной жизни. Анализ в этом направлении поможет объяснить также и особенности, свойственные литературной утопии и заставляющие некоторых ученых квалифицировать построенные в соответствии с геометрическими пропорциями проекты идеального общества как образец «пространственного мышления».

Трудности, встающие на пути решения всех указанных вопросов, связаны в основном с неоднозначностью взаимодействия литературной и народной утопии в античную (как, впрочем, и в любую другую) эпоху. С той же неоднозначностью мы сталкиваемся и при рассмотрении соотношения этих двух утопических пластов с «официальной утопией», являющейся типичным продуктом классового общества, существование которого поддерживается и обеспечивается в немалой степени и идеологической монополией господствующего эксплуататорского сословия или класса. Последняя, однако, невозможна без частичного включения в официальную идеологию в более или менее преобразованном виде мечтаний и устремлений широких народных масс (что, конечно, не означает стремление осуществить их на практике).

Вероятно, зачаточной формой «официальной утопии» является обрисованная В.Я. Проппом ситуация, когда народно-утопическими «представлениями об ином мире, как о стране осуществленных чаяний и желаний, овладевает сословие жрецов, утешая народ перспективой на награду за долготерпение в этом мире»[2].

Классическим примером «официальной утопии» можно считать имевшую совершенно отчетливую политическую направленность эксплуатацию «партией» Октавиана-Августа, стремившегося к соз-

---

[1] *Finley M.I.* Utopianism Ancient and Modern // Finley M.I. The Use and Abuse of History. N. Y., 1975. P. 182; *Muller H.J.* Freedom in the Ancient World. N. Y., 1964. P. 156.

[2] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 291–292. Из контекста видно, что исследователь берет в качестве примера Древний Египет (см., напр.: С. 292–295; см. также: *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. 4. Aufl. Berlin, 1980. (passim)).

данию автократического режима, эсхатологических и мессианских настроений римского плебса[1].

Вместе с тем в античном мире в условиях господства политеистической религии и отсутствия церковной иерархии, конечно, не могла возникнуть характерная для средневекового общества «официальная эсхатология»[2], ядром которой было учение о «страшном суде», ставшее важнейшим церковным догматом. В античном мире элементы «официальной утопии» (рождение которых теснейшим образом связано с идеологией эллинистических монархий и присущей ей тенденцией к обожествлению личности правителя) существовали преимущественно в специфически политическом варианте, проявляясь, например, в ставшем уже в эпоху ранней Римской империи почти безличным штампом сравнении правлений быстро сменявших друг друга императоров с «золотым веком».

Разумеется, в таком виде «официальная эсхатология» не могла успешно конкурировать с христианскими милленаристскими учениями. Но в первые века нашей эры, когда эти учения стали теснить традиционные языческие представления, практически уже была отодвинута на задний план и теоретическая утопия, возникшая в период расцвета Древней Греции.

По своей форме данная разновидность утопии (от которой, как уже отмечалось, ведет свое происхождение утопическая мысль Ренессанса и Просвещения) первоначально выступала как совокупность различных проектов идеального полиса. В связи с этим природа античного полиса заслуживает самого пристального внимания.

Распространенное в научной литературе определение полиса как города-государства (Stadtstaat, city-state) во многом способствовало закреплению в современной «социологии утопии» представления об античной рационалистической утопии как о разновидности «спекулятивного мифа», получающего выражение в «видении упорядоченного города и общества, над которым господствует город (city-dominated society)»[3].

---

[1] *Машкин Н.А.* Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики // Известия АН СССР. Серия история и философия. Т. III. 1946. № 5. С. 441 и сл.; *Чернышев Ю.Г.* О возникновении понятия «золотой век» С. 127; ср.: *Малинин В.А.* История русского утопического социализма. М., 1977. С. 6–7.

[2] Этот термин используется, например, в работах А.Я. Гуревича (см., напр.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 271–272).

[3] *Manuel F.* Preface to the Issue “Utopia” // Daedalus. Spring 1965. Vol. 94, No. 2. P. IV.

В наиболее полном виде аргументация в пользу такой точки зрения содержится в работах видного американского социолога Л. Мамфорда. Его концепция происхождения утопии определялась стремлением не ограничиваться «простым историческим объяснением» того факта, что «утопии от Платона до Беллами рассматривались преимущественно в рамках города»[1] (эта тенденция a limine связывается Мамфордом с преобладанием греческой утопической традиции), но поставить вопрос глубже, а именно — «почему города так часто становятся местом утопий?»[2].

Ответ на поставленный вопрос дается Мамфордом в свойственной ему парадоксальной манере. «Концепция утопии, — утверждает американский социолог, — является не эллинистической спекулятивной фантазией, а выводом из того исторического события, что на деле первой утопией был сам город»[3]. Возникнув в эпоху неолита, город по своей природе с самого начала был призван стать «политическим и религиозным центром», способным справляться с «огромным производительным изобилием неолитической культуры»[4]. Грандиозным порождением последней были, по Мамфорду, и древневосточные города, ставшие «посредствующим звеном между космическим порядком, открытым жрецами-астрономами, и унифицирующей деятельностью царской власти»[5].

Важнейшим признаком, свидетельствующим о функциональной роли города как «архетипа» утопии, американский социолог считает прежде всего закрепление в городских структурах так называемого «царского мифа». Возведение величественного храма внутри огороженного священного участка и сооружение самой городской стены отвечают стремлению включить подчиненные царю общины в рамки «сакрального целого» — города. Симметрия кварталов и ирригационных каналов, планировка домов и гробниц соответствуют «космическому порядку», установленному на земле царем — «богоподобным воплощением коллективной власти и общинной ответственности»[6].

---

[1] *Mumford L.* Utopia: The City and the Machine // Daedalus. Spring, 1965. P. 271.

[2] Ibid. P. 271.

[3] Ibid. P. 274.

[4] *Mumford L.* The City in History. Hammondsworth, 1966. P. 647; см. также: *Mumford L.* Concluding Adress // City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East / Ed. by C.H. Kraeling and R.M. Adams. Chicago, 1960.

[5] *Mumford L.* The City in History. P. 647.

[6] *Mumford L.* Utopia: The City and the Machine. P. 280–281, 282.

В свою очередь, осуществление царской властью своих функций невозможно без создания соответствующей «машины» — бюрократического аппарата, характеризуемого Мамфордом как «координированный утопический институт, необходимый для любой системы строгой регламентации в общине…»[1]

Прообраз большинства утопий представляется американскому социологу как воспроизведение в сознании утописта тоталитарной по своей природе структуры, восходящей к древневосточному городу с его неотъемлемыми атрибутами — бюрократической машиной, мелочной регламентацией общественной жизни, униформизмом, авторитаризмом, изоляционизмом, строжайшей специализацией трудовых функций, постоянной готовностью к войне и т.д.[2] Таким образом, город неизбежно «порождает» утопию, будучи одновременно и ее реализацией на практике и «последовательным отражением (after-image) в человеческом уме собственной «идеальной» формы»[3].

Подобная гипотеза, согласно Мамфорду, позволяет объяснить сходство многих черт древневосточной деспотии с утопическими конструкциями античности и нового времени. Так, например, сакрализация власти идеального правителя (царя), центральное положение храма, тенденция к симметризации и геометризации пространства, роль мифотворчества в системе идеологического воздействия на массы — все эти элементы объявляются американским социологом настолько же реальными, насколько и утопическими.

Разумеется, невозможно полностью отрицать внешнего сходства отдельных утопических проектов (вернее, отдельных черт проектов, например, Платона и Кампанеллы) с описанной Мамфордом структурой «утопического города». Ориенталистские тенденции вообще свойственны многим античным утопиям. Влияли они и на разработку некоторыми греческими политическими теоретиками концепции идеальной монархии. И все же, помимо откровенно произвольных гипотез, концепция Мамфорда оказывается несостоятельной прежде всего в своем главном пункте — в отождествлении античной утопии с идеальным городом. Постулировав подобное тождество, американский социолог оказался не в состоянии объяснить сформулированную им же самим проблему — почему «Государству» Платона «в высшей степени недостает конкретного

[1] *Mumford L*. Utopia: The City and t he Machine. P. 279.

[2] Ibid. P. 285; см также: *Mumford L*. The Myth of the Machine: The Pentagon of Power. N. Y., 1970. P. 210.

[3] *Mumford L*. Utopia: The City and the Machine. P. 279.

образа города, за исключением той предусмотрительной меры, что он (город. — *В.Г.*) должен быть ограничен в численном отношении для поддержания целостности и единства»[1].

Вероятно, чтобы разрешить поставленную проблему, Мамфорду следовало бы предварительно рассмотреть следующие вопросы — отождествляли ли сами греки государство и город, и если да, то каким образом данное отождествление отражалось в утопических произведениях?

Названные вопросы являются до сих пор остродискуссионными как в зарубежной, так и в отечественной литературе. Причем высказываемые суждения часто диаметрально противоположны. Например, если с точки зрения Г.А. Кошеленко, проекты Платона и Аристотеля необходимо рассматривать и «как памятники теории урбанизма», поскольку они «посвящены не только вопросам наилучшего социального и политического устройства, но и проблеме наиболее рациональной архитектурной организации городского пространства»[2], то по мнению Д.В. Панченко, «город в его архитектурной конкретности занимает место на периферии античной общественной мысли и даже утопической и близкой ей литературы»[3].

На наш взгляд, последняя точка зрения представляется более обоснованной. В самом деле, античная литература дает картину, во многом радикально отличную от ренессансного утопизма. Идеальный полис — это в первую очередь образ совершенного государства, а не города. Очевидно, причина этого скрывается в особенностях как полисной организации, так и античной общественной мысли в целом. В представлении древних греков полис ассоциировался прежде всего с определенным типом государства — объединением свободных граждан, противостоящих рабам и чужестранцам[4]. По Аристотелю, полис — это «сообщество свободных людей», принимающих участие в суде и народном собрании, обладающих правом занимать и исполнять государственные должности (Arist. Pol., III 4, 4; III 1, 5).

---

[1] *Mumford L.* Utopia: The City and the Machine. P. 272.

[2] *Кошеленко Г.А.* Градостроительная структура «идеального полиса» (по Платону и Аристотелю) // Вестник древней истории. 1975. № 1. С. 3; см. также: *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. London, 1982. P. 125.

[3] *Панченко Д.В.* Утопический город на исходе Ренессанса (Дони и Кампанелла) // Городская культура. Средневековье и начало нового времени / Под ред. В.И. Рутенбурга. Л., 1986. С. 75.

[4] *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 5 и сл.

Такое «внутреннее» противопоставление полноправных граждан неполноправным категориям населения дополнялось у политических теоретиков противопоставлением «внешним», поскольку большинство из них всегда подчеркивало исключительность полисной организации. По справедливому замечанию А.И. Зайцева, «полис как характерная форма совместной жизни эллинов, противопоставляемая племенам и царствам варваров, занимал центральное место уже в греческой классической политической теории, прежде всего в сочинениях Платона и Аристотеля»[1].

Хотя первоначально термином «полис», вероятно, обозначался укрепленный поселок (крепость) (об этом говорит, например, название афинского Акрополя), уже сравнительно рано возникает различие между политическим объединением — πόλις и населенным пунктом — ἄστυ[2], получившее классическое выражение в словах Фукидида: «Ведь государство — это люди, а не стены и не корабли» (VII 77, 7).

Вместе с тем распространенный среди исследователей взгляд относительно того, что античный город, возникая первоначально на базе земельной собственности и сельского хозяйства, в дальнейшем превращается в центр промышленного (ремесленного) производства, выделяясь из собственно аграрной сферы и таким образом противопоставляя себя деревне[3], до сих пор вызывает возражения. Так, например, В.Н. Андреев обосновывает положение, согласно которому «одной из особенностей греческого общества было отсутствие четкой границы между городом и деревней…», а также имело место их взаимопроникновение, и различия между ними «оказывались в значительной мере «стертыми»»[4]. Развитие этой точки зрения приводит некоторых ученых к сомнению в самой возможности употребления понятия «город» по отношению к раннему полису и даже к периоду его расцвета[5].

---

[1] *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 27–28.

[2] См., напр.: *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. Л., 1976. С. 66; История древнего мира: В 3 т. Т. 2 / Отв. ред. И.С. Свенцицкая. М., 1982. С. 75.

[3] *Musiolek P., Schindler W.* Klassisches Athen. Leipzig, 1980. S. 16; ср.: *Кошеленко Г.А.* Полис и проблемы развития экономики // Античная Греция. Т. 1. С. 232.

[4] *Андреев В.Н.* Аграрные отношения в Аттике в V–IV вв. до н.э. // Античная Греция. Т. 1. С. 275; см. также: с. 298, 315.

[5] См., напр.: *Андреев Ю.В.* Ранние формы урбанизации // Вестник древней истории. 1987. № 1. С. 6–7. В этой работе предлагается термин «протогород» для обозначения поселений, в которых преобладало крестьянское население (с. 9–10, 12); ср.: *Яйленко В.П.* Архаическая Греция. С. 187.

Конечно, каждое из приведенных мнений имеет вполне определенную опору в античных источниках. Но именно это и заставляет предполагать, что вопрос о соотношении города и деревни внутри полиса вообще не может быть решен однозначно. Вероятно, прав М. Финли, подчеркивающий сложность «полисной модели», поскольку «изолированная единица город–деревня существует только в примитивных обществах или в воображении утопических писателей»[1].

Так или иначе, при всем различии существующих точек зрения можно вполне определенно говорить, что в классический период город формировался внутри полиса[2] и, следовательно, о приоритете последнего над первым в эпоху, когда появляются рациональные утопические конструкции.

Проекты идеального полиса, созданные Фалеем Халкедонским, Гипподамом Милетским, Платоном и Аристотелем, не имеют аналогов в общественной мысли, предшествующей древнегреческой. Поэтому можно предположить, что в V–IV вв. создаются предпосылки для качественно новой формы утопического творчества, процесс возникновения которого является следствием размежевания между традиционными мифологическими представлениями и рациональным обоснованием обшей картины мира.

Попытка всеобъемлющего анализа генезиса рационального утопизма в мировом культурно-историческом контексте была предпринята К. Ясперсом. Характерно, что введенное им понятие «осевое время» (т.е. величайший переворот в мировоззрении людей, возникновение в ходе борьбы «логоса против мифа» нового типа личности, свободного индивидуума, впервые осмелившегося искать опору в самом себе) немецкий философ связывал с городской культурой I тыс. до н.э. (800–200 гг.). В существовавшем в данный период в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Греции множестве небольших городов-государств, отмечает К. Ясперс, «шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства»[3]. В таких социальных условиях «люди ощущают близость катастрофы, стремятся помочь пониманием, воспитанием, введением реформ… Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские

[1] *Finley M.I.* The Ancient Economy. Berkeley; Los Angeles, 1973. P. 125.

[2] *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. С. 17–22; *Он же*. Полис и проблемы развития экономики. С. 224, 237–238.

[3] *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 23.

идеи подчиняют себе деятельность людей. Философы переходят из государства в государство, выступают как советники и учителя, их презирают и вместе с тем ищут, они полемизируют и соревнуются друг с другом. В социологическом аспекте существует прямая аналогия между неудачами Конфуция при императорском дворе государства Вэй и Платона в Сиракузах, между школой Конфуция, где воспитывались будущие государственные деятели, и академией Платона, которая ставила перед собой ту же цель»[1].

Рисуя широкое историческое полотно, Ясперс проходит, однако, мимо глубоких и качественных особенностей, отличавших полисную государственность от древневосточной. В результате параллель между Платоном и Конфуцием имеет слишком внешний, абстрактный характер. В данном случае мы сталкиваемся с трудностью особого характера. Ведь отмечаемый учеными «удивительный параллелизм в развитии»[2] отдельных областей общественной мысли в цивилизациях I тыс. до н.э., первоначально развивавшихся без контактов друг с другом, вполне мог возникать и при глубоких различиях самих типов мировоззрений.

Специфика античного мировоззрения, безусловно, определяется характером культурного переворота, начавшегося в Древней Греции, как уже отмечалось, в VIII в. Так, в книге А.И. Зайцева «Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э.», во многом по-новому осветившей широкий круг аспектов «греческого чуда», особо выделяется (неоднократно уже обсуждавшийся в научной литературе) вывод, согласно которому «возникновение как специфических форм систематизированного знания науки и философии, художественной литературы, качественно отличной от фольклора и от долитературных форм письменной словесности, наконец, революция в области изобразительных искусств» в конечном счете связаны с полисной демократией[3].

Для понимания природы античной рациональной утопии не меньшее значение имеет не только этот бесспорный вывод, но и сам характер процесса зарождения полиса. Своеобразие данного процесса заключалось в том, что он был связан с серией стихийных «экспериментов» (растягивавшихся иногда на целые столетия), завершившихся созданием гражданской общины с характерной для

---

[1] *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 24.

[2] *Weil E.* What is a Breakthrough in History? // Daedalus. Spring 1975. Vol. 104. No. 2. P. 21.

[3] *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 3, 26.

нее «античной формой собственности» и непосредственным участием большинства граждан в решении государственных дел.

Рассматриваемому процессу была свойственна также крайняя неравномерность. В сложившихся к началу «архаической эпохи» (VIII в.) на развалинах микенской цивилизации раннегреческих полисах, в условиях господства родовой аристократии и возникновения ростовщичества стала углубляться имущественная дифференциация, принявшая, например, в Аттике к концу VII в. до н.э. такие размеры, что появилась вполне реальная «угроза превращения некогда свободных земледельцев в зависимых людей»[1]. Однако и здесь, и в других областях Греции такое развитие было остановлено рядовыми общинниками — демосом. И произошло это потому, что при всем росте политического могущества греческая аристократия, представлявшая собой родоплеменную верхушку, еще не превратилась в полностью замкнутую, противостоящую демосу корпорацию; она обладала довольно ограниченным политическим опытом, так как после гибели микенской монархии «весь курс политической грамоты и государственного строительства грекам пришлось осваивать практически заново»[2].

Вот почему линия эволюции в направлении создания бюрократического аппарата подавления, наподобие древневосточного, оказалась сравнительно безболезненно (в исторических масштабах, конечно) прерванной, и восторжествовала тенденция, определяемая рядом исследователей как реставрация «на новой основе норм жизни времен родового строя»[3].

Таким образом, власть перешла в руки народного собрания, т.е. гражданского коллектива, составлявшего основу гоплитской

---

[1] *Кошеленко Г.А.* О некоторых проблемах становления и развития государственности в Древней Греции // От доклассовых обществ к раннеклассовым / Под ред. Б.А. Рыбакова. М., 1987. С. 43; см. также: *Доватур А.И.* Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э. Л., 1980. Гл. 1.

[2] *Андреев Ю.В.* Античный полис и восточные города-государства // Античный полис / Отв. ред. Э.Д. Фролов. Л., 1979. С. 20.

[3] *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 112; см. также С. 30, 32. Г.А. Кошеленко также пишет о том, что в Афинах после реформ Солона «была создана новая общественная структура, во многом напоминающая структуры первобытнообщинного строя» (*Кошеленко Г.А.* О некоторых проблемах… С. 47). О важнейшей роли, которую играли первобытнообщинные формы в стабилизации полисного строя, см. также: *Leveque P.* Les communautés dans la Grèce ancienne // Peuples Mediterraneens — Mediterranian Peoples. 1981. No. 12. P. 217–218; *Oliva P.* Colonization and the Rise of the Polis // History and Society. Prague, 1985. P. 205–232; *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context. Oxford, 1978. P. 16.

фаланги — народного ополчения. «Фаланга и полис, — отмечает В.Г. Яйленко, резюмируя результаты исследования М. Детьяна, — это идентичные модели, обладающие одинаковой структурой. Самое существенное в типе человека, выдвинутого фалангой, — его «похожесть»: унифицированное вооружение, равенство позиции, одинаковая военная роль… Она адекватна полису, где каждый гражданин уподоблял себя остальным. Словом, военная и политическая модели совершенно одинаковы…»[1]

Решающую роль в данном случае сыграло распространение в странах Средиземноморского бассейна в I тыс. до н.э. железа, что укрепило в Греции семейные (ойкосные) хозяйства как экономически, так и социально, значительно снизив стоимость вооружения воина-гоплита. И, безусловно, прав Г. Мюллер, писавший, что «железо было потенциально великой демократической силой»[2].

Осуществленная в такой форме реставрация оказалась не мимолетным эпизодом в жизни древнегреческого общества. Наоборот, она способствовала созданию долговременных в исторической перспективе предпосылок «античного пути развития», в ходе которого полис приобрел черты, коренным образом отличавшие его от городов Ближнего Востока, ставших важным элементом и опорой древневосточной деспотии[3].

Экономические изменения, вызванные распространением железных орудий, оказали революционизирующее воздействие на всю совокупность общественных отношений, дав толчок развитию частной собственности и рабского труда. Но в рамках полисных структур, сложившихся к началу VI в. до н.э.?, частнособственнические отношения развивались также в весьма специфической форме. Эта специфика была отчетливо выделена К. Марксом и Ф. Энгельсом в таком понятии, как «античная общинная и государственная собственность», внутри которой «наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, а впоследствии и недвижимая, частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы и подчиненная общинной собственности форма. Граждане государ-

---

[1] *Яйленко В.П.* Архаическая Греция. С. 172; см. также: *Кошеленко Г.А.* Введение. Древнегреческий полис // Античная Греция. Т. 1. С. 25.

[2] *Muller H.J.* Freedom… P. 100; см. также: *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970. С. 197–198; *Андреев Ю.В.* К проблеме послемикенского регресса // Вестник древней истории. 1985. № 3. С. 22–23; *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 24–25, 31–32.

[3] Подробнее см.: *Андреев Ю.В.* Античный полис и восточные города-государства С. 8–12; История древнего мира. Т. II. С. 18–24.

ства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации. Поэтому вся основывающаяся на этом фундаменте структура общества, а вместе с ней и народовластие, приходит в упадок в той же мере, в какой именно развивается недвижимая частная собственность»[1].

В этой сжатой, но глубокой характеристике подчеркнута внутренняя связь полисной демократии с «античной формой собственности». «Совместная частная собственность» означала не только право на вмешательство государства в хозяйственную деятельность граждан, право контроля над распределением земельной собственности[2], но и активное участие большинства в осуществлении такого контроля. Этим целям отвечала система полисной демократии[3].

Античные источники рисуют ясную картину государственных мер, направленных на регулирование социально-экономических отношений внутри полиса. Это и солоновская сейсахтейя (отмена долговых обязательств) и приписываемая Ликургу уравнительная земельная реформа в Спарте, систематические запреты и ограничения на продажу и покупку земли, регулярно устанавливаемые налоги на состоятельных граждан (в виде литургий или прямых конфискаций), законы против роскоши, бесплатные раздачи зерна малоимущим, наделение их землей за счет государства, введение платы за исполнение магистратур (вплоть до выдачи денег за посещение народного собрания в Афинах IV в. до н.э.), регулирование численности населения путем выведения колоний и т.д.

Экспансионистская внешняя политика, порабощение соседних полисов, завоевательные экспедиции с целью приобретения рабов «естественно» дополняли меры, предпринимаемые общиной в конечном счете для поддержания внутри нее относительного имуще-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 21.

[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46, ч. I. С. 471.

[3] Мы согласны с категоричной формулировкой Ю.В. Андреева, отмечающего, что «только в условиях демократического строя могут быть по-настоящему реализованы основные социальные и политические принципы полисной организации» (*Андреев Ю.В.* Античный полис и восточные города-государства. С. 25). Такая точка зрения вполне согласуется, например, с мнением Аристотеля (Arist. Pol., III, 10, 8), называющего «демократию своего рода конечной фазой в эволюции полиса» (*Кошеленко Г.А.* Введение. Древнегреческий полис. С. 19; см. также: Становление и развитие раннеклассовых обществ: город и государство / Под ред. Г.Л. Курбатова, Э.Д. Фролова, И.Я. Фроянова. Л., 1986. С. 99).

ственного равенства, без которого была немыслима политическая активность граждан[1].

Все указанные тенденции и черты общественного развития, способствовавшие укреплению рабовладельческой демократии, создали экономические и социально-политические предпосылки для необычайного культурного расцвета[2]. Решающее значение в этом плане имел огромный прогресс политических и личных свобод по сравнению как с всеобъемлющей системой жестких, не допускающих отклонения от установленных норм мелочных предписаний, регулирующих жизнь примитивных обществ дописьменной эпохи, так и бюрократической регламентации, характерной для государств Древнего Востока.

Повсеместное применение рабского труда[3] давало гражданам не только необходимый досуг для активного участия в решении государственных дел, но и открывало возможности для реализации интеллектуальных потребностей в самых различных сферах культуры. Последнему немало способствовали отсутствие в Древней Греции жречества как особой корпорации, обладающей монополией на «производство идей», относительно слабая роль традиционных религиозных представлений в регулировании повседневного поведения[4].

Широкое развитие политических и культурных контактов между полисами, а также между греками и другими древними народами, достигшими высокого уровня цивилизации, расширяло умственный кругозор, вырабатывая активное отношение к жизни, предприимчивость, склонность к восприятию полезных изобретений и новшеств[5].

---

[1] Эта тенденция полисной жизни была понята уже Гегелем (*Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 226; подробнее см.: *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 86–99).

[2] См.*: Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 185–186.

[3] *Кошеленко Г.А.* О некоторых проблемах… С. 49–69; см. также: *Ruschenbusch E.* Zur Wirtschafts-und Sozialstruktur der Normalpolis // Annali della Scuola Normale Superiora di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. 1983. Ser. III. Vol. XIII, 1. S. 171–194.

[4] См. также: *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 50.

[5] К этому периоду относятся заимствования у лидийцев чеканки монеты и у финикийцев — алфавита, ставшего основой системы письменности, доступной практически каждому гражданину полиса. Обширный материал, характеризующий изменения, составившие фон для культурного переворота, приводится в книге: *Зайцев А.И.* Культурный переворот… Гл. I. § 2–3; см. также: *Muller H.J.* Freedom… P. 102–103, 156–158.

Возникновение нового общественного и духовного климата, поощряющего творческие достижения на самых различных поприщах, стимулировалось и «агональным характером» греческой культуры, ведущим свое происхождение от гомеровской эпохи из образа жизни аристократии и распространившимся в процессе демократизации на другие социальные слои[1]. При всем огромном значении агона (т.е. духа соревнования, соперничества, постоянной борьбы за первенство) в самых различных сферах жизни греков нас интересуют прежде всего его политические аспекты, связанные с той ролью, которую он играл в реальной политической практике, значение, какое он имел для развития философии вообще и рационалистической утопии в частности.

Известно, что важнейшим оружием демоса в борьбе с аристократией явилось требование записи и кодификации правовых обычаев и норм. Реализация данного требования превращала «божественное» установление (θέμις) в человеческое — закон (νόμος), который «приобрел характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению»[2].

Полисная демократия, предоставлявшая каждому гражданину право высказывать свое суждение о законах, политических вопросах вообще, закрепляла принцип свободы критики и борьбы мнений. Уверенность в том, что «истина рождается в споре», стала у греков необходимым условием постановки и решения политических, юридических, философских и нравственных проблем[3]. Традиция прямой демократии в политической системе, небольшие размеры самих полисов, ограниченная численность гражданского коллектива усиливали указанные выше тенденции, закрепляя их на идеологическом и социально-психологическом уровнях. Философия и рациональная политическая теория едва ли смогли бы вообще возникнуть вне созданного полисом духовного климата, самого «стиля» полисной жизни.

Во всяком случае, трудно ставить под сомнение справедливость положения о неразделимости «диалога, диалектики и античной демократии»[4], учитывая ту роль, которую в жизни древних греков

---

[1] Подробнее см.: *Зайцев А.И.* Культурный переворот… Гл. II; *Кошеленко Г.А.* О некоторых проблемах… С. 45; *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. P. 46–47.

[2] *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972. С. 19.

[3] Там же; см. также: *Kessidis Th.* La dimension culturelle… P. 294; *McCullagh P.E.* The Meaning of Nomos in Greek Literature and Thought from Homer to Aristotle. Chicago, 1939.

[4] *Kessidis Th.* La dimension culturelle… P. 297.

играли ораторское искусство, живая речь вообще, становящаяся, по образному выражению Ж.-П. Вернана, «политическим орудием по преимуществу, ключом ко всей власти в государстве…»[1]

В архаическую и классическую эпохи полисная идеология, безусловно, была основой, ядром общественной мысли, общественного сознания в целом. О воздействии полисной идеологии на формирование ранней античной философии вполне убедительно свидетельствуют уже космологические идеи досократиков. В научной литературе многие десятилетия продолжается дискуссия о том, насколько данные идеи обязаны своим происхождением древним космогоническим мифам, и в какой мере они отражают процесс становления рациональной картины мира. По многим аспектам этой дискуссии трудно прийти к определенному заключению из-за незначительности дошедших до нас философских фрагментов VII–VI вв. до н.э. В настоящее время многие исследователи разделяют точку зрения, обоснованную еще в 30-е годы В. Йегером и Р. Мондольфо, согласно которой появление «социоморфной модели космоса» у философов милетской школы было результатом проекции на природу принципов, сформировавшихся в русле общественно-политических (гражданско-правовых) отношений[2].

Последовательно развивая указанную точку зрения, Ж.-П. Вернан видит основу возникновения греческой философии в самом процессе «секуляризации политической мысли»[3]. Несмотря на очевидное преувеличение, такая постановка вопроса позволяет понять важнейшую сторону генезиса рационалистической утопии в Древней Греции. Возьмем, например, знаменитый (единственный из дошедших до нас) фрагмент Анаксимандра: «А из каких (начал) возникают вещи, в те же самые они уничтожаются, согласно необходимости. Ибо они несут наказание и получают друг от друга возмездие в установленный срок времени» (B1 D-K). Присущий данному фрагменту налет «архаического синкретизма», обнаруживающий связь с мифопоэтической традицией, не скрывает вместе с тем в себе какого-то особого теологического подтекста[4]. Милет-

---

[1] *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. P. 49.

[2] *Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. 1. Archaic Greece: The Mind of Athen. 2nd ed. N. Y., 1945. P. 110 sqq.; *Mondolfo R.* Problemi del pensiero antico. Bologna, 1936.

[3] *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. P. 15, 56.

[4] *Rozanskij I.* Le cosmos et l'homme dans la philosophie presocratique // La philosophie grecque et sa portée culturelle et historique. P. 40; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 142–143. В интересующем нас

ский философ очень образно сформулировал принцип законосообразности природы, вероятно, взяв в качестве аналогии судебную процедуру в полисе[1].

Подобно привлеченным к суду на агоре людям, все вещи в мире как бы находятся перед судом вечной справедливости, неся наказание и получая возмездие за нарушение «божественного закона». «Эта имманентность закона возмездия в человеческой сфере, — отмечает Р. Мондольфо, — приводит Анаксимандра к мысли о такой же имманентности во всей природе», к идее «универсальной законности»[2].

В конечном счете концепция космической справедливости (δίκη) как нравственно-правовой нормы, принципа правосудия основана на аналогии между космосом и государством, а также на представлении о человеке как элементе, частице космоса, целиком подчиненной его законам. Такой взгляд на природу вещей имеет ярко выраженную этическую направленность. В античном общественном сознании и политической мысли связь этики и политики отражала нерасчлененность государства и общества, редкое для ранних ступеней развития цивилизации единомыслие внутри гражданской общины. «В социально-психологическом плане чрезвычайно важно, что ни в одной прежней общине других типов чувство солидарности ее членов не было так сильно, как в полисе; полисная солидарность была одновременно и правом и обязанностью граждан, вплоть да того, что они в массовом порядке, не на словах, а на деле … ставили интересы полиса выше личных или узкосемейных»[3].

Принятие и обсуждение законов народным собранием вовсе не противоречило в сознании большинства греков мысли о неотделимости человеческих законов от «священной справедливости». В эпоху кризиса полиса такая внутренняя связь справедливости и закона нашла всестороннее отражение в утопической мысли. Так, развивая идеи Сократа об объективной природе справедливости, Платон видел ее идеальное воплощение как в космической по характеру иерархии в проекте, нарисованном в «Государстве», так

аспекте подробный анализ этого фрагмента дается в книге: *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. С. 127–129.

[1] *Jürss F.* Von Thales zu Demokrit. Leipzig, 1977. S. 60; Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum. Berlin, 1982. S. 178.

[2] *Mondolfo R.* Problemi… P. 37–38, 71. См. также: *McClintock G.S.* Anassimandro e la “parola orfica” // La parola del passato. 1985. Fasc. CCXXIII. P. 264–266; *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 196.

[3] История древнего мира. Т. II. С. 21; см. также: *Кривушин Л.Т.* Проблема государства и общества в домарксистской мысли. Л., 1978. С. 20–21.

и в совершенной системе законодательства в проекте «Законов»[1]. По замыслу же главной героини комедии Аристофана «Женщины в народном собрании» Праксагоры, задуманный ею «коммунистический эксперимент» в Афинах мог быть осуществлен только в результате политического переворота путем принятия экклесией нового закона, передающего женщинам всю полноту власти.

Далее на конкретном материале мы увидим, что «парадокс» большинства античных утопических проектов заключался в том, что в их рамках были доведены до крайности, до абсолюта (а подчас и до абсурда) основные черты полисной идеологии, в том числе абсолютизация роли закона, его «обожествление». Чем радикальнее выглядели эти проекты по форме, тем более выступали на передний план их глубоко консервативные содержание и направленность.

Поэтому для античной утопии в не меньшей степени справедлива характеристика, данная К. Марксом «фундаментальному заблуждению» утопистов нового времени. Объектом критики было прежде всего «непонимание необходимого различия между реальной и идеальной структурой буржуазного общества и вытекающее отсюда желание предпринять совершенно излишнее дело: претворить опять в действительность само идеальное выражение, просветленное … и самой действительностью как таковой из себя отбрасываемое рефлектированное отображение [этой же действительности]»[2].

Такого же рода «непонимание» было свойственно авторам наиболее полно разработанных утопических систем — Платону и Аристотелю, не только проецировавших на действительность свои представления об идеальном полисе, но и страстно желавших их осуществления на практике в эпоху, когда сама эта действительность уже начинала отрицать сложившуюся в классический период полисную государственность.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что механизм абсолютизации полисных черт в античных утопиях был детерминирован и особенностями «футурологических» взглядов их создателей. Большую часть деталей для своих построений они черпали из идеализируемого ими прошлого. Именно в этом в своеобразной форме проявлялся консервативный, традиционный характер полисной идеологии, нередко в сознании современных исследователей вступающий в противоречие с общим направлением развития греческой куль-

---

[1] *Vernant J.-P.* Myth and Society in Ancient Greece. London. 1980. P. 86–87; *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. P. 53; *Jaeger W.* Die griechische Staatsethik in Zeitalter des Plato. Berlin, 1924.

[2] *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. ч. II. С. 457.

туры. Предпочтение, отдаваемое утопистами исторической ретроспекции, нельзя, однако, рассматривать изолированно, вне связи с экономическим базисом, с основными тенденциями развития античного общества.

Как верно заметил Э.Д. Фролов, «парадокс греческой истории состоит в том, что основной ее тенденцией было непрерывное и в общем малоуспешное стремление к преодолению полиса: непрерывное в силу несоответствия однажды установившихся полисных принципов (экономическая автаркия, политический партикуляризм, сословная исключительность и т.п.) дальнейшему общественному прогрессу, а безуспешное ввиду того, что попытки преодоления полиса осуществлялись на полисной же основе… Можно сказать, что жизнь древнегреческого общества была жизнью полиса, но что самая эта жизнь проходила в форме непрерывного ее отрицания»[1].

Большинство утопических проектов IV в. до н.э. не «преодолевали» полис, а, наоборот, стремились как раз преодолеть отрицающие его исторические тенденции, выступая тем самым в качестве одного из важнейших идейных средств полисной реставрации. В этом плане очевиден параллелизм между развитием утопической мысли и теми реальными общественными движениями в античности, участники которых воодушевлялись теми же реставраторскими целями.

Как уже отмечалось, гарантом политической стабильности внутри греческих государств было поддержание относительного равенства прав собственности на землю в гражданском коллективе. Именно на это была направлена большая часть мер, ограничивающих куплю-продажу земельных участков, ростовщичество и т.д. Непосредственной целью таких мер было сохранение независимости «самодовлеющих» (автаркических) ойкосов — основы личной свободы индивида и независимости полиса как государственного целого. Например, отнюдь не случайно Аристотель сравнивает семейное хозяйство с монархией, отмечая в «Политике», что «каждый ойкос управляется монархически» (I, 2, 21).

Исключительное значение идеала автаркии (полиса и личности) в античной философской и политической мысли было непосредственно связано с консервативным экономическим базисом. В условиях крайней ограниченности технического прогресса целью античного производства было не богатство (хотя его значение вовсе

[1] *Фролов Э.Д.* Тема полиса в новейшей историографии античности (к постановке вопроса) // Античный полис. С. 6–7.

не отрицалось античными писателями[1]), но, как писал Маркс, «воспроизводство образующих общину индивидов как собственников»[2]. Такая ориентация производственной деятельности предопределяла глубокий традиционализм массового сознания и «античной правовой психологии»[3].

Вполне понятно, почему в эпоху становления классического полиса (Афины времен Солона и Писистрата) и в период его кризиса в IV в. до н.э. борьба против разрушающих небольшие ойкосные хозяйства ростовщичества и крупной земельной собственности в идеологическом плане выражалась в виде лозунга восстановления «республики крестьян»[4], призывов к «реформе под флагом реставрации» порядков, существовавших в «старые и добрые времена» у предков. Политика Солона и Писистрата в Афинах, а также реформы Агиса и Клеомена в Спарте проводились под лозунгом возврата к «древней справедливости». Вторжение в отношения собственности, перераспределение земли закреплялись в законодательном порядке, основными принципами которого были принятие и проведение в жизнь нового закона под видом старого, либо при помощи приема, названного С.Я. Лурье «консервативной юридической фикцией», когда «новый закон формулируется как разъяснение или дополнение к старому, которому он, по существу, часто прямо противоречит»[5].

Прославление тирании Писистрата аттическими крестьянами как «золотого века», с одной стороны, и идеализация афинскими политическими теоретиками IV в. «отеческого государственного устройства» (πάτριος πολιτεία)[6] и «нрава предков» (mos maiorum) в Риме в конце II — первой половине I в. — с другой, при всем различии идеологических уровней лишь воспроизводили основные полисные социально-психологические стереотипы.

---

[1] Подробнее см.: *Finley M.I.* The Ancient Economy. P. 35–36, 144–147.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46, ч. I. С. 483; см. также: *Андреев В.Н.* К. Маркс о цели античного производства и афинская экономика V–IV вв. до н.э. // Вестник древней истории. 1983. № 4. С. 3–31.

[3] Термин заимствован из работы: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире. М.; Л., 1929. С. 12.

[4] *Mossé Cl.* La fin de la democratie athénienne. Paris, 1962. P. 251–253.

[5] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 13.

[6] В политической теории этого периода при общем отрицательном отношении к тирании с «золотым веком» ассоциировался «короткий период существования «крестьянской демократии» в Афинах, охватывавший время от реформ Клисфена до греко-персидских войн» (*Кошеленко Г.А.* О некоторых проблемах… С. 48).

И осуществляемые реформы, и предлагаемые мыслителями проекты преобразований касались исключительно свободных граждан, оставляя без внимания положение огромной массы непосредственных производителей — рабов. Спорадически встречающиеся в античной общественной мысли идеи равенства «по природе» рабов и свободных не могли получить сколько-нибудь широкого распространения в обществе, в котором «равенство всех людей — греков, римлян и варваров, свободных и рабов, уроженцев государства и иностранцев, граждан государства и тех, кто только пользовался его покровительством, и т.д. — представлялось … не только безумным, но и преступным…»[1].

Гражданский коллектив в полисе независимо от формы правления всегда выступал как обособленная от всех других прослоек населения корпорация[2]. Основанная на таком фундаменте политическая и социальная «гармония», конечно, не могла существовать долго. Прогрессирующее развитие частной собственности в IV в. до н.э. сделало кризис полиса перманентным. Выстояв на раннем своем этапе (благодаря прочной военной организации) в борьбе с гигантской персидской державой, греческие города-государства в новую историческую эпоху не смогли защитить свою независимость, столкнувшись с агрессией окрепшего македонского царства.

Появление утопических проектов явилось важнейшим симптомом углублявшегося кризиса. Однако предложенные в них средства спасения не выходили, в сущности, за рамки традиционного реформаторства. «…Каждый античный социальный реформатор, — писал С.Я. Лурье, — какого бы высокого мнения он ни был о своей свободной воле и какою бы «историческою личностью» он себя ни считал, обычно давал «своему свободному уму» «влечь себя» только во внешней форме своих реформ, в теоретических введениях, во фразеологии или же в мелочах; в главном и основном он либо шел по течению, либо выбирал линию наименьшего сопротивления, т.е. проводил под видом революционных романтически-реакционные меры, которые уже вследствие вековой привычки к ним должны были охотнее приниматься обществом, чем что-либо другое…»[3]

Сочетание ориентации на наиболее архаичные и поэтому казавшиеся образцовыми формы государственного устройства (особенно на Спарту и Крит) с доведением до крайности указанных выше

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 636; см. также: Т. 16. С. 375, 376.
[2] *Ковлер А.И., Смирнов В.В.* Демократия и участие в политике. М., 1986. С. 55.
[3] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 15–16.

государственных мер, направленных на полное пресечение разрушающих полис тенденций, — типичные черты многих утопических проектов. Например, предельная централизация управления в платоновском «Государстве» в руках философов-стражей, жесткая иерархия сословий соединяются с ликвидацией внутри двух высших сословий — философов и воинов — частной собственности и семьи, введением «совместных трапез» по критско-спартанскому образцу.

Установление сословной иерархии, уничтожение собственности и семьи у управленческой верхушки — все эти меры, радикально решавшие, согласно Платону, проблему стабилизации отношений внутри полисов, имели, однако, ярко выраженную антидемократическую направленность, подрывая тем самым ту политическую форму, в которой действительно мог осуществляться идеал автаркии.

В этом проявляется и другая важная черта рационалистической утопии в Греции IV в. до н.э. — ее «аристократизм», который нельзя, однако, полностью отождествлять ни с интересами старой землевладельческой аристократии, боровшейся в полисах с демократической партией, ни с элитарной аристократической тенденцией в управлении, сохранявшей свое значение даже в период расцвета древнегреческой демократии[1].

В Древней Греции представление о «правлении лучших» сравнительно рано (вероятно, уже у пифагорейцев) приобретает черты интеллектуального аристократизма (имеющего нередко явно выраженный утопический подтекст), отражая, по выражению С. Хэмфрис, сложный процесс «дифференциации интеллектуальных ролей», находящийся, в свою очередь, в тесной связи с «трансцендентными импульсами», которые исходили от философских школ, выдвигавших собственные критерии оценки государственных институтов[2].

На наш взгляд, справедливо наблюдение Ж.-П. Вернана (который, впрочем, следовал здесь во многом за В. Йегером), отмечавшего, что две противоположные тенденции в греческой политической мысли (аристократическая и демократическая) стояли, по суще-

---

[1] *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 172–174; *Pissavino P.* Polis e democrazia in Athene. Linee preliminari di ricerca // Athenaeum. 1986. Vol. 64. Fasc. I–II. P. 218–222; *Roberts J.T.* Aristocratic Democracy: The Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government // Atenaeum. 1986. Vol. 64. Fasc. III–IV. P. 355–370.

[2] *Hamphreys S.C.* "Transcendence" and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case // Daedalus. Spring 1975. Vol. 104, No. 2. P. 92; *Hamphreys S.C.* Anthropology and the Greeks. London, 1983. P. 212–213.

ству, на одной почве, апеллируя к принципу равенства (ἰσότης). Но если демократическая мысль выдвигала на передний план лозунг «равенства перед законом» (ἰσονομία), то аристократическое направление, исходя из концепции «благозакония», отождествляло последнее с «космосом, созданным из различных частей, которые закон поддерживает в состоянии иерархического порядка»[1]. Античная рационалистическая утопия, до предела развившая концепцию государства как «единого организма», может, таким образом, рассматриваться как своеобразное логическое завершение поисков консервативной политической теорией выхода из противоречий, с которыми она столкнулась в IV в. до н.э.

Равенство стражей — философов и воинов у Платона, соединенное с иерархическим соподчинением всех сословий в совершенном государстве, в абсолютизированной форме отражало коренную черту античной правовой мысли, воссоздавая одновременно на идеальном уровне архаическую структуру, свойственную полису на ранних ступенях развития[2].

Сословно-правовой подход к социальным отношениям являлся в античной древности господствующим, так как «в рамках античного общества процесс классообразования не доходит … до своего «логического конца», т.е. не приводит к формированию «чистых», по терминологии Ленина, «бессословных» классов … вообще частнособственнические отношения в древности никогда не достигают такой степени развития, чтобы производственно-экономический показатель мог полностью и однозначно определять положение в обществе как отдельных лиц, так и социальных группировок. По той же самой причине классовые отношения (и различия) в древнем обществе всегда затенены, «опутаны» и как бы отодвинуты вглубь традицией и правовыми нормами»[3].

---

[1] *Vernant J.-P*. The Origins of Greek Thought. P. 95.

[2] «Внутренняя структура раннего полиса, — подчеркивает Ю.В. Андреев, — носила иерархический характер. Составлявшая правящее сословие родовая знать была генеалогически обособлена от массы рядовых общинников (демоса) и руководила ею через посредство гентильных организаций (фил и фратрий), в то время еще не утративших своего значения» (*Андреев Ю.В*. Античный полис и восточные города-государства. С. 21).

[3] *Утченко С.Л., Дьяконов И.М.* Социальная стратификация древнего общества. М., 1970. С. 4–5; см. также: *Спиридонов Л.И.* Социальное развитие и право. Л., 1973. С. 95. Такой подход является исторически вполне объяснимым, поскольку сам процесс классообразования относится уже к первому периоду нового времени. К примеру, в Германии 30-х годов XIX в. классов, как писал Ф. Энгельс, еще не было, и власть принадлежала так называемым «благородным сословиям», т.е. помещикам, духовенству и бюрократии (см.: *Маркс К, Энгельс Ф*. Соч. Т. 22. С. 481).

Вместе с тем консервативные утопические проекты не могут рассматриваться, например, в качестве разновидности «официальной утопии», поскольку, будучи антидемократическими по своему содержанию, они имели весьма мало шансов оказать воздействие на реальные политические процессы, например, в Афинах. Введение Платоном «демократического элемента» (в рамках концепции «смешанной конституции») в идеальный проект «Законов», равно как и попытка интегрировать элементы народной утопии (прежде всего миф о «жизни при Кроносе») в своем философско-историческом учении не имели практического выхода и носили чисто умозрительный характер.

В то же время сама установка на использование правителями платоновского идеального государства мифов с целью идеологической обработки низшего сословия имело вполне определенную параллель с политикой манипулирования народно-утопическими представлениями, проводимой такими государственными деятелями, как Писистрат и Октавиан-Август.

Но прежде чем продолжить исследование соотношения теории и политической практики в античную эпоху, необходимо остановиться на последнем вопросе, имеющем важное методологическое значение, а именно на классификации античных утопий, исходя из сформулированных выше общих выводов о характере и социальных функциях утопизма в системе полисной идеологии.

По данному вопросу в научной литературе, пожалуй, еще больше разногласий, чем по вопросу об определении утопии. На наш взгляд, основная причина таких расхождений скрыта в стремлении многих ученых рассматривать проблему классификации в очень широком плане или же слишком абстрактно. В ряде исследований нередко допускается отождествление анализа типологических уровней, в которых кристаллизуется социальный утопизм в любом классовом обществе, с проблемой историко-культурного своеобразия отражения этих уровней в литературных и философских произведениях той или иной исторической эпохи.

«Сквозной» анализ огромной литературной продукции, накопленной за тысячелетия развития утопической мысли, с целью свести ее к некоему «общему знаменателю», привлекателен только на первый взгляд. Его результаты почти всегда оказывались незначительными и непропорциональными по отношению к затраченным исследователем усилиям[1]. Например, большой попу-

[1] Типичным примером в этом плане является двухтомный труд Ф. Полака.

лярностью у социологов до сих пор пользуется «схема, разработанная Л. Мамфордом в его ранней книге «История утопий», в которой образы идеальной счастливой жизни функционально разделялись на «утопии бегства» и «утопии реконструкции». «Первая функция, — писал Мамфорд, — бегство или компенсация. Эта попытка немедленного избавления от трудностей и превратностей нашей судьбы. Другая представляет собой стремление обеспечить условия нашего освобождения в будущем… Утопия реконструкции является тем, что предполагает ее собственное название, а именно: видением преобразуемой среды, лучше приспособленной к природе и целям человеческих творений … и более соответствующей их возможному развитию. Если первая утопия ведет назад к «Я» утописта, то вторая устремлена вовне, к миру»[1].

Как видно из контекста рассуждений Мамфорда, под реконструкцией он понимал и перестройку мыслящим рассудком окружающей среды, и «воссоздание» им in abstracto новых отношений, и установку на практическую реализацию задуманного проекта. Под «бегством», очевидно, подразумеваются легенды и мечтания типа картины «золотого века». В настоящее время это разделение принимается (правда, с некоторыми несущественными оговорками) и рядом ученых — специалистов в области античной общественной мысли. Например, Й. Фогт (автор капитального исследования «Античное рабство и идеал человека») считает классификацию Мамфорда «достаточно широкой, чтобы охватить многообразие идей, возникших у греков относительно наилучшего мира»[2].

Однако, подобно тому, как предложенная А. Дореном демаркационная линия между «желаемым пространством» и «желаемым временем» является просто фиксацией двух взаимосвязанных моментов внутри утопического сознания, бегство и реконструкция нередко выступают в нем тоже в нераздельном единстве[3].

К примеру, в утопиях эпохи эллинизма в бегстве от действительности (в форме путешествия в экзотические страны или идеализации примитивных народов, живущих «по природе») отчетливо проступает критический элемент, неразрывно связанный с кон-

---

[1] *Mumford L.* The Story of Utopias. London, 1923. P. 16, 21.

[2] *Vogt J.* Ancient Slavery and the Ideal of Man. Oxford, 1974. P. 26.

[3] См., напр.: *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 24, 25.

струированием картины счастливой жизни, противопоставленной реальным общественным отношениям[1].

На наш взгляд, малоперспективна и попытка видного исследователя античности М. Финли развить схему Л. Мамфорда путем более рельефного подчеркивания различий между утопиями древности и Нового времени. Выдвинув на передний план фундаментальное, по его мнению, разграничение между статической и динамической утопией, или аскетической утопией и утопией, удовлетворяющей желания, с одной стороны, и эгалитарной и иерархической утопией — с другой, исследователь постулировал для античных утопических проектов изначальные аскетизм и иерархичность[2].

Полемизируя с учеными, не признававшими подобного ограничения (например, с Г. Браунертом[3]), Финли был вынужден, однако, признать наличие «аскетических тенденций» как в ранних утопиях Нового времени, так и в утопиях XIX в. у Г. Торо, У. Морриса, в оуэнистских и фурьеристских колониях в США и т.д.[4]

Но если аскетизм и иерархичность свойственны утопическим проектам на протяжении всех этапов исторического развития, то предложенная Финли спецификация античной утопии лишается всякого смысла. Его схема, равно как и классификация Мамфор-

---

[1] Этот конструктивный элемент утопий, ориентированный на парадигму «золотого века», совершенно выпадает из поля зрения, например, в работе Б. Кицлера, вслед за Л. Мамфордом разделяющего античные утопии на «описательные» и «созидательные», или у М. Коха, тщетно стремящегося найти в древности различия между «конструктивными» и «реконструктивными» утопиями, с одной стороны, и «утопиями бегства и избавления» — с другой (*Kytzler B*. Utopisches Denken und Handeln in der Antike // Der utopische Roman / Hrsg. von R. Villgradter und F. Krey. Darmstadt, 1973. S. 52–54; *Koch M.* Zur Utopie in der alten Welt // Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz. Konstanz, 1979. S. 390 ff.; см. также: *Flaschar H*. Formen utopischer Denkens bei Griechen // Innsbrukker Beiträge zur Kulturwissenschaft. H. 3. Innsbruck, 1974; *Winter M.* Compendium Utopiarum — Typologie und Bibliographie literarischer Utopien. Stuttgart, 1978.

[2] *Finley M.I.* Utopianism… P. 185.

[3] Ibid. P. 187; см.: *Braunert H*. Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse // Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. N.F. No. 51. Kiel, 1969. S. 15–16.

[4] *Finley M.I.* Utopianism… P. 186–187. Равным образом можно доказать, что одним и тем же античным утопиям одновременно свойственны и эгалитарные, и иерархические черты. Абсолютное равенство стражей в «Государстве» Платона сочетается с сословной иерархией. Привилегии касты жрецов у Эвгемера неотделимы от управленческой деятельности последних, направленной на поддержание имущественного равенства среди населения Панхайи, чему служит и уничтожение на этом утопическом острове частной собственности.

да, приобретают смысл только в предельно широком историческом контексте, если их рассматривать с точки зрения переворота, который произошел в развитии мировой утопической мысли с появлением социалистических и коммунистических проектов Сен-Симона, Фурье, Оуэна и их последователей. Сознательная ориентация этих утопистов на результаты промышленной революции, на гигантский рост производительных сил, открывавший бесконечные возможности для формирования гармонически развитой личности, достижения подлинного равенства на основе общественного благосостояния, действительно превращала (но только в исторической перспективе) предшествующую утопическую традицию в «статическую», «убегающую» от действительности.

Но вместе с тем каждая историческая эпоха имеет собственное, связанное с особенностями эволюции общественного бытия, соотношение утопической динамики и статики. Динамика античного утопизма была, например, изначально заложена в самой природе интеллектуального эксперимента, свойственного многим направлениям философской мысли в Древней Греции. «Государство» Платона — ярчайший пример подобного мысленного эксперимента, т.е. проверки правильности рассуждения о природе справедливости путем мысленного конструирования идеального государства, проверки, перерастающей в поиск реальных средств воплощения «идеальной модели» в жизнь.

Быть может, именно в данной черте, как ни в какой другой, выявляется парадоксальность древнегреческой общественной мысли. В условиях консервативной по преимуществу идеологии, теснейшим образом связанной, как уже отмечалось, с системой консервативных полисных социально-экономических отношений, в эпоху культурного переворота получает необычайное развитие интеллектуальное экспериментирование, не страшащееся постановки вопросов о несправедливости рабства, о равенстве всех людей «по природе», о правомерности существования той или иной формы правления и т.д.

Таким образом, исследователю, стремящемуся построить анализ утопических идей, исходя из принципа историзма, приходится в конечном счете признать, что любая классификация утопий «имеет познавательную ценность лишь в том случае, если ориентируется на конкретно-исторический контекст»[1].

[1] *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. С. 41.

На наш взгляд, из современных исследователей вполне последовательно удалось провести конкретно-исторический подход к классификации античных утопий только итальянскому ученому А. Джаннини, хотя его анализ касается самого раннего периода[1]. Исходя одновременно из идей Мамфорда и Роде, Джаннини стремился представить эволюцию «утопии бегства» или «сентиментальной идиллии» от мифа к реальности. Этой цели отвечает разделение исследователем раннеутопических идей на *мифические*, *фантастические* и *исторические*. Легенды о «золотом веке» и «островах блаженных» рассматриваются как обращенные соответственно в прошлое и будущее представления о рае (земном и небесном), в то время как мысленный переход от фантастической страны Кукканьи к историческим преданиям, идеализирующим примитивные народы, является результатом постепенной рационализации утопической мысли.

Однако выделенные Джаннини формы представляют собой не что иное, как пространственно-временную «развертку» схемы развития народно-утопических легенд, поскольку, как уже отмечалось, мифический, фантастический и реалистический элементы нередко выступают объединенными в одном и том же утопическом повествовании.

Таким образом, проблема классификации античных утопий остается открытой, и мы снова сталкиваемся с необходимостью охарактеризовать, исходя из исторических особенностей античной общественной мысли, те направления в развитии социального утопизма, которые, не противореча общим определениям, свидетельствуют об уникальности античной утопической традиции.

В этом плане мы считаем целесообразным выделить два основных подхода к классификации античных утопий: *историко-генетический* и *функциональный*. С точки зрения первого подхода, отражающего эволюцию общественной мысли «от мифа к логосу», утопии можно разделить на *«мифические»* и *«рационалистические»*. Функциональному же подходу будет соответствовать разделение утопий на *«полисные»* и *«неполисные»*.

Разумеется, различия между обоими подходами являются в известном смысле условными. В рамках и того, и другого имеется довольно четкое соотношение логических и исторических моментов.

---

[1] *Giannini A*. Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone // Rendiconti dell' Instituto Lombardo. Classe di Lettere. 101. 1967. P. 101 sqq.

Понятие «мифическая утопия», уже неоднократно употреблявшееся в научной литературе[1], включающее в себя все многообразные варианты легенды о «золотом веке», не противостоит рационалистическим утопическим проектам абсолютно. Именно на примере античной общественной мысли можно достаточно ясно видеть постоянное взаимопереплетение мифа и утопии, свойственное практически всем историческим эпохам. Специфика античного варианта заключается в том, что отношение мифа к утопии может быть представлено одновременно и в виде прямой исторической последовательности, и в плане постоянного взаимодействия. «…Подобно тому как философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»[2], возникновение рационалистической утопии вовсе не означает окончательного разрыва с мифом о «золотом веке». Этот миф постоянно используется античными утопистами в самых различных формах, не только не утрачивая своего значения, но даже обогащаясь в результате его рационалистической переработки.

Проблема соотношения мифа и утопии в широком философском и культурно-историческом плане вследствие своей масштабности выходит за рамки нашего исследования. Следует, однако, остановиться на некоторых важных, с нашей точки зрения, аспектах этого соотношения применительно к проблеме классификации античных утопий.

Огромное количество противоречащих друг другу определений мифа в научной литературе[3] с необходимостью должно побуждать любого исследователя, занимающегося разработкой какого-либо частного вопроса, либо выбирать из имеющихся дефиниций наиболее подходящую для целей его исследования, либо создавать свое собственное определение.

---

[1] См., напр.: *Baldry H.C.* Ancient Utopias. Southhampton, 1956. P. 4; *Müller R.* Grundprobleme der aristotelischen Gesellscnaftstheorie // Müller R. Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig, 1960. S. 186. Anm. 30.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26, ч. I. С. 23.

[3] О трудностях, связанных с трактовкой содержания понятия «миф», см.: *Kirk G.S.* Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley, 1971; *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. М., 1976; *Мелетинекий Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Ермолаев И.А., Захаров А.А.* Миф и мифологическое сознание // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 149–153.

Для того чтобы лучше представить роль мифов в древнегреческой утопической традиции, можно взять, к примеру, одно из наиболее простых научных определений, сформулированное А.И. Зайцевым следующим образом: мифы — это «варьирующиеся в устной или письменной традиции повествования, включающие в себя элементы сверхъестественного и притом такие, в реальность которых верят»[1]. Главное достоинство этого «элементарного» определения заключается, с одной стороны, в подчеркивании органической связи мифа с религиозными верованиями, а с другой — с устным народным творчеством, с фольклором.

Как уже отмечалось, миф о «золотом веке», широко распространенный в фольклоре различных народов, в древнегреческой мифологии играл этиологическую функцию, т.е. был создан для объяснения весьма древних по происхождению ритуальных празднеств, не имевших первоначально, как считают некоторые исследователи, связи с представлением о «природном» равенстве людей[2]. Однако этиологический характер легенды о «жизни при Кроносе» уже неотделим в гесиодовском эпосе (где эта легенда встречается впервые) от ее утопического контекста, связанного с противопоставлением идеализируемого прошлого несовершенной действительности.

Но в рамках такого противопоставления вполне отчетливо проявляется разложение традиционной архаической мифологии, которой никогда не была свойственна социально-критическая функция. «Мифологическое «мышление» не различает природное и человеческое, естественное и сверхъестественное, чувственное и сверхчувственное; оно смешивает фантастическое (сказочное, волшебное, магическое) с реально существующим, идеальное с реальным, невозможное с возможным, желаемое с действительным»[3]. Следовательно, уже в фольклорном варианте проявляется «демифологизирующая» функция утопии, о которой так любят писать современные исследователи[4].

Вместе с тем процесс демифологизации утопического сознания в Древней Греции и Риме никогда не доходил до своего «логического конца», т.е. до полного отрицания мифических элементов. И в этом плане развитие утопической мысли четко отражало общий характер соотношения религиозно-мифологических и рациональных представлений в античной культуре.

[1] Цит. по: *Ермолаев И.А., Захаров А.А.* Миф… С. 152.
[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 40 и сл.
[3] *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. С. 47.
[4] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 419.

В греческих полисах ситуация во многом осложнялась пестротой оттенков религиозных настроений и верований. «Для греков времен Платона, — отмечает А. Бортолотти, автор исследования, посвященного эволюции религиозных идей в платоновском творчестве, — то, что мы называем религией, означало, несомненно, многие и различные вещи: многие и различные потому, что у различных классов и сословий в различных городах и областях Греции верования и культы были достаточно разнообразны и одни и те же проблемы … часто осознавались различным образом. Различные способы понимания религии, различные верования, различные формы культа сосуществуют часто в то же самое время в том же самом городе, а нередко и в одном и том же человеке»[1]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что обращение к мифологическим образам и даже создание новых мифов представлялось античным идеологам наиболее естественным и доступным способом достижения понимания со стороны сограждан, к которым они обращали свою проповедь общественных изменений. Например, в диалогах Платона можно найти самые различные мифологические уровни и пласты, в том числе и собственные «платоновские мифы», не имеющие «абсолютно ничего общего с мифологией в собственном смысле»[2].

В известном смысле проблема соотношения мифа и утопии возвращает нас, правда, на ином уровне, к фундаментальному соотношению, к дилемме «народная — литературно-теоретическая утопия». Если верно исходное положение, согласно которому утопизм возникает в результате разложения традиционной мифологии, сохраняя вместе с тем глубинную внутреннюю связь с подвергшимся рационализации мифом, то не менее справедливым будет предположение о взаимодействии утопии буквально с момента ее возникновения с другими фольклорными жанрами, также близко стоявшими к традиционным народным мифологическим представлениям.

Для раннего этапа следует обратить внимание на сходство ряда элементов утопии и волшебной сказки. Анализ современной фольклористикой особенностей волшебной сказки, ее мифологической основы и отличий от мифа во многом способствует, на наш взгляд, и пониманию исходных начал утопического творчества. Решающи-

---

[1] *Bortolotti A*. La religione nel pensiero di Platone dai primi dialoghi al Fedro. Firenze, 1986. P. 5.

[2] *Bortolotti A*. La religione nel pensiero di Platone dai primi dialoghi al Fedro. P. 9; см. также: *Тахо-Годи Л.А*. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха / Отв. ред. Ф.Х. Кессиди. М., 1979. С. 58–82.

ми моментами, позволяющими рассматривать волшебную сказку в качестве своеобразной параллели к народно-утопическим легендам, являются, во-первых, сходный характер «удвоения мира» в утопии и сказке, а во-вторых, время появления обеих.

Характерное для большинства религий удвоение мира, т.е. определяемое, по-видимому, психологическим механизмом компенсации противопоставление подлинной и иллюзорной реальности[1], приобретает в утопии и сказке качественно новые направленность и смысл, фиксируя оптимистическое в своей основе стремление к изменению мира хотя бы в области художественной фантазии.

В счастливом конце волшебных сказок — в победе героя над своими врагами, олицетворяющими силы зла, в жестоком наказании злодеев — во всех этих чертах сказочных фольклорных сюжетов проявляется «отклик на настоящее, имеющий фантастическую форму», как результат «возникшего в народном сознании противоречия, в котором запечатлен исторический опыт поколений»[2].

В этом плане вполне правдоподобной представляется гипотеза А.И. Зайцева, относящего время возникновения волшебной сказки к тому же периоду, что и возникновение утопической мысли, т.е. не раньше I тыс. до н.э.[3] И действительно, генезис и утопизма, и волшебной сказки как фольклорного жанра становится объяснимым только в сопоставлении с трансформацией религиозного сознания, которая происходит в период «осевого времени» в рамках отрицающих мир зла зороастризма, буддизма, орфизма — с одной стороны, и с культурным переворотом в Греции — с другой. Впервые появившаяся у людей в эту эпоху «способность рассматривать мир, в котором живет человек, не как нечто безусловно данное, а как объект, который можно весь в целом принимать, отвергать, ставить под сомнение, пытаться переделывать»[4], открывает возможность для самых неожиданных проявлений активности общественного

---

[1] См., напр.: *Розов А.И.* Психологические аспекты религиозного удвоения мира // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 120–121; ср.: *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. С. 51.

[2] *Юдин Ю.И.* Сказка и история // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 97, 98.

[3] *Зайцев А.И.* К вопросу о происхождении волшебной сказки // Фольклор и этнография. С. 74–76. Подробный анализ сходных черт и отличий утопии и сказки можно найти также в работе: *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 411–412; см. также: *Неелов Е.М.* Волшебно-сказочные корни научной фантастики. Л., 1986. Ч. I; Ч. II. Гл. 1. С. 61–71.

[4] *Зайцев А.И.* К вопросу о происхождении волшебной сказки. С. 77.

сознания, в частности для активной переработки утопическим сознанием предшествующих ему и параллельно возникающих форм общественной мысли. Например, в гомеровском эпосе можно встретить самое причудливое переплетение возникающей утопической традиции как с фольклорно-сказочными сюжетами, так и с зачаточными элементами рациональной политической мысли, не говоря уже о традиционной мифологии.

И в более поздние периоды миф и утопия сосуществуют и взаимодействуют самым различным образом. Например, отождествление Платоном структуры своего идеального государства с «трехчастной структурой» космоса не является свидетельством полного растворения утопии в мифе в политической мысли IV в. и отнюдь не должно отодвигать на задний план теснейшую внутреннюю связь утопических построений афинского мыслителя (и не только его одного) с представлениями о роли числовой симметрии и гармонии, возникшими под влиянием бурно развивавшейся греческой математики[1].

В социологическом плане обращение утопистов к элементарным числовым конструкциям, напоминающим мифологические образы вселенной, может рассматриваться и как вполне сознательная тенденция к архаизации, как стремление облечь свою мысль в близкие массовому сознанию мифологические формы.

Вместе с тем сама эта тенденция имеет довольно сложные характер и структуру. Нельзя, например, рассматривать исключительно как архаические уже отмеченные выше ориенталистские мотивы в античных утопиях, нередко вращающиеся вокруг темы «идеального правителя». В дальнейшем на конкретных примерах мы покажем, что данные мотивы не обнаруживают никакого сходства с «царским мифом» древневосточных идеологий, но вытекают из общего хода эволюции античной политической мысли, отражавшей кризис полисной демократии и повсеместно возникавшие элементы авторитаризма как в формах, так и в методах политического господства.

Автократическое направление, полностью преобладавшее в период эллинистических монархий, хотя внешне и вступало в противоречие, например, с картиной «философского образа жизни» в утопиях Платона и Ямбула, однако находилось в полном соответ-

[1] Подробнее см.: *Голосовкер В.Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 77; *Ballew L.* Straight and Circular: A Study of Imagery in Greek Philosophy. Asseu, 1979; *Hommel H.* Symmetrie im Spiegel der Antike. Heidelberg, 1987.

ствии с развивавшимися под влиянием кризисной ситуации внутренними психологическими стимулами утопического творчества, выражавшимися в стремлении всеми средствами остановить нежелательное развитие событий.

В области утопической фантазии ради этого предпринимались попытки оградить идеальное государство от пагубных влияний внешнего мира. Расположенное на далеком острове или в труднодоступной местности государство, по мысли его творца, достигает абсолютной автономии и автаркии. Географическая изоляция дополняется всеобщим регулированием общественной и личной жизни, находящим внешнее выражение в четкой фиксации геометрически очерченного утопического пространства. Центральное положение дворца или храма, возникающих, подобно точке, вписанной в круг, посреди обнесенного стеной (или несколькими рядами стен) идеально круглого города, ограниченное число его жителей, жесткая регламентация их образа жизни, доходящая до полной стандартизации норм поведения и даже внешнего облика, — таковы некоторые основные черты утопий, впервые появившиеся в античную эпоху и ставшие неотъемлемыми атрибутами утопической мысли вплоть до наших дней.

Эти общие моменты утопий, конечно, неотделимы от позиции законодателя, с которым внутренне отождествляет себя автор того или иного проекта[1]. Устанавливая раз и навсегда систему законов (принципов) нового общества, «идеальный законодатель» тем самым отрицает возможность любых дальнейших изменений, обнаруживая антипрогрессивную направленность своего мышления.

И здесь мы подошли к тому моменту, позволяющему, быть может, наилучшим образом выявить как причины склонности античных утопистов к мифологическим схемам, так и истоки взаимодействия между мифом и утопией в данную историческую эпоху.

Для античности «утопический этернализм» свидетельствует прежде всего об определенной преемственности в восприятии времени между периодом греческой архаики и периодом расцвета и

[1] *Trousson R.* Voyages… P. 21–22. Д.В. Панченко разграничивает позиции творца и правителя, не совпадающие, по его мнению, в различных утопиях. Если позиция творца выражена в отдельных произведениях главным образом в «симметризации» утопического пространства, позиция правителя проявляется, например, в тенденции к централизации управления, иерархизации его основных функций и т.д. (*Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла (О некоторых механизмах утопического творчества) // Античное наследие в культуре Возрождения / Отв. ред. В.И. Рутенбург. М., 1984. С. 107).

упадка полисной культуры. Отмеченный выше ретроспективный характер античных утопических построений был во многом обусловлен временными представлениями, характерными и для мифологической картины мира. «У греков, — отмечает А.Я. Гуревич, — временные восприятия оставались под сильнейшим воздействием мифологического осмысления действительности. Время лишено гомогенности и хронологической последовательности и, подобно пространству, не стало еще абстракцией. Мир воспринимается и переживается древними греками не в категориях изменения и развития, а как пребывание в покое или вращение в великом кругу»[1].

Конечно, античности отнюдь не чуждо понимание значения изменения и развития. Но все дело в том, что сам характер изменения воспринимается лишь по отношению к неизменным «вечным» основаниям — будь то космос или же «природа человека». Именно этим основаниям отдается явное предпочтение. Элементы историзма и реалистической трактовки событий соединяются, например у Фукидида, с мыслью о неизменности человеческой природы, предопределяющей повторение тех бед, которые обрушиваются на государства (III, 82, 2). Возникшие в V в. до н.э. под влиянием науки и философии оптимистические в своей основе идеи о закономерном, поступательном развитии человечества от звероподобного состояния к цивилизации были вскоре оттеснены представлениями о вечном круговращении мировых космических периодов, которым соответствует идея кругооборота государственных форм, ставшая одной из ключевых в утопической мысли Платона и философско-исторической концепции Полибия[2].

Лежащая в основе платоновской философско-исторической концепции идея деградации человеческого общества от эпохи божественного правления («века Кроноса»), фатально предопределившей вечное взаимопревращение государственных форм, в своем исходном пункте оказывается тождественной мифическо-утопической легенде о «пяти веках» у Гесиода.

В итоге античная рационалистическая утопия попадает в тот же замкнутый круг, в котором вращаются народно-утопические легенды и мифы. Оставшийся позади «золотой век» вновь обретает контуры в идеальном государстве, являющемся несовершенной попыткой максимального приближения к когда-то утраченному бла-

[1] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 30; см. также: *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 37–38, 112.

[2] *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972. С. 47–77.

женному состоянию. Картине «перевернутых отношений» соответствует радикализм утопических построений. Роль героя-спасителя, устроителя счастливой жизни играет идеальный законодатель. С его миссией связываются почти мессианские надежды на восстановление абсолютной справедливости, «естественного состояния», в котором человек обретет вновь свою истинную природу при помощи программы философского воспитания[1].

Обращение к мифу не вело, однако, автоматически к утрате рационалистической утопией полисного характера. Античный мир вообще не знает принципиально антиполисных утопий[2]. Функциональное размежевание утопий на полисные и неполисные необходимо, с нашей точки зрения, прежде всего с целью отделения реставраторских тенденций в утопическом конструировании, включающем в себя идеализацию «ликургова космоса», древневосточной иерархии и деспотии и т.д., от описаний «естественного состояния» жизни идеальных общин, например, у Ямбула, идеализации жизни варваров вплоть до универсалистских идей стоиков или же отрицания традиционных норм жизни и даже государственности у некоторых представителей софистического направления и школы киников.

Политические взгляды последних нельзя, однако, анализировать вне контекста полисной культуры. Как мы увидим далее, «античный нигилизм» даже в самых его крайних формах (например, анархистское обоснование софистом Антифонтом «противоестественности» любого закона или же отрицание киниками достижений цивилизации и идеализация ими «звероподобного состояния») может также рассматриваться как форма гиперболизации ведущего идеала античного мировоззрения — идеала автаркии.

---

[1] О том, что подобное кругообразное движение утопической мысли имеет вполне закономерный характер, свидетельствует во многом аналогичная картина развития утопизма в цивилизациях Востока. По замечанию Б.С. Ерасова, первоначальные упования конфуцианцев, а также некоторых мыслителей арабского мира на планы идеального общественного переустройства, в которых «чрезмерная роль отводилась факторам этического и рационально-правового регулирования без какого-либо институционального обеспечения … оказывались иллюзорными, а идеалы — недостижимыми, что снова и снова возвращало общественное сознание к религиозно-мистическому утопизму» (*Ерасов Б.С.* К характеристике социокультурного универсализма в цивилизациях Востока // Исследования социологических проблем развивающихся стран (теория социальной структуры) / Под ред. В.Ф. Ли. М., 1978. С. 94).

[2] Именно поэтому представляется неприемлемой классификация А. Фойгта, разделявшего утопии на «архические» и «анархические» (*Фойгт А.* Социальные утопии. СПб., 1906. С. 19).

Выдвигая принцип «автаркии личности» в противовес приходившей в упадок полисной государственности, политическая мысль киников и стоиков (особенно на ранней стадии) нередко демонстрирует то же реставраторское стремление к поиску новых форм объединения людей на основе законов разума.

Именно в этой связи становится понятным, почему стоический «космополис», равно как и ведущие «философский образ жизни» идеальные общины, создаваемые фантазией утопистов эллинистической эпохи, включают в себя многие элементы рационалистической утопии, разработанные Платоном и Аристотелем.

Развитие неполисных черт внутри рационалистических утопий всегда имело противоречивый характер, отражая, на наш взгляд, реальное противоречие в формировании механизма жизнеобеспечения внутри эллинистических монархий, а затем и Римской империи. В обеих имперских структурах полис, как городская самоуправляющаяся община, оставался всегда важнейшим, незаменимым элементом государственности[1].

Это обстоятельство, безусловно, обеспечивая преемственность в культурном развитии, во многом предопределяло, в частности, и пути трансформации политической теории и социально-утопической мысли. Достигнутый ими в IV в. уровень оставался вплоть до гибели античного мира тем эталоном, на который всегда ориентировались философы и политические мыслители последующих веков в разработке своих утопических проектов.

---

[1] *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. С. 248, 288–292; История древнего мира. Т. II. С. 18.

ГЛАВА II.
Генезис социальной утопии

§ 1. Элементы утопизма в идеологии древних обществ Ближнего Востока

Где находится родина Утопии? Попытка ответить на этот вопрос, прибегнув к языку географии, вероятно, окажется безнадежной. Однако если сопоставить Утопию и Время, исследователю откроется перспектива, в которой временные и пространственные линии рано или поздно неизбежно соприкоснутся. Поэтому первоначальный ответ звучит просто — родина Утопии лежит в Прошлом. Общее содержание такого ответа прекрасно передают слова пушкинского летописца в «Истории села Горюхина», историческая точность которых нисколько не страдает от вложенного в них поэтом иронического смысла: «Мысль о золотом веке сродна всем народам и доказывает только, что люди никогда не довольны настоящим и, по опыту имея мало надежды на будущее, украшают невозвратимое минувшее всеми цветами своего воображения»[1].

В справедливости приведенных слов можно убедиться на примере ранних письменных памятников Междуречья и Египта. Конечно, представления древневосточных народов о прошлом далеко не всегда вписываются в парадигму «золотого века». Но именно появление уже в глубокой древности противоречивых в ценностном отношении взглядов на прошлое дает правильный ориентир для поисков источников утопического сознания.

Взгляд на прошлое в любую эпоху всегда опосредован доминирующей в общественном сознании концепцией времени. Нами уже рассматривались некоторые аспекты дискуссии, затрагивающей такую фундаментальную проблему, как специфика восприятия времени в различных культурах. Характерно, что ученые, настаивающие на принципиальной несовместимости временных представлений древних греков и ближневосточных народов, как правило, не касаются вопроса — почему даже на материале Древнего Востока исследователи до сих пор не в состоянии свести к какой-либо целостной картине свидетельства древнеегипетских, древневавилонских, древнееврейских

[1] *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. 4-е изд. Л., 1978. С. 128.

и других источников и решить, наконец, какой тип «темпорального переживания» наиболее адекватно выражает взгляд древневосточного человека на течение событий, их связь и последовательность.

Вместе с тем сторонники «линейной», «циклической» («циклично-линейной») или же «спиральной» моделей времени при всем различии выдвигаемых ими аргументов[1] признают в качестве основных характеристик древневосточного времени его конкретность («событийность»), качественную неоднородность (аритмичность), теснейшую соотнесенность с пространством и, наконец, устойчивую ориентацию на прошлое[2]. Но большинство характеристик дают представление о восприятии не времени как такового, а, скорее, о течении событий в том же самом линейном времени. Кроме того, эти черты можно обнаружить в представлениях не только античного, но даже и средневекового общества[3]. «Все это опровергает правомерность противопоставления «временное древневосточное мышление — пространственное античное мышление». Культура древнего Ближнего Востока имела такую же пространственно-временную ориентацию, как греческая классическая, но кардинально отличалась от последней самим восприятием и осмыслением пространства — времени»[4].

Такое единство обусловлено прежде всего тем, что древневосточные и античное общества, представляющие собой различные стадии рабовладельческой формации, в мировоззренческом плане не преодолели мифологическое восприятие времени, характерное и для более ранних этапов развития человеческой мысли. Отмечаемый многими исследователями «презентизм» первобытного мышления, выраженный в его «атемпоральности», т.е. слитном статистическом сосуществовании прошлого, настоящего и будущего[5], например, по мнению авторов книги «В преддверии философии», является следствием того, что «мифопоэтическое мышление не

[1] Подробнее об этом см.: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 58–72.

[2] См., напр.: История древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1 / Под ред. И.М. Дьяконова. М., 1983. С. 147; *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 26–30; *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 41–44.

[3] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 29–31, 34, 61; *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 31, 41–42, 54, 90–91.

[4] *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 59; ср.: *Шифман И.Ш.* Культура Древнего Угарита XIV–XIII вв. до н.э. М., 1987. С. 190–191.

[5] См., напр.: *Бестужев-Лада И.В.* Окно в будущее. М., 1970. С. 32–34.

знает времени как однородной продолжительности или как последовательности качественно индифферентных мгновений»[1]. Первоначально возникающие элементы временной рефлексии так или иначе определяются природными циклами, т.е. последовательной сменой времен года, периодическими перемещениями небесных светил, которые «с древнейших времен воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним»[2].

Несмотря на отсутствие в древневосточных языках абстрактного понятия времени, письменные памятники демонстрируют чрезвычайно сложную картину образов, которую лишь отчасти можно объяснить дифференциацией представлений о природе мироздания в сознании различных социальных прослоек. Культурам Древнего Востока свойственны глубокий консерватизм и традиционализм, предполагающие устойчивое и универсальное единство взглядов (прежде всего мифологических), разделяемых не только абсолютным большинством членов крестьянской общины — экономической и социально-политической основы всех древних обществ, но и стоящей над ним храмовой верхушкой государственной бюрократией (включая верховного владыку — царя) и обслуживающих интересы последних — писцов, «религиозных экспертов» и т.д.[3] Такой «мировоззренческий униформизм» имеет вполне закономерный характер. «…Ведь основная масса свободного населения древнего мира представляла собой и исторически и по своему мировоззрению прямое продолжение первобытного общества. При выделении господствующего класса рабовладельцев свободные не противопоставляют еще себя им в социально-экономическом отношении: они не отделены от господствующего класса сословной гранью, а при удаче каждый может оказаться в его составе, или так ему кажется. Выделяющийся же класс подневольных людей рабского типа собственной идеологии не создает»[4]. Такая идеология появляется тысячелетия спустя, накануне гибели древнего мира, с возникновением христианства, сыгравшего

[1] *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. С. 41.

[2] Там же. С. 42.

[3] *Oppenheim A.L.* The Position of the Intellectual in Mesopotamian Society // Daedalus. 1975. Vol. 104, No. 2. P. 43; *Garelli P.* The Changing Facets of Conservative Mesopotamian Thought // Daedalus. 1975. Vol. 104, No. 2. P. 47–56.

[4] История Древнего Востока. Ч. 1. С. 468. Всестороннее опровержение тезиса о существовании на древнем Ближнем Востоке «культуры рабов» дается в книге: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С 35–40; см. также: *Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 1983. С. 25–26.

огромную революционизирующую роль в развитии общественного сознания всего человечества.

Вместе с тем четкая фиксация в шумеро-вавилонских и египетских источниках различных сочетаний циклического и линейного времени нуждается в объяснении. Так, линейное время представлено, например, в довольно многочисленных списках династий месопотамских и египетских правителей. Но анализ этих списков показывает, что стремление представить в строгом хронологическом порядке последовательную смену царских династий, по-видимому, не было единственной причиной их составления[1]. На первый план почти всегда выступало «историческое» обоснование сакральных функций царской власти, выполняющей роль могущественного посредника «между небом и землей, миром живых и сверхъестественными силами, включая и давно умерших предков…»[2].

Согласно шумерской космогонии, царская власть, созданная при сотворении мира верховным богом Энлилем, принадлежит к числу важнейших субстанциальных принципов, управляющих вселенной, обществом и человеком. В одной из редакций мифа о богине Инанне неизвестный древний поэт, перечислив более ста таких принципов («мэ»), поставил комплекс элементов, характеризующих власть правителя непосредственно вслед за атрибутами власти богов[3]. Возникшая таким образом царственность была объявлена вечной неделимой субстанцией, передававшейся от одного города к другому в соответствии с предустановленным порядком[4]. Однако этот порядок имеет весьма своеобразный характер. В «Шумерском царском списке», составленном в конце III тыс. до н.э. (вероятно, при Ур-Намму — первом царе III династии Ура), говорится, что после того как «царственность низошла с небес», правление каждого из мифических царей, живших до потопа, продолжается десятки тысяч лет (например, Алулим — 28,800 лет, Алалгар — 36,000 лет, Энменлуанна — 43,200 лет и т.д.). После потопа длительность

---

[1] *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1975. С. 78–79; История древнего мира: В 3 т. Т. 1 / Отв. ред. И.М. Дьяконов. М., 1982. С. 56.

[2] *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983. С. 32–33, 36–39, 40–41; ср.: *Черных Е.Н., Венгеров А.Б.* Структура нормативной системы в древних обществах (методологический аспект) // От доклассовых обществ к раннеклассовым / Под ред. Б.А. Рыбакова. М., 1987. С. 23–35.

[3] *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. М., 1965. С. 113, 116, 122–123, 103; см. также: *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 40 и сл.; *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия. М., 1980. С. 205 и сл., 232–233.

[4] *Дьяконов И.М.* Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959. С. 259; История Древнего Востока. Ч. 1. С. 281.

правлений начинает постепенно сокращаться, приобретая с восьмой послепотопной династии соизмеримые со сроками человеческой жизни масштабы[1].

Здесь налицо тенденция к идеализации мифического прошлого, выраженная в числовой символике. В то же время излагаемая в шумерском списке «историческая» концепция исходит из предпосылки, что и после потопа основные принципы, определяющие управление вселенной, остаются теми же, какими они были в день ее сотворения. На это указывает, например, идея «вторичного нисхождения» царственности на землю после обрушившейся на людей катастрофы. Противоречие между долголетием людей в допотопные времена и неизменностью законов, определяющих круговорот мироздания в течение жизни последующих поколений, не осознавалось древневосточным человеком вследствие ориентации общественного сознания на далекое мифическое прошлое, когда были «сформулированы» основные божественные установления и правила поведения.

Вера в незыблемость традиции была неотделима от идеализации «первых времен» и первых людей, являвшейся, в свою очередь, естественным развитием почитания предков, цементировавшего все без исключения общественные структуры — от семьи и общины до царской власти. «Следуй отцам твоим, предкам твоим»[2], — в этих словах гераклеопольского фараона своему сыну Мерикара (XXII в.) выражена квинтэссенция доминирующего на Древнем Востоке мироощущения, которое отразилось и в языке. «Древний человек, — отмечает И.М. Дьяконов, — был обращен к прошлому: «чужой день» (у/д/ — кур) значило по-шумерски то, что еще неизвестно, что где-то таится и может настигнуть нас, это то, что мы называем «будущим», а «убежавший день» (у/д/ — риа) означало то, что нам уже известно, но что обогнало нас и ушло туда, куда идем и мы, т.е. «прошедшее»»[3]. По-аккадски прошлое — um-pani (дословно: «дни лица» /переда/; будущее — ahratu (образовано от корня ’hr со значением «быть позади»). «Прошлое, таким образом, как бы сохраняет некое подобие существования, «послесуществует», а будущее — предсуществует, уже готово, облечено в форму и лишь ждет часа своего проявления»[4]. Прошлое неотделимо от происшедших в нем событий, раз и навсегда определивших в начале

[1] *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 23.

[2] Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1 / Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. М., 1980. С. 32.

[3] История Древнего Востока. Ч. 1. С. 147.

[4] *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 27, 29.

мира судьбы людей и государства в целом. Постоянный контакт с ним является залогом того, что божественные предначертания продолжают осуществляться.

Неизбежным следствием такого рода представлений является не только «тотальный пессимизм» в восприятии окружающей действительности, но и крайне негативное отношение к самой возможности что-либо изменить в существующем порядке вещей, абсолютное преобладание освященного религией ритуала, закрепляющего этот порядок[1].

Центральной фигурой священного ритуала был царь. При всех различиях в степени сакральности царской власти в Египте и государствах Месопотамии именно с ней в господствующей системе ценностей так или иначе связываются надежды на установление «вечной справедливости» и поддержание изначальной «космической гармонии». На земле египетский фараон являлся верховным хранителем *маат*, т.е. нерушимого закона, отождествляемого также со справедливостью, истиной и правосудием, которому подчиняются даже боги. Уподобляемый при жизни сыну верховного бога Ра Гору, а после смерти — Осирису, а также многим другим богам, фараон олицетворяет одновременно вечный круговорот сил, в котором проявляется стабильность космоса, и вечно длящуюся царственность. Он назван верховным жрецом всех богов, «пастырем страны», поддерживающим жизнь людей, естественным защитником обездоленных, является главным действующим лицом многочисленных календарных праздников и религиозных мистерий. Вследствие этого и сам фараон, и его двор в повседневном обиходе подчиняются многочисленным ритуальным запретам, исполняют бесчисленные обряды[2].

Аналогичную роль играла, начиная с шумерских времен, царская власть в государствах Месопотамии. Помимо традиционной, имеющей ритуальный характер координации правлений с природ-

---

[1] Пессимизмом пронизан вавилонский миф, рассказывающий о том, как боги, сотворив людей из глины и возложив на них тяжелые работы, впоследствии наслали на человеческий род «мор, болезни, чуму и язву» просто потому, что верховному богу Энлилю надоел людской гомон (см.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Под ред. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова. М., 1981. С. 53–58, 60).

[2] Подробнее см.: *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 19 и сл., 29, 57 и сл., 67–71; *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. С. 73–74, 84–85, 88: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 120–121.

ными циклами (в Вавилонии царь начинал свое правление в Новый год и т.д.), весьма примечательной является и другая форма легитимизации царской власти, отразившаяся в текстах, посвященных «договорам», заключаемым царями с богами — покровителями города, а также во вводных разделах к известным нам сводам законов. Например, во введении к законам вавилонского царя Хаммурапи (1792–1750 гг.) утверждается следующее: когда верховные боги определили богу Мардуку владычество над людьми, назвав «его высоким именем» Вавилон, сделали этот город «могучим среди частей света и основали в нем вечное царство, фундамент которого прочен, как небеса и земля», они призвали Хаммурапи — пастыря людей («деяния которого нравятся богине Иштар»), «почитающего богов», для того «чтобы справедливость в стране заставить сиять, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого…», чтобы усмирить мятеж и заставить «сиять истину»[1].

Хотя законы были обнародованы в окончательной редакции в последние годы царствования Хаммурапи, вводная их часть отражает, по-видимому, ставшее к этому времени уже традиционным обоснование «реформ», осуществленных им при восшествии на престол. «Установление справедливости» заключалось прежде всего в отмене долгов и прощении недоимок[2].

Самый ранний из известных нам примеров такого рода «реформ» также свидетельствует о стремлении придать проводимым преобразованиям вид «восстановления» существовавшей прежде справедливости. Речь идет о преобразованиях, осуществленных правителем (лугалем) Лагаша — Уруинимгиной (прежнее неправильное чтение — Урукагина) (2318–2310 (?) гг.), пришедшим к власти в результате государственного переворота и низложения своего предшественника — Лугальанды. Новый правитель, вероятно, избранный народным собранием, провел реформы, облегчавшие положение рядовых общинников, освободив их от многочисленных поборов, произвольно взимавшихся приближенными Лугальанды при поддержке государственного аппарата. Храмам были возвращены прибранные к рукам царской семьей земли, отменены долговые сделки, восстановлены прежние права мелких жрецов и зависимых от храмов работников.

---

[1] Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. С. 152–153. О важнейшем значении характеристики правителя как «божественного пастуха» в идеологии древних ближневосточных обществ, а также в античный период см.: *Camassa G.* Il «pastorato» di Zaleuco // Athenaeum. Nuova Serie. 1986. Vol. 64. Fasc. I–II. P. 141 sqq.

[2] История Древнего Востока. Ч. 1. С. 361, 363.

Проведенные преобразования, цель которых, безусловно, заключалась в предотвращении распродажи общинных земель и укреплении традиционной социальной опоры государства, расшатывавшейся своекорыстной политикой знати, были консервативны по духу. Их радикализм не следует преувеличивать, поскольку причины долговой кабалы не были уничтожены, а правительственные чиновники остались на своих местах[1]. Однако реформы Уруинимгины были объявлены возвратом к «прежнему закону» (интерпретация И.М. Дьяконова), или к «божественному закону», продолжавшему существовать «на небе», несмотря на все злоупотребления и «возвращенного» правителем-реформатором на землю (интерпретация В.В. Струве)[2].

Гарантом сохранения этого закона должен был стать завет (особый договор), заключенный Уруинимгиной с верховным богом Лагаша Нин-Нгирсу, «чтобы сироте и вдове сильный человек ничего не причинил»[3].

Тремя столетиями позже в точно таких же выражениях в тексте законов основателя III династии Ура — правителя Ур-Намму обосновывались проведенные им реформы[4].

Рассмотренные «программы» древних реформаторов, отражающие распространенное представление о необходимости периодического восстановления неуничтожимых в принципе справедливости, божественных норм и законов, нарушаемых людьми и правителями по безрассудству, вряд ли могут быть до конца поняты вне циклического восприятия времени. В итоге возникающую в ходе постепенной эволюции идеологическую конструкцию, соединяющую идею непрерывной царственности с постоянной актуализацией прошлого при помощи ритуальных празднеств, реформ и т.д. и дополненную впоследствии делением событий на определенные «исторические циклы» (начинающиеся и завершающиеся договорами с богами о нерушимости древней справедливости), действительно можно вы-

---

[1] История Древнего Востока. Ч. 1. С. 207–210: см. также: История древнего мира. Т. 1. С. 63–64; *Малеванный А.М., Чиглинцев Е.А. Шофман А.С.* Классовая борьба в древнем мире. Казань, 1987. С. 15.

[2] История Древнего Востока. Ч. 1. С 210; *Струве В.В.* Государство Лагаш. Борьба за расширение гражданского права в Лагаше XXV–XXIV вв. до н.э. М., 1961. С. 31–32, 83; Хрестоматия по истории Древнего Востока / Под ред. В.В. Струве и Д.Г. Редера. М., 1963. С. 178.

[3] Цит. по: История Древнего Востока. Ч. 1. С. 209; см. также: *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 62.

[4] *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 64–66; Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. С. 146–147.

разить в виде некоей, «временной спирали»[1]. Необходимо, однако, сразу подчеркнуть, что такая абстракция, естественно, была и остается плодом современной научной рефлексии.

В мировоззрении людей Древнего Востока «циклический архетип» был лишь наиболее адекватной формой истолкования протекающих в линейном времени событий. Идея «вечного возвращения» оказалась близка не только образованным слоям древних обществ, но и абсолютному большинству простых людей, поскольку царь и его приближенные не являлись единственными «пленниками ритуала»[2]. В этой связи нередко встречающиеся в литературе утверждения о том, что древневосточная общественная мысль «была в целом индивидуалистична по своему происхождению», а индивид находится в центре древневосточной картины мира и его жизнь — это по преимуществу жизнь частного человека[3], не должны, конечно, восприниматься по аналогии с индивидуализмом, например, эпохи греческого Просвещения или же с современным. Древневосточной культуре глубоко чужда мысль о человеке как о высшей ценности. Ценность индивида определяется его принадлежностью к определенной сословной группе.

Весьма характерно также, что на древнем Ближнем Востоке даже сословная принадлежность еще не стала для человека «элементом его самоопределения»[4]. В письменных памятниках нельзя найти что-либо похожее на «кастовую идеологию», оформившуюся, например, в Древней Индии; в них преобладает, с одной стороны, взгляд на сословную группу сверху, «с позиции царя», а с другой — ограниченность простого человека «микро-групповыми» интересами, т.е. семьей, общиной, профессией. Регламентация социального поведения осуществлялась путем формулирования в дополнение к обычному праву множества закрепляемых ритуалом правил и предписаний, неукоснительное выполнение которых индивидом также способствовало сохранению «божественного порядка» на земле, как и установленный для правителя церемониал.

---

[1] *Ахундов М.Д.* Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 62; *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 71–72.

[2] Подробнее см.: *Eliade M.* Cosmos and History. The Myth of Eternal Return. N. Y., 1959 (passim).

[3] *Hertzler J.O.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. N. Y.; London, 1936. P. 336–337; *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 150.

[4] *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 107; ср.: *Tenbruck Fr.H.* Geschichte und Gesellschaft. Berlin (West), 1986. S. 283 ff.

Распространенное, например, в Месопотамии представление о вселенной как об определенным образом организованном государстве, в котором «положение человека … в точности соответствовало положению раба в человеческом городе — государстве»[1], безусловно, способствовало созданию атмосферы политической пассивности и беспрекословного повиновения верховной власти. «Для простых смертных участие в общественной жизни сводилось к участию в массовых шествиях и многолюдных сборищах, сопровождающих важные религиозные праздники, к выполнению трудовых повинностей, своевременной уплате налогов или несению военной службы»[2].

Не случайно поэтому в древневосточной литературе получила такую всестороннюю разработку концепция «благонравной жизни», отразившаяся прежде всего в жанре наставлений и поучений. По своему характеру этот жанр неотделим от идеализации прошлого. Как справедливо писал Дж.О. Герцлер, в древневосточной мысли «идея необходимости определенного типа поведения для членов данной группы … является безоговорочной, хотя она никогда не выражается специально». В такой системе взглядов «прошлое осмысливалось не как источник социального опыта или точка отсчета для размышлений и истолкований, но как священная модель. Люди ожидали, что оно снабдит их массой регулирующих деталей для всех известных им случаев жизни. Даже когда новая ситуация должна была рассматриваться иным образом, они предпочитали камуфлировать фикцией древности новый способ мышления или новую идею …, следовать ветхому списку правил и увещеваний, давно испытанному набору поведенческих формул и распоряжений, священному кодексу, драгоценному заклинанию, утвердившемуся обычаю, древнему рассказу, мифу, легенде или же другим авторитетным заповедям древних мудрецов и вождей»[3].

Так, один из дошедших до нас месопотамских гимнов описывает блаженное прошлое как эру всеобщего благонравия и послушания, как

> Дни, когда один не должал другому,
> Когда сын почитал отца,
> Дни, когда уважение жило в стране, когда малый почитал большого,
> Когда младший брат чтил старшего брата,

---

[1] *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. С. 142.

[2] *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 150.

[3] *Hertzler J.O.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. P. 337–338.

Когда старший сын наставлял младшего сына,
Когда младший подчинялся старшему[1].

Такая картина дает основания считать, что и тема «золотого века», включенная в структуру мифологических представлений, приобрела на Древнем Востоке универсальный нормативный характер, пронизывая мировоззрение большинства людей, независимо от их социального статуса.

Нарушение обычаев воспринималось как крах божественно установленного порядка, неминуемо влекущий за собой близкую катастрофу. А поскольку жизнь давала гораздо больше примеров, когда покушения на божественные заповеди оставались безнаказанными и даже обосновывались непостижимой волей богов[2], это не могло не порождать откровенно нигилистических настроений, крайнего скептицизма в отношении господствующей религии и идеологических ценностей.

Почти всегда в воображении пессимиста мир являет собой картину перевернутых вверх дном социальных отношений. Так, в аккадской поэме XI в., условно называемой «Вавилонская теодицея», главный герой — невинный страдалец рисует мир, в котором он живет, как полностью противопоставленный «эре благонравия»:

Вгляделся я в мир — в нем дела — по-другому:
Демону бог не закрыл дороги:
Отец по каналам волочит лодку,
А сын его взрослый разлегся в постели.
Старший брат бежит, как пес, по дороге —
Младший ликует — *своего* погоняет мула.
По улице рыщет бродягой наследник, —
Второй сын дает бедняку пропитание[3].

В подобном мире бесполезны и жертвы богам, и добрые дела для блага своей страны. В поэме «Разговор господина со своим рабом» (около X в.) эти мысли высказаны с редким для древней литературы цинизмом, порожденным отчаянием:

Приучишь ли ты своего бога ходить за тобой, как собака,
Раз он требует от тебя то обрядов, то послушанья, то еще чего-то!..
Поднимись и пройди по развалинам древним,

[1] Цит. по: *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. С. 187.

[2] *Дандамаев М.А.* Основные черты идеологии древневосточных обществ // Идеологические представления древнейших обществ. Тезисы докладов. М., 1980. С. 113.

[3] Я открою тебе сокровенное слово… С. 240.

Взгляни на черепа простолюдинов и знатных:
Кто из них был злодей, кто был благодетель?[1]

На много столетий раньше в сходной форме те же идеи были высказаны древнеегипетскими авторами «Спора разочарованного со своей душой» и «Песни арфиста» (около XXII–XXI вв.)[2].

Желанным выходом из мира «перевернутых отношений» является смерть. Но в египетских и месопотамских поэмах нередки призывы вообще не думать о смерти, преисподней и проводить жизнь в пирах и наслажденьях, ибо переход в загробный мир все равно не принесет облегчения. Так, в эпосе о Гильгамеше (игравшем в шумерской и вавилоно-ассирийской культурах ту же роль, что и поэмы Гомера для древних греков) «хозяйка богов» Сидури так утешает стремящегося к бессмертию героя:

Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека, —
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.
Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно.
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся.
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй подругу—
Только в этом дело *человека!*[3]

Конечно, безудержный гедонизм и мысли о самоубийстве были крайностями и поэтому не могли получить всеобщего распространения и тем более религиозной санкции. Господствующим в древневосточном мировоззрении оставалось требование следовать традиционным правилам, не ставя под сомнение божественную волю. Даже если постигшие ведущего праведную жизнь человека страдания им не заслужены, молитвы и просьбы о снисхождении — един-

---

[1] Я открою тебе сокровенное слово… С. 207, 208.

[2] Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта / Пер. с древнеегипетск. И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона. М., 1958. С. 222 и сл.; см. также: *Александров Г.Ф.* История социологических учений. Древний Восток. М., 1959. С. 119–120, 124–125.

[3] Я открою тебе сокровенное слово… С. 175; см. также: *Abusch T.* Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: Interpretation of the Gilgamesh Epic. Tablet 6, Lines 1–79 // Harvard Theological Review. 1986. Vol. 26, No. 1. P. 143 sqq.

ственная возможность вернуть расположение богов. Таким образом, проблема «невинного страдальца» решалась путем перевода ее «из сферы логических спекуляций в область веры, точней, религиозных надежд и ожиданий»[1].

Но в рамках универсальной концепции «благонравной жизни» связанные с ней ожидания и упования имели в Месопотамии и Египте различные акцентировку и ориентиры. Если в египетской идеологии уже в Древнем царстве надежды на благую жизнь вращались вокруг заупокойного культа, а начиная с эпохи Среднего царства сконцентрировались в мифе о загробном воздаянии, то в шумеро-вавилонской системе ценностей потусторонний мир не играл практически никакой стимулирующей жизненную активность роли. Напротив, преобладало убеждение, согласно которому воздаяние за грехи и благие поступки произойдет еще в земной жизни[2].

В этой связи примечательны различия между утвердительным характером перечисления грехов в шумерском гимне, описывающем суд богини Нанше над неправедными людьми в первый день Нового года[3], и знаменитой 125-й главой египетской «Книги мертвых», в которой покойник, предстающий в потустороннем мире перед 42 богами-судьями, перечисляет длинный список грехов, отрицая при этом их совершение: «Я не делал зла… Я не лгал никому… Я не крал… Я не уменьшал жертв… Я не убивал священных животных… Я не восставал… Я не говорил зла против царя… Я не презирал бога в сердце моем и т.д.»[4].

Считая человека существом изначально греховным (хотя и поразному объясняя причины его грехопадения)[5], египтяне и жители

---

[1] *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 121.

[2] Ср.: История Древнего Востока. Ч. 1. С. 282; *Крамер С.М.* История начинается в Шумере. С. 193; *Хинц В.* Государство Элам. М., 1977. С. 63–65.

[3] См., однако: *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. С. 199–203.

[4] *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. С. 62. Оправдавшись перед судьями, покойный вторично представал перед Осирисом и на этот раз, перечислив ему совершенные им праведные поступки, получал допуск «в цветущие поля египетского рая» (*Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. С. 62; см. также: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока: В 2 т. Т. I. Л., 1936. С. 283–284).

[5] Египетские верования связывали «грехопадение» людей с периодом божественного правления Ра, царствовавшего над людьми и богами, против которого первые замыслили «злые дела». На протяжении всей истории Египта этот период был объектом почитания и идеализации. Об этом говорит, в частности, и тот факт, что оправданному на суде Осириса дарется участь «служителя Гора» — «блаженного современника додинастического «золотого века»» (*Тураев Б.А.* Египетская литература: В 2 т. Т. I. М., 1920. С. 136; *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. I. С. 167–168; *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. С. 86; *Франкфорт Г., Франк-*

Двуречья весьма скептически относились к возможности обретения счастья в этом мире. Но отсутствие у последних надежды на загробное воздаяние не могло не стимулировать работы фантазии, направленной на поиски лучшей жизни либо в прошлом, либо в недосягаемых для обычных людей землях.

Теперь, выявив тот идеологический фундамент, без которого многие аспекты формирования утопических идей на Древнем Востоке были бы просто непонятны, мы вплотную приблизились к их содержанию.

В Месопотамии роль страны Утопии играл остров Бахрейн в Персидском заливе, который шумеры называли страной Дильмун (по-аккадски — Тельмун), расположенной на самом краю доступного воображению географического пространства (об этом говорят такие ее эпитеты, как «страна перехода», «место, где восходит солнце»). Рассказ о ней вставлен в шумерский миф «Энки и Нинхурсаг», повествующий о цветущем рае, созданном богом подземных пресных вод («пресного моря») Энки для того, чтобы уединиться там со своей супругой. Вот как описывается эта страна в мифе:

В Дильмуне ворон не каркает,
Птица «иттиду» не кричит,
Лев не убивает,
Волк не хватает ягненка…
Вдов здесь нет…,
Голубь не прячет голову,
Нет таких, которые бы говорили: «У меня болят глаза»,
Нет таких, которые бы говорили: «У меня болит голова»,
Нет старухи, которая бы говорила: «Я стара»,
Нет старика, который бы говорил: «Я стар»…,
Пересекающий реку (смерти?) не произносит…,
Вокруг него не ходят с рыданиями жрецы,
Певец не возносит жалоб,
У стен города он не сетует и не плачет[1].

форт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. С. 118). Наоборот, в шумерских источниках преобладает представление об изначальном существовании человеческих пороков, включенных неизвестным поэтом в список «мэ». Так, эпическое сказание «Энмеркар и правитель Аратты», также изображающее картину «золотого века», во многом напоминающую блаженный период правления Ра, повествует о том, что причиной конца счастливой эпохи человеческой истории были не людские прегрешения, но зависть Энки, поднявшего бунт против неограниченного могущества Энлиля (см.: *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 123, 130–131, 251–252). Если к этому добавить шумерскую легенду (прочитанную на одной из найденных в Ниппуре табличек) о том, что «всемирный потоп» был вызван также и греховными поступками людей, то в целом складывается весьма противоречивая картина (*Белицкий М.* Забытый мир шумеров. М., 1980. С. 228).

[1] Цит. по: *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 172.

В этой действительно очень красочной картине все детали (многие из которых легли в основу описания библейского рая)[1], хотя и отнесены к стране богов, но возникли из представлений о счастливой стране для людей, в которой все наоборот, все не так, как в реальной жизни. Именно в силу столь контрастного противопоставления идеала и реальности миф о Дильмуне можно считать одним из первых (если не самым первым) примеров литературной обработки фольклорных народно-утопических сюжетов, возникших еще в дописьменную эпоху, задолго до периода расцвета шумерской цивилизации[2].

До сих пор не решена загадка, почему остров, бывший в конце III — начале II тыс. до н.э. важнейшим центром международной торговли, считался шумерами колыбелью их цивилизации? В шумерских мифах при описании «золотого века» далекого прошлого постоянно возникают реминисценции из легенды о Дильмуне[3]. Дильмун связан и с шумерским мифом о потопе. Там Ану и Энлиль поселили богобоязненного царя Зиусудру — единственного человека, спасенного (Энки?) от гибели, «и, судя по всему, именно в Дильмун прибыл Гильгамеш в поисках бессмертия»[4].

Но вернемся к Древнему Египту. При изучении истоков утопических идей в египетской литературе мы сталкиваемся с удивительным феноменом, а именно с перенесением «чудесного пространства» из реального мира (хотя и до предела мифологизированного) в мир потусторонний. Впрочем, использование понятия «реальность» для разграничения двух миров будет не совсем удачным, поскольку уже в эпоху Старого царства загробное существование представлялось египтянам настолько же реальным, насколько и окружавшая их действительность. Древнеегипетская идеология — яркий пример «удвоения мира», безусловно, связанный с гипертрофированной ролью заупокойного культа.

Вера в реальность загробного мира в египетской мифологии обусловлена прежде всего поразительной устойчивостью взглядов,

---

[1] Быт., 2: 7–14; подробнее см.: *Белицкий М.* Забытый мир шумеров. С. 221–226.

[2] Об элементах фольклора в мифе говорит, например, рассказ о хитрой лисе, которой удается привести разгневанную Нинхурсаг к больному Энки, съевшему восемь растений, созданных богиней (см.: *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 173–174; *Белицкий М.* Забытый мир шумеров. С. 224).

[3] *Крамер С.Н.* История начинается в Шумере. С. 176, 251–252. Основные вопросы, связанные с мотивами Дильмуна, рассматриваются в послесловии В.И. Гуляева к книге: *Бибби Дж.* В поисках Дильмуна. М., 1984. С. 358–366.

[4] *Бибби Дж.* В поисках Дильмуна. С. 73; см. также: С. 71–72, 74–76; Я открою тебе сокровенное слово… С. 175, 180–181, 190; *Белицкий М.* Забытый мир шумеров. С. 226–230.

характерных для многих народов в дописьменную эпоху и связанных с тем, что «человек переносит в иное царство не только свое социальное устройство (в данном случае — родовое…), но и формы жизни и географические особенности своей родины»[1].

Вместе с тем важнейшим моментом, свидетельствующим о проникновении цивилизации в потусторонний мир, можно считать отказ господствующей религии от народно-утопических представлений о нем как о беззаботном рае, где не надо трудиться. В изображениях и надписях, найденных в гробницах Старого царства, в ритуальных текстах «Книги мертвых», а также в папирусных рисунках и текстах более позднего времени отчетливо просматривается описание загробного царства как государственного организма, в принципе подчиняющегося тем же законам, что и на земле. Например, в 109-й и 110-й главах «Книги мертвых» подробно изображаются сцены земледельческого труда на «полях блаженных», куда допущены оправданные на суде Осириса. Различие состоит лишь в том, что эти «поля» в изобилии снабжаются водой, злаки вырастают выше человеческого роста и т.п.[2]

Такого рода симбиоз наглядно демонстрирует завершение постепенного процесса поглощения официальной идеологией народной утопии путем включения ее образов в систему заупокойного культа. Результат этого процесса нашел отражение, например, в различных наименованиях «полей блаженных». По меткому замечанию Г. Кееса, сами названия — «Поле Жертвоприношений», «Поле Тростников», характеризовавшие собственно теологический взгляд на вещи и народные мечты «о счастливом загробном мире как плодоносной стране, где покойник живет в качестве земледельца и выращивает больший, чем на земле, урожай», не воспринимались египтянами как противоположные[3].

Характерно также, что пропущенные сквозь фильтры официальной религии утопические мечтания отражали не только идеологию «низов», т.е. простых крестьян, но и активно проникали в сознание высших слоев общества, начиная уже с эпохи Старого царства. Эта тенденция хорошо описывается в работе А.О. Большакова «Представления о двойнике в Египте Старого царства». В частности, в данном исследовании обращается внимание на интересный факт отсутствия в гробницах вельмож упоминаний об их государствен-

[1] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 288.
[2] *Матье М.* Древнеегипетские мифы. С. 63; *Kees H.* Totenglauben… S. 205.
[3] *Kees H.* Totenglauben… S. 73.

ной службе, бывшей в данную эпоху крайне обременительной и отнимавшей много времени. «В гробницах изображается не что иное, как *хозяйство* вельможи, полностью обеспечивающее все его потребности; ничто за пределами хозяйства было ему не нужно, поэтому оно не изображалось и соответственно не переносилось в «загробную жизнь»». Подобное явление А.О. Большаков справедливо, на наш взгляд, связывает с тенденцией к «корректировке» загробного мира в направлении его «улучшения», конструирования новых деталей, не существовавших в действительном мире, и устранения тех элементов, с которыми связаны неудобства и опасности[1].

Отмеченными особенностями древнеегипетских верований не исчерпывается вклад египтян в генезис социально-утопических идей. Египту принадлежит важное место в области эсхатологических построений, апокалиптики и пророчеств, предвосхитивших во многих чертах те пути, по которым шли библейские пророки.

От эпохи Среднего царства до нас дошли два таких пророчества — Ипусера и Неферти. Оба сохранились в папирусных копиях Нового царства; «Речение Ипусера» — во времена XIX династии, «Пророчество Неферти» — в копии середины XVIII династии. И хотя многие египтологи относят время создания этих выдающихся произведений к первому переходному периоду, предшествующему Среднему царству, высказывалось также мнение (В.В. Струве), согласно которому в событиях, описанных Ипусером, запечатлена картина социального переворота, потрясшего страну в XVIII в., т.е. в конце Среднего царства[2].

Оба произведения написаны в соответствии с общепринятым в то время каноном, сложившимся, вероятно, задолго до их появления и связанным с образом мудреца, обличающего и поучающего царя. Начало «Речения Ипусера» не сохранилось. Что касается пророчества Неферти, то оно имеет черты литературной фикции: ученый жрец произносит свои обличительные речи перед царем Снефру, основателем IV династии, «имя которого сделалось популярным, и с ним соединили представление о начале первого блестящего периода египетской истории; он должен услыхать о конце начатого им периода и о начале нового времени процветания страны, должен узнать и имя виновника этого нового периода»[3].

[1] *Большаков А.О.* Представления о двойнике в Египте Старого царства // Вестник древней истории. 1987. № 2. С. 32, 34 и сл.

[2] См., напр.: Источниковедение истории Древнего Востока / Под ред. В.Н. Кузищина. М., 1984. С. 35.

[3] *Тураев Б.А.* Египетская литература. Т. I. С. 73.

Стремясь усилить впечатление о постигших Египет бедствиях, оба пророка активно используют метод сравнения наступившей катастрофы с существовавшим прежде «нормальным состоянием». «Воистину, — говорит Ипусер, — лица свирепы… то, что было предсказано предками, достигает осуществления… Грабитель повсюду… Мор по всей стране. Кровь повсюду. Не удаляется смерть… Грязь по всей стране. Нет человека, одеяние которого было бы белым в это время. Воистину: земля перевернулась, подобно гончарному кругу. Разбойник (стал) владельцем богатств; (богач) превратился в грабителя. Сильные сердцем (стали) подобны птицам из-за страха… Азиаты (стали) подобно египтянам, а египтяне (стали подобны) чужеземцам, выкинутым на дорогу. Варвары стали искусны в работах Дальты… Свободные поставлены к работе над ручными мельницами… Рабы стали владельцами рабов… Бедные люди выходят и входят в Великие дворцы… Дети вельмож выгнаны на улицу… Владелец богатств проводит ночи (теперь), страдая от жажды… Тот, который был «вельможей», (теперь) сам исполняет поручения…»[1]

Аналогичную картину рисует и Неферти, с той лишь разницей, что его предсказания относятся к будущим бедствиям: «Азиаты нахлынут с Востока; река (Нил) станет сушей Египта. Через воду будут переправляться пешком и не будут искать воду для судна, чтобы дать ему плыть, ибо его путь станет берегом, а берег — водою… Человек будет убивать своего отца. Все уста будут полны: «Пожалей меня!» Все добро исчезнет, так что погибнет страна. Будут устанавливаться законы, которые постоянно станут нарушаться деяниями… Я показываю тебе владельца потерявшим свое имущество, а постороннего удовлетворенным. Тот, кто (ничего) не делал, — он будет полон, а тот, кто делал, — пуст… Я показываю тебе нижнее верхним. (Все) перевернется после переворота (?). Люди будут жить на пастбище, а бедняки составят (себе) богатства больше, чем … чтобы существовать. Неимущие будут кушать хлеб, а слуги возвышены»[2].

Приведенные описания достаточно ясно свидетельствуют о восприятии обоими пророками происшедшего (и грядущего) переворотов в общественных отношениях исключительно с позиции правящего имущего сословия, страшащегося восстания черни. Это, конечно, не означает, что они были очевидцами событий, о

[1] Цит. по: Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 64–69; *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. I. С. 236–239.

[2] Цит. по: Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 74–75.

которых рассказывают. Вполне возможно, что данные произведения создавались в эпоху Среднего царства, когда «была еще свежа память об ужасах переходного времени; конечно, они не сразу прекратились»[1]. Об этом может свидетельствовать, например, попытка Ипусера объяснить обрушившиеся на Египет бедствия при помощи традиционной ссылки на изначальную «природную греховность» людей, собственными руками разрушивших «золотой век». Ипусер скорбит из-за того, что Ра допустил грехопадение людей: «О, если бы он исправил их сущность в первом их поколении! Да разбил бы он грех, протянул бы руку против него!.. (Люди же) желали рождать для него (т.е. для греха), и произошло несчастье… Оно (несчастье) не наступило бы, если бы боги были среди них (т.е. людей)»[2]. В то же время пророк упрекает царя за равнодушие к возникшему в мире злу, обвиняя его во лжи и пренебрежении заботой о «своем стаде».

Создается впечатление, что развернутая в другой части «Речения» картина будущего благополучия и процветания страны в конечном счете относится не к мессианскому пророчеству о наступлении новой эры (как считал, например, Д. Брестед) и не к возобновлению правления «божественного царя» Ра (по мнению А. Гардинера и Б.А. Тураева), но скорее к традиционному для древневосточной литературы совету царю следовать первоначальному образцу «божественного правления», проявляя большую заботу о справедливости. Предсказание Неферти о пришествии царя — южанина по имени Амени (в котором некоторые исследователи, начиная с Э. Мейера, видели Аменемхета I — основателя XII династии) также свидетельствует о том, что его пророчество, как и пророчество Ипусера, было основано на стремлении «в драматическо-гномической форме разрешить проблему о благоустроенном государстве и обществе»[3] и стало тем самым прямым предшественником утопических произведений сюжеты которых вращаются вокруг образа «идеального правителя».

В египетской пророческой литературе можно особенно отчетливо увидеть все основные элементы, встречающиеся и в древневосточных произведениях, не имеющих отношения к этому жанру, — картина «перевернутых отношений», стремление к восстановлению существовавшей прежде в далеком прошлом божественной спра-

[1] *Тураев Б.А.* Египетская литература. Т. I. С. 73.

[2] Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 70–71.

[3] *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. I. С. 242; ср.: *Ирибаджаков Н.* Социологическата мисъл на древния свят: В 3 т. Т. 1. София, 1979. С. 219.

ведливости, идея о катастрофических последствиях нарушения последней, теснейшим образом связанная с принципом «полярности» древневосточного «социологического мышления», разрывающегося между абсолютным признанием традиционных отношений и «нигилистической альтернативой», т.е. категорическим их отрицанием.

Не осуществляя разрыва с консервативным мировоззрением, ранняя пророческая литература вместе с тем показывала то, что пессимизм не получил на Древнем Востоке полного преобладания и взгляд человека устремлялся (особенно в периоды социальных потрясений) от прошлого к будущему. Вступление ближневосточных народов в период «осевого времени» придало этой тенденции устойчивый и долговременный характер в зороастризме и в древнееврейском пророческом движении.

Для истории утопических идей наибольший интерес представляют произведения древнееврейских пророков, написанные с VIII по VI в. до н.э. и вошедшие в Ветхий завет уже в период второго Иерусалимского храма. При всей необъятности посвященной им литературы[1] трудно встретить работы, в которых специально исследуются именно утопические идеи, в изобилии порождаемые этой драматической исторической эпохой.

В еврейской религии начиная с XI в. известно множество пророков, например, целые общины набиим, т.е. вещателей, восклицателей — хранителей чистоты моисеева учения при пророке Самуиле и царе Сауле; пророки Натан и Гад при дворе Давида; ревнитель культа Яхве Илия, вступившим в борьбу с Ахавом и Иезавелью и одержавший над ними победу при божественной поддержке; его преемник Елисей, объявивший войну Ваалу и языческим влияниям, и многие другие. Но ни один из них не может сравниться энергией, литературным талантом и даром предвидения с великими пророками младшего поколения — Амосом, Осией, Михеем и особенно Исайей, Иеремией и Иезекиилем. Именно благодаря им божественный глава еврейской общины Яхве в довольно короткий исторический отрезок времени приобрел универсальные черты трансцендентного бога всего человечества, оставаясь при этом хранителем судьбы своего «избранного народа» (напр.: Ам., 9: 5–7)[2].

---

[1] Перечень ранних работ приводится в следующих книгах: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. II. С. 74–75; *Hertzler J.O.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. P. 395.

[2] *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 19; Religion and Society. Asia and the Middle East / Ed. by Carlo Caldarola. Berlin; N. Y., 1982. P. 30 sqq.; *Hannan M.S.* The Background and Meaning of Amos 5: 17B // Harvard Theological Review. 1986. Vol. 79. P. 337–338.

События, в рамках которых возникло пророческое движение, представляют собой наиболее трагический поворот в истории древних евреев. Внешнеполитические успехи и внутреннее спокойствие, достигнутые Израильским царством при Иеровоаме II (783–743 гг.), сменились вначале опустошительными нашествиями, которым подвергли Израиль и Иудею Тиглатпаласар III, Саргон и Синаххериб, а затем, после кратковременного периода надежд, вспыхнувших после гибели Ассирийской державы, разрушением Иерусалима Навуходоносором II в 586 г. и «вавилонским пленом».

В VIII–VII вв. до н.э. в Израиле и Иудее быстро развивались процессы разложения первобытнообщинных отношений, социальной дифференциации, сопровождавшиеся разорением рядовых общинников, попадавших в долговую кабалу к крупным землевладельцам. Такое довольно редкое соединение внешних и внутренних потрясений способствовало созданию духовной атмосферы, когда пророчества стали наиболее подходящей формой выражения настроений недовольства и протеста народных низов.

Несмотря на различия в социальном положении (Амос — простой пастух и собиратель сикомор из Фекоа; Исайя — высокообразованный представитель иудейской знати; Осия — возможно, священник, хорошо знакомый с трудом земледельцев, и т.д.), пророческие книги и содержащиеся в них учения обладают глубоким внутренним единством, включая и сходство многих мелких деталей, хода мысли, обнаруживающих теснейшую связь между религией и политикой.

Призванная объяснить причины обрушившихся на евреев несчастий, пророческая мысль постоянно вращается вокруг двух крайних пунктов, определяющих начало и конец священной истории «избранного народа», т.е. вокруг «завета» — договора (берит), впервые заключенного Яхве со спасенным от потопа Ноем и неоднократно возобновляемого им с вождями и законоучителями — Авраамом, Моисеем, Давидом и т.д., и вокруг грядущего спасения, которое, однако, бог пошлет людям только после того, как тех постигнет справедливое возмездие за нарушение завета. «Иудейская утопия, — справедливо отмечал Ф. Полак, — подразумевается в содержащемся в договоре обещании будущего блаженства для избранного народа. Пророки … были первыми, кто рисовал ясную картину этой утопии… Договор устанавливает и поддерживает ожидание, что Иегова в один прекрасный день вновь возьмет земные бразды правления в собственные руки и установит свое царство навеки на земле»[1].

[1] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. Leiden; N. Y., 1961. P. 114, 124.

«Пророческая утопия» может быть в целом определена как стремление к абсолютной теократии, но пути ее достижения, да и сам образ «божьего царства», включают в себя много элементов, близких по содержанию к народной утопии. У всех пророков обличение господствующих в обществе греховности и пороков составляет этиологическую «вводную часть» речей, объясняющую причины, по которым Яхве призвал их обратиться к соплеменникам с увещеваниями. Греховность народа божьего возникает по двум линиям — религиозно-культовой и социальной[1]. Вместе с тем почитание чужеземных богов и введение новых культов (мотивы, характерные особенно для ранней пророческой литературы), особенно извращение религиозных обрядов заслоняются гневным пафосом обвинений, направленных против сильных мира сего, притесняющих простой люд. «Выслушайте это, — говорит Амос от имени Яхве, — алчущие поглотить бедных и погубить нищих; вы, которые говорите: когда-то пройдет новолуние, чтобы нам продавать хлеб, и суббота — чтобы открыть житницы, уменьшить меру, увеличить цену сикля и обманывать неверными весами; чтобы покупать неимущих за серебро и бедных — за пару обуви…» (Ам., 8: 4–6).

Осуждению подвергаются экстравагантный образ жизни и роскошь знати, продажность судов, попрание справедливости деньгами (Ам., 4: 1; 5: 11, 12; 5: 21–26; 8: 4–7; 2: 6), господствующие повсюду разврат, грабежи и убийства (Ос., 4: 2, 13; 6: 9, 10; 7: 1, 4; 9: 10; 8: 4; 13: 10; Мих., 3: 9), ложь царей и лицемерие жрецов[2]. С негодованием говорит Исайя, о тех представителях верхушки общества, «которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа моего, чтобы вдов сделать добычей своею и ограбить сирот» (Ис., 10: 1–2).

Творимые богатыми беззакония рассматриваются как прямое нарушение договора с Яхве, который не может мириться с угнетением большей части «избранного народа». Ни один из пророков, однако, не пытался обосновать что-либо похожее на идею революционного свержения власть предержащих. Так, например, «программа» выходца из низов Амоса ограничена обращениями к «верхам» и призывами к моральному усовершенствованию, а также угрозами божественной кары. «Взыщите Господа — и будете живы, чтобы он не устремился на дом Иосифов, как огонь, который пожрет его, и

[1] *Крывелев И.А.* Библия: историко-критический анализ. М., 1982. С. 133.

[2] *Weil E.* What is a Breakthrough in History? // Daedalus. Spring 1975. Vol. 104, No. 2. P. 21.

некому будет погасить его в Вефиле. О вы, которые суд превращаете в отраву и правду повергаете на землю!» (Ам., 5: 6–7).

Но главным орудием наказания являются могущественные внешние враги — ассирийская, а затем и вавилонская державы. «Временное процветание и успех этих империй живо контрастировали с упадком и внутренним беспорядком, внешним бессилием царств Израиля и Иудеи, для которых Яхве был божественным патроном. Пророки никогда не могли бы признать, что это положение дел было следствием того факта, что боги Ашшура и Вавилона имели более великую власть, чем Яхве… Наоборот, они склонялись к оправданию Яхве, приписывая ответственность за постигшие Израиль несчастья собственной неверности Израиля и его греху»[1].

Мысль о чужеземцах как орудиях бога, наказывающего свой народ за отступничество, оказывается, таким образом, лишь разновидностью теодицеи, скрывавшей довольно трезвый анализ пророками политической ситуации. «За то, что вы не слушали слов моих, — угрожает Яхве, — …я пошлю и возьму все племена северные, и пошлю к Навуходоносору, царю Вавилонскому, рабу моему, и приведу их на землю сию и на жителей ее, и на все окрестные народы; и совершенно истреблю их… И вся земля эта будет пустынею и ужасом; и народы сии будут служить царю Вавилонскому семьдесят лет» (Иер., 25: 8–11). Это пророчество Иеремии сбылось почти в точности.

Разумеется, построенная в духе «филономической эсхатологии» теодицея страдала противоречиями, связанными прежде всего с ответом на вопросы, несет ли весь народ коллективную ответственность за проступки одной своей части? Может ли справедливый бог допустить, чтобы подвергавшиеся притеснениям бедняки были обречены на уничтожение или плен за прегрешения своих угнетателей? Не случайно поэтому в речах пророков «образ Иеговы был расщеплен противоположностью между беспощадным мщением и усиливающимся акцентом на всепрощающее сострадание»[2]. В свою очередь, защищаемая, например, Иеремией и Иезекиилем идея личной ответственности за свои собственные грехи (Иер., 31: 27–31; Иез., 33: 10–20) все больше связывается с известной уже зороастрийскому учению мыслью о том, что от самих людей и от страны в целом зависит приближение срока грядущего избавления. Гибель уготована не праведникам, а только грешникам, сомнева-

[1] *Nikiprowetzky V.* Ethical Monotheism // Daedalus. Spring 1975. Vol. 104, No. 2. P. 84.

[2] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 120; 119.

ющимся в неотвратимости божественной кары (Ам., 9: 10; Иез., 33: 13). Будущее спасение, по мысли пророков, так же неизбежно, как и период страдания, через который необходимо пройти, чтобы очиститься перед заключением нового договора с Яхве, несущего «вечное счастье» не только народам Израиля и Иудеи, но и всему человечеству (Ис., 49: 6).

Отличительной чертой пророческой утопии является соотнесенность эсхатологии не с потусторонним миром, а именно с земным. В отличие от образа будущего, созданного впоследствии христианским учением, смерть и посмертное воздаяние не играют в ней практически никакой роли. «Царство божие» будет установлено не на небесах, а на самой «земле обетованной». Эта «реалистическая установка» роднит утопические идеи библейских пророков с идеями их египетских предшественников — Ипусера и Неферти.

В то же время царство, которое Яхве намеревается устроить для своего народа, удивительно напоминает картину «земного рая», нарисованную во II главе книги Бытия, но приукрашенную множеством дополнительных сказочных, фантастических деталей. Преобразуется вся природа: пустыня превратится в цветущий сад, необитаемая страна расцветет, как нарцисс, горы будут «источать виноградный сок», реки потекут молоком и медом, луна будет сиять, как солнце, а солнце «не будет уже служить светом дневным», поскольку сам Яхве, пребывая среди людей, будет для них «вечным светом» (Ам., 9: 13; Ис., 35: 1; 60: 19–20).

Совершенно изменятся люди и отношения между ними. Наступит век всеобщего довольства, человек избавится от болезней и страданий — голодные и жаждующие будут утолены, хлеб будет произрастать в изобилии, скот —пастись на обширных пастбищах, слепец прозреет, уши глухого откроются (в то время как уши врагов сделаются глухими — Мих., 7: 16), хромец перестанет хромать, «столетний будет умирать юношею…» (Ис., 65: 20) и т.д.

Израиль и Иудея объединятся в единое царство, гора Сион воздвигнется среди гор и холмов, Иерусалим будет восстановлен из пепла и развалин, от Сиона выйдет закон и слово господне (Мих., 4: 1–2). Возникнет новая идеальная справедливость, правители станут праведными, «не слышно будет более насилия на земле…» (Ис., 60: 18).

Апофеозом всех пророчеств являются вдохновенные слова Исайи: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол,

будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (11: 6–8). Люди «перекуют мечи свои на орала, и копия свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Там же, 2: 4; Мих., 4: 3).

Перед нами типичная картина «перевернутых отношений», охватывающая не только все без исключения стороны социальной и духовной жизни самих евреев, но и распространенная на все народы — разгромленные и почти стертые с лица земли Израиль и Иудея становятся центром преображенного мира, фокусом универсума (Ис., 11: 10; 49: 6–7; Мих., 5: 7–8).

В этих образах народно-утопические представления о счастливой жизни тесно связаны с размышлениями об актуальных политических вопросах, с поисками выхода из казавшегося безнадежным положения. Размышлениям пророков чужды многие черты поздних теологических спекуляций, и в этом также проявился оппозиционный характер пророческого движения, выражавшего массовое недовольство антинародной позицией, занятой жреческой корпорацией главного Иерусалимского храма, ставшей важнейшей составной частью правящего высшего сословия. У пророков отсутствуют даже намеки на какую-либо периодизацию прошедших и грядущих веков в духе зороастрийского или древнеиндийского учения о мировых периодах. Их эсхатология ограничена сравнительно небольшим отрезком времени — близким и непосредственным будущим, грядущей катастрофой и последующим за ней спасением и воссозданием «земного рая».

Одним из основных мотивов проповедей пророков является открываемая Яхве для людей возможность ускорить наступление счастливых времен (Ис., 60: 22). В этом плане книга пророка Даниила, составленная, вероятно, около 164 г. до н.э., разительно контрастирует с книгами пророков VIII–VI вв. до н.э., среди которых она помещена в Ветхом завете, и демонстрирует также полный разрыв с наивно-оптимистическими прозрениями Второисайи и погружение в мрачный апокалиптический кошмар грядущих катастроф, принимающих космические масштабы.

В книге Даниила впервые встречается и систематическая разработка темы мировых периодов, заключенная в рамки видений Навуходоносора о колоссе, сотворенном из золота, серебра, меди, железа и глины; самого пророка — о «четырех дверях» и др. Металлы и звери отождествляются с последовательно сменяющими друг друга царствами вплоть до наступления вечного божьего цар-

ства, которому станут повиноваться все правители (Дан., 2: 31–45; 7: 1–28).

Несомненное влияние на авторов книги Даниила зороастрийской эсхатологии (вернее, ее вторичной жреческой переработки с использованием мистики чисел) обнаруживает явную девальвацию социального содержания пророческой утопии. «Составители апокалипсисов, — отмечает не без иронии Ф. Полак, — не являются ни проповедниками раскаяния, ни социальными реформаторами, ни народными вождями или бунтарями. Они скорее литераторы, чем литературные пророки»[1].

По-разному решается в пророческой и более поздней апокалиптической литературе и другая, важнейшая в древневосточной мысли тема идеального правителя, которая, как мы увидим далее, и в античную эпоху останется столь же актуальной, как и во времена Хаммурапи и Снофру. Пророки полностью восприняли и всесторонне разработали концепцию идеального царя, восходящую к самому раннему периоду еврейском истории.

Образ харизматического вождя, героя-чудотворца, наделенного чертами мудрого судьи и законодателя, храброго воина и ревнителя веры, проходит через весь Ветхий завет, начиная с легендарного Моисея, ставшего первым великим мессией, посланным народу Яхве. После распада единого Еврейского государства большинство древних пророчеств обращается к мысли о новом божьем посланнике из дома Давида.

Для «литературных пророков» приход мессии является главным знаком грядущих перемен. Вечное царство божие, как правило, не мыслится вне обновленной царской власти (Ам., 9: 11–15). Миф о царе-спасителе получает (например, у Исайи) настолько яркое воплощение, что может рассматриваться как вполне самостоятельный утопический образ. Предсказание о появлении нового правителя непосредственно предшествует приведенным выше словам пророка, символизирующим наступление состояния всеобщего мира (Ис., 11: 1–5). Под влиянием праведного царя полностью изменится нравственный облик знати, которая превратится в «истинную аристократию» и будет править «по закону», защищая простой народ (Там же, 32: 1–2)[2].

---

[1] *Polak F.* The Image of Future. Vol. 1. P. 127, 128; ср.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 484.

[2] *Machinist P.* Assyria and its Image in the First Isaias // Journal of American Oriental Society. 1983. Vol. 103. P. 719–737; *Lemche N.P.* Early Israel. Leiden, 1985. P. 314–315.

Вместе с тем отнюдь не редким являются и противоположные мотивы, выдающие скептицизм в отношении царского мифа, постоянно возникавший вследствие того, что приход мессии откладывался Яхве, в то время как несчастья продолжали сыпаться на Израиль и Иудею, как из рога изобилия. Разочарование проявляется во все большей спиритуализации мессианских мотивов — предрекается рождение мессии в облике божественного ребенка (Ис., 7: 14; 9: 6; Мих., 5: 2–5), надежды возлагаются на древних пророков и чудотворцев, например, на Илию (они ярко выражены и в Новом завете — Мат., 25: 45–50; Марк, 8: 28; 9: 4–13).

Эта тенденция достигает предела в апокалиптической литературе. В результате усиливающихся под влиянием зороастризма дуалистических мотивов вселенская борьба двух царств — бога и сатаны — требует постоянного божественного вмешательства, чтобы довести ее до победного конца.

Другим свидетельством скептицизма в отношении учения о мессианском призвании царя из дома Давида можно считать появление противоположных ему «альтернативных пророчеств» и даже целых проектов. У Второисайи роль мессии Яхве возлагает на персидского царя Кира, вернувшего евреев на родину в 538 г. (Ис., 45: 1–5).

Но для истории утопической мысли особое значение имеет проект теократического государства в 40–48-х главах книги пророка Иезекииля. Проект разработан в форме ниспосланного пророку свыше видения возрожденного Иерусалима, в рамках которого идеальный город-государство оказывается почти полностью поглощенным грандиозной панорамой восстановленного Иерусалимского храма, поражающего симметричностью построения[1].

Четырехугольный храм — местопребывание Яхве и город, носящий имя ЕГОВА-ШАММА (в русском переводе название города — «Господь там»), расположены в особом месте обширного священного участка, также имеющего четырехугольную форму, являющегося, таким образом, сакральным центром всей страны (Иез., 41: 13–14; 43: 7; 48: 35).

Священные участки жрецов примыкают к храму, их размеры и местоположение определяются в строгом иерархическом порядке, отражающем степень близости к богу тех или иных категорий священнослужителей (Там же, 44: 10, 15; 48: 9–14). Городу также выделена земледельческая территория «к западу против священного участка» с целью обеспечения продуктами его жителей — работников «из всех колен Израилевых» (48: 18–19).

[1] *Hertzler J.O.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. P. 312–313.

За пределами священной территории простираются несакральные земли, населенные земледельцами 12 племен («колен»). «Перед нами, — отмечает И.П. Вейнберг, — образец социально-политической утопии, которая именно благодаря своей утопичности демонстрирует в «чистом виде» аксиологическое восприятие пространства, с постепенным переходом от сакральности к несакральности по мере удаления от середины»[1].

Положение царя (князя) и вообще функции царской власти строго регламентированы. Князю выделен земельный надел рядом с храмовым участком и городской округой; он переходит по наследству к его сыновьям и не может передаваться другим лицам (45: 7; 48: 21–22). Владения народа не могут отчуждаться ни правителем, ни знатью в свою пользу; строго устанавливаются размеры натуральной дани, выплачиваемой князю (48: 18; 46: 9–16).

Создается впечатление, что в условиях теократического режима должность главы государства является чисто номинальной. Князю отводится роль почетного руководителя в торжественных жертвоприношениях во время праздников — «он должен будет приносить жертву за грех и хлебное приношение, и всесожжение и жертву благодарственную для очищения дома Израилева» (45: 17, 21–25).

Единственной почетной привилегией князя является то, что ему одному разрешается пройти «через внешний притвор ворот» и наблюдать как «священники совершат его всесожжение и его благодарственную жертву» (46: 2). В целом правителю уделяется гораздо меньше внимания по сравнению с детальнейшими описаниями храмовых помещений и их отделки (вплоть до дверных косяков), жертвенника, храмовых поварен, симметрично расположенных в четырех углах храмового двора, и т.д.

И хотя в самом тексте книги Иезекииля нельзя найти следов противопоставления теократической утопии традиционным предсказаниям о скором появлении мессии из дома Давида (34: 27; 37: 25, 27), она противостоит им по своему содержанию и в этом смысле становится мощным заключительным аккордом не только творчества «литературных пророков», но и всего развития утопической мысли древнего Ближнего Востока. В ней уже предвосхищается симметрия утопических построений Платона. Она поражает удивительными совпадениями в идейно-политическом замысле и во многих деталях со «Священной записью» Эвгемера и приближается к той черте, за которой утопическое воображение становится подлинно конструктивным.

[1] *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 65.

§ 2. Гомер и Гесиод

Анализ некоторых основных форм утопизма, сложившихся на древнем Ближнем Востоке, выявляет большое значение как мифов, так и фольклорных рассказов и легенд в возникновении образов счастливой жизни, противопоставленных мрачным и тягостным условиям повседневного существования. Многообразие идеологических вариантов утопической мысли, попеременно выступающей то в откровенно консервативной роли, то в качестве некоей «контркультуры», отвергающей существующий порядок вещей и даже указывающей новые пути возникновения «идеального государства», отражают в конечном счете уже неоднократно отмечаемое фундаментальное противоречие между тенденцией к полной интеграции народной утопии в рамках господствующей идеологии и ее социально-критической функцией, так ярко проявившейся в эсхатологии библейских пророков. На Древнем Востоке в эпоху, предшествующую I тыс. до н.э., полное господство царского бюрократического комплекса, ритуализированный характер общественной жизни и слабая социальная дифференциация привели в конечном счете к тому, что древнейшие народно-утопические представления типа «золотого века», как правило, оказываются сравнительно безболезненно включенными в мифологическую систему, в которой, утрачивая всякий критический характер, они используются в целях идеализации и сакрализации прошлого, создания фикции его постоянного присутствия в существующих институтах, обычаях и нормах жизни.

Совсем иная картина предстает перед нами в поэмах Гомера и Гесиода, созданных, по мнению абсолютного большинства современных специалистов, в VIII в. и отстоящих друг от друга во временном отношении максимум на несколько десятков лет[1].

Изучение рассеянных по всем книгам «Илиады» и «Одиссеи» утопических сюжетов сразу выявляет основное отличие «гомеровской утопии» от пророческой, имевшее значительные последствия как для истории художественной культуры, так и общественной мысли: собственно религиозные идеи и мотивы играют в ней незначительную роль. Все объяснения, даваемые в научной литературе этому явлению, так или иначе сводятся к положению, сформулированному А.И. Зайцевым: «Сложившийся в Ионии гомеровский

[1] *Kirk G.S.* The Songs of Homer. Cambridge, 1962. P. 282; *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. Л., 1976. С. 8, 41; *Фролов Э.Д.* Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 12–24.

эпос являет нам картину подчинения религиозных мотивов художественному методу автора (или авторов), которая представляется немыслимой в обществе, где религия является доминирующей формой идеологии»[1].

Отраженные в «Илиаде» и «Одиссее» религиозные представления определяются в немалой степени социальной ориентацией их автора, воспевавшего подвиги и приключения эпических героев, принадлежавших к аристократическому сословию военных вождей, при дворах которых обычно находились певцы-аэды — творцы эпических поэм. Нарисованная поэтом картина общественных отношений далека от какого бы то ни было стремления к адекватному воспроизведению современной ему действительности. Исторические реалии периода «темных веков» в соединении с элементами крито-микенской культуры не отделены у Гомера от настоящего, но сливаются с ним в структурно сложную амальгаму, пронизанную единой тенденцией к идеализации аристократических ценностей и образа жизни[2].

Наслаждения жизненными благами на земле гомеровские герои, превыше всего ставящие доблесть и подвиги[3], предпочитают любым наградам в загробном мире. С особой силой такое мироощущение выражено в словах, с которыми тень Ахилла обращается к Одиссею в подземном царстве:

> О Одиссей, утешение в смерти мне дать не надейся:
> Лучше б хотел я живой, как поденьщик, работая в поле,
> Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
> Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый.
>
> *(Od., XI, 488–491)*[4]

Вот почему в поэмах Гомера невозможно встретить эсхатологически окрашенных идей, характерных для рождавшихся в этот период этических религий. Мысль о посмертном воздаянии находится на периферии гомеровской религии (см., напр.: Il., XIX, 258–

---

[1] *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 50; ср.: *Humphreys S.C.* Anthropology and the Greeks. London, 1983. P. 210–211.

[2] Подробнее см.: *Kirk G.S.* The Songs of Homer. P. 3, 23 sqq, 39; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975. P. 11; *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 24–25.

[3] Подробный анализ гомеровской концепции доблести (ἀρετή) дается в книге В. Йегера, рассматривающего саму идею арете как «квинтэссенцию аристократического воспитания» (*Jaeger W.* Paideia. Vol. I. N. Y., 1945. P. 5, 418, n. 8).

[4] «Одиссея» цитируется в переводе В.А. Жуковского.

260)[1]. Последняя же далеко не в полной мере отражает греческие мифологические представления VIII в., резке контрастируя, например, с той системой идей, которую мы встречаем у Гесиода. Избирательный подход Гомера, проявляющийся в вопросах религиозных верований, — всего лишь обратная сторона склонности поэта «к идеализации и облагораживанию повседневной жизни, благодаря которой мы видим раннегреческий полис только с «фасадной» стороны как совокупность ряда аристократических ойкосов вместе с зависимыми от них людьми. Остальная часть населения общины — практически вся масса простонародья почти всегда остается в тени этой монументальной постройки, созданной воображением поэта… Абстрагируясь от всей этой «житейской прозы», Гомер уходит мыслью в воображаемый мир героического прошлого, который рисуется ему как правильно устроенная аристократическая община, еще не знающая классовых антагонизмов, борьбы между знатью и «худородными» и т.п. «презренных материй»»[2].

Разумеется, образы «идеальной аристократии» далеко не всегда вызваны «утопическим настроением» Гомера, но определяются в первую очередь жанровыми особенностями героического эпоса. Вместе с тем нельзя не отметить, что утопические мотивы, встречающиеся в обеих поэмах, вероятно, не отделялись в сознании их автора от воображаемой общественной гармонии, существовавшей как на земле, так и на Олимпе[3].

В «Одиссее» поэт дает очень красочное описание Елисейских полей, где ведут вечную блаженную жизнь герои — любимцы богов. Такая судьба уготована, например, Менелаю — супругу Елены и зятю громовержца Зевса. Ее открывает странствующему герою «морской старец» — Протей:

Но для тебя, Менелай, приготовили боги иное:
Ты не умрешь и не встретишь судьбы о многоконном Аргосе;
Ты за пределы земли, на поля Елисейские будешь
Послан богами — туда, где живет Радамант златовласый
(Где пробегают светло беспечальные дни человека
Где ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает;

[1] *Guthrie W.K.C.* Orpheus and Greek Religion. London, 1935. P. 151; *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1963. P. 2, 137.

[2] *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 90, 72; см. также 71, 91, 105; *Hahn I.* Vom Logos im Mythos. Mythenbildung, Mythendeutung und Mythenkritik in der griechischen Klassik // Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis / Hrsg. von. E. Kluwe. Berlin, 1985. S. 131, 137.

[3] Подробнее см.: *Finley M.I.* The World of Odysseus. N. Y., 1962. P. 154, 157; *Ferguson J.* Utopias… P. 11–12.

Где сладкошумно летающий веет Зефир. Океаном
С легкой прохладой туда посылаемый людям блаженным).

(Od., IV, 561–569)

Картина «островов блаженных» полностью противоположна как той горестной жизни, которую ведут бесплотные тени в Аиде, так и опасностям и невзгодам, которым подвергаются люди на Земле.

Отмечая это явное противопоставление, Э. Роде одновременно подчеркивал большое сходство в изображении Елисейских полей с безмятежным существованием богов на Олимпе,

…где ветры не дуют, где дождь не шумит хладоносный.
Где не подъемлет метелей зима, где безоблачный воздух
Легкой лазурью разлит и сладчайшим сияньем проникнут;
Там для богов в несказанных утехах все дни пробегают.

(Od., VI, 41–46)[1]

Было бы, конечно, явным преувеличением рассматривать вместе с Болдри «аристократию Олимпа» в качестве «главной гомеровской утопии»[2]. Описания природы Олимпа и Елисейских полей являются в «Одиссее» одной из составных частей гораздо более широкой системы художественных образов, поскольку, как справедливо отмечал В. Йегер, «помимо общей религиозной и моральной структуры, которая господствует в целом этой конечной версии поэмы, она включает в себя много восхитительных малых мотивов — идиллию, героическую повесть, приключенческие истории, волшебную сказку»[3]. Роль связующих звеньев между этими мотивами играют рассказы Одиссея о своих приключениях царю сказочной страны феаков Алкиною, стоящие у истоков «своеобразного рода этнографической поэзии, следы которой можно выделить во всей греческой литературе»[4].

Выстраивая генеалогический ряд фантастических повествований, созданных греками за тысячелетний период, великий античный сатирик Лукиан (II в. н.э.), критикуя утопические вымыслы книдийца Ктесия и Ямбула, назвал Одиссея «руководителем (ἀρχηγός δε αὐτοῖς καί διδάσκαλος), научившим описывать подоб-

[1] *Rohde E.* Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 1. Tübingen, 1921. S. 68–70.

[2] *Baldry H.C.* Ancient Utopias. Southhampton, 1956. P. 7–8; *Hamphreys S.C.* Anthropology and the Greeks. P. 210; *Шталь И.В.* «Одиссея» — героическая поэма странствий. М., 1978. С. 49, 94–95, 103.

[3] *Jaeger W.* Paideia. Vol. 1. P. 54.

[4] *Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. Berlin, 1960. S. 184.

ного рода несообразности…, который рассказывал у Алкиноя про рабскую службу у ветров, про одноглазых, про людоедов и про других подобных диких людей, про многоголовые существа, про превращение спутников, вызванное волшебными чарами; подобными рассказами Одиссей морочил легковерных феаков» (Luc. V.H., 1, 3, пер. К.В. Тревер).

Феакийский круг рассказов представляет для истории утопической мысли большой интерес, так как он относится скорее всего к самому позднему поэтическому слою «Одиссеи» и отражает (причем довольно ярко) начавшуюся в VIII в. эпоху греческой колонизации. Именно в данный период слово ἔσχατος («крайний», «последний», «самый отдаленный»), обычно использовавшееся для характеристики живущих на самом краю ойкумены народов, начинает приобретать подлинно утопические оттенок и звучание, являясь в некотором смысле античным эквивалентом понятию «утопия», распространившемуся впоследствии в Европе нового времени благодаря «золотой книжечке» Т. Мора.

В «Илиаде» такими идеальными народами были «справедливейшие абии» (VIII, 6), «непорочные эфиопы», к которым Зевс «с сонмом бессмертных» регулярно отправляется на пиры (I, 423–424). Если в рассказе об эфиопах место, где они живут, не обозначено никаким специальным термином (Зевс отправляется куда-то к Океану[1]), то уже в первой книге «Одиссеи» отсутствовавший на собрании богов-олимпийцев Посейдон находился

…в отдаленной стране эфиопов,
Крайних людей (ἔσχατοι ἀνδρῶν), поселенных двояко,
одни, где нисходит
Бог светоносный, другие, где всходит…

(I, 22–24)

Феаки (в страну которых — Схерию Одиссей был занесен страшной бурей), будучи во многих отношениях двойниками эфиопов, отличаются от них в двух главных аспектах: во-первых, они обладают идеальным государственным строем, изображенным довольно подробно; а во-вторых, они специально противопоставле-

[1] Океан у Гомера — река, текущая вокруг всей суши. Выражение ἐς Ὠκεανόν можно, следовательно, понять, как «где-то на краю света». Вряд ли Гомер имел какое-либо представление о землях, где в действительности жили эфиопы (ср., однако: Od., IV, 82–84; подробнее см.: *Томсон Дж.О.* История древней географии. М., 1953. С. 49; *Froidefond Chr.* Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. Paris, 1971. P. 18 sqq.).

ны по образу жизни и установлениям беззаконному дикому народу одноглазых великанов — киклопам.

Как бы предваряя рассказ о феаках, Гомер в начале VI книги специально поясняет, что они первоначально жили «в обширной Гиперее» по соседству с киклопами, превосходившими их могуществом и постоянно с ними враждующими (Od., VI, 4–6)[1]. Впоследствии первый царь феаков Навситой, сын Посейдона и Перибои — дочери властителя гигантов Эвримедонта

> поселил их
> В Схерии, тучной земле, далеко от людей промышленных
> Там он им город стенами обвел, им построил жилища.
> Храмы богам их воздвиг, разделил их поля на участки.
>
> *(Od., VI, 7–10; VII, 56–63)*[2]

---

[1] Контраст только усиливается указанием Гомера на родственную природу феаков и киклопов: киклоп Полифем, как и Навситой, был сыном Посейдона. Олимпийские боги считают их себе родными, наряду с киклопами и гигантами (Od., IX, 527 sqq.; VII, 201–207; ср.: Hes. Theog., 139 sqq.). О том, что подобный контраст, вероятно, уходит своими корнями в эмпирический опыт греческих мореплавателей, свидетельствует стереотипный вопрос, обращенный Одиссеем при посещении земли киклопов к своим товарищам, а по прибытии на Схерию — к самому себе: к каким людям я попал (или мы попали) — к диким и свирепым или же к справедливым, гостеприимным и богобоязненным? (Od., VI, 118–121; IX, 174–175). В начальный период колонизации характер контактов с «варварским» населением был источником самого различного опыта. По весьма точному замечанию Н. Эрхардта, «между открытой враждой и мирным сосуществованием было не только возможно, но также и засвидетельствовано множество промежуточных форм» (*Ehrhardt N.* Probleme der griechischen Kolonisation am Beispiel der milesischen Gründungen // Eos. 1985. Vol. XXIII. Fasc. I. S. 95).

[2] Проблема первоначальной локализации страны киклопов и феаков в гомеровских поэмах остается по-прежнему открытой. Многие современные исследователи связывают описание земли киклопов с западным Средиземноморьем, преимущественно с Сицилией. На этом основании нередко делался вывод о переселении феаков Навситоем в противоположную от Сицилии часть моря. Нередко в качестве предположительного места указывают на остров Крит или на малоазийское побережье (*Graves R.* The Greek Myths. Vol. 1. Baltimore, 1964. P. 33; *Finley M.I.* The World of Odysseus. P. 38–39; ср.: *Kirk G.S.* The Songs of Homer. P. 186, 235; *Маркиш С.П.* Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 44; *Римшнейдер М.* От Олимпии до Ниневии во времена Гомера. М., 1977. С. 41 и сл. Дискуссию по вопросу о локализации Схерии в районе Африки см.: *Froidefond Chr.* Le mirage égyptien… P. 18–19). Ни одно из этих предположений не имеет, конечно, почти никаких шансов выйти из сферы чистых догадок, поскольку сам Гомер неоднократно говорит только о том, что феаки, подобно эфиопам, являются наиболее отдаленным из народов (ἔσχατοι), затерянных в бурном море, и, живя вдали от других людей, могут не опасаться вторжений врагов и не нуждаются поэтому в оружии. Они плохие кулачные бойцы и борцы, но зато быстроноги, отлично пляшут, поют и музицируют; они любят роскошные пиры и одежды, «сладострастные бани и мягкое ложе».

При описании же страны киклопов Гомер явно прибегает к литературному приему антитезы:

Далее поплыли мы, сокрушенные сердцем, и в землю
Прибыли сильных, свирепых, не знающих правды киклопов.
Там беззаботно они, под защитой бессмертных имея
Все, ни руками не сеют, ни плугом не пашут; земля там
Тучная щедро сама без паханья и сева дает им
Рожь и пшено и ячмень и роскошных кистей винограда
Полные лозы, и сам их Кронион дождем оплождает.
Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов;
В темных пещерах они иль на горных вершинах высоких
Вольно живут; над женой и детьми безотчетно там каждый
Властвует, зная себя самого, о других не заботясь.

(Od., IX, 105–115)

Картина природы страны киклопов впоследствии стала в античной общественной мысли каноном, в соответствии с которым изображался «золотой век», или «жизнь при Кроносе». На фоне волшебного изобилия особенно отвратительной выглядит фигура Полифема — дикого великана-людоеда, «ведающего беззаконные дела», не чтящего Зевса и других богов-олимпийцев и не признающего их власти (Od., IX, 187–191, 272–278, 369–370). Гомер (явно в духе своего времени) специально подчеркивает незнакомство киклопов с кораблестроением и их неспособность вывести колонию на близлежащий остров, обладающий прекрасным климатом и изобилующий дикими козами (Od., IX, 116–139).

В этой связи искусно вплетенный в общую канву рассказа фольклорный мотив ловкого обмана «культурным героем» Одиссеем глупого великана[1], безусловно, должен был восприниматься слушателями поэмы как своего рода «компенсация» за преследования киклопами феаков в прошлом и вызывать чувство гордости за достижения цивилизации, идеально воплощенные в фантастическом образе Схерии, управляемой мудрым Алкиноем.

Феакийское царство нередко характеризуется современными исследователями как первая в европейской литературе «монархическая утопия». «Картина Феакин, — пишет, например, Д. Фергюсон, — является попыткой задержать общество на монархи-

Очевидное сходство таких описаний с картинами жизни обитателей Елисейских полей подчеркивается также и мыслью о том, что в этой удаленности от мирских тревог проявляется особая любовь и забота богов о феаках (Od., VI, 200– 205, 270–272; VIII, 246–250).

[1] О фольклорных параллелях к этому мотиву см.: *Rohde E*. Der griechische Roman… S. 184–185.

ческой ступени и подавить могущество магнатов и наступающей олигархии»[1].

В основе подобного представления, как правило, лежит популярная в трудах по истории Древней Греции схема политического развития эллинского мира в послемикенский период «от монархии к аристократии»[2]. Вполне оправданной, однако, является критика этой схемы Ю.В. Андреевым, подчеркнувшим полную неопределенность самой постановки вопроса: «Какая именно форма монархии была той отправной точкой, с которой началось развитие греческой государственности в почти неразличимых сумерках, скрывающих от нас события XI–IX вв. до н.э.»[3].

Рассказ Гомера об Алкиное, во всяком случае, не позволяет отождествить феакийского царя с властителями микенской эпохи, о которой поэт имел крайне смутное представление. По заявлению самого Алкиноя, в стране феаков царствуют среди народа двенадцать славных царей, а он является тринадцатым (Od., VIII, 390–391). Точно с таким же «многоцарствием» мы сталкиваемся, читая о событиях, происходивших на Итаке в отсутствие Одиссея, бывшего прежде лишь одним из многих басилеев на острове (Od., I, 368 sqq.)[4].

Вместе с тем статус Алкиноя имеет существенные отличия от положения бесчисленных басилеев «средней руки», изображаемых Гомером в обеих поэмах. Помимо обычного для наиболее славных гомеровских героев родства с богами (Алкиной — внук Посейдона — Od., VII, 63). он подобен им своими замыслами, обладая некоей «священной силой» (Od., VI, 12; VIII, 4). Остальные двенадцать басилеев, составляя при нем совет (VI, 54–55, 60–61), по большей части безмолствуют и выступает попеременно «то в роли… сотрапезников Алкиноя, пьющих свое … οἶνον в его палатах (XIII, 7), то изображая толпу на площади, к которой Алкиной обращается с речами (VIII, 41; ср.: VI, 54; VII, 49)»[5].

В этой связи, учитывая, что «в гомеровский период монархии, как сложившийся и нормально функционирующий институт в Греции еще не существовала», необходимо согласиться с выводом

---

[1] *Ferguson J.* Utopias… P. 15.

[2] См., напр.: *Jaeger W.* Paideia. Vol. I. P. 100; ср.: *Mossé Cl.* Histoire des doctrines politiques en Grèce. Paris, 1969. P. 8 sqq.; *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 67–68, 128, прим. 67–69.

[3] *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 64.

[4] Об итакийской «поликойрании» подробнее см.: *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 59–63.

[5] *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 63.

Ю.В. Андреева, рассматривающего феакийскую «поликойранию» как идеализированный образ архаического полиса, возникшего в результате слияния (синойкизма) небольших семейно-родовых коллективов, возглавляемых родовыми вождями-басилеями[1].

Идиллические сцены царящего между феакийскими правителями согласия, составляющие своеобразную надстройку над безмятежным существованием остальных жителей Схерии, таким образом, резко контрастируют с реальным характером политических отношений гомеровской эпохи, основным законом которых была «борьба всех против всех».

Может быть, именно вследствие такого противопоставления Гомером своего идеала совершенной аристократии господствующим в греческих полисах конфликтам среди знати возникает любопытное смещение утопических акцентов в самом рассказе о феаках — мотив природного изобилия отнесен не ко всей стране в целом (как это было в истории с киклопами), а к саду Алкиноя. Огороженный со всех сторон, этот сад примыкает непосредственно к роскошному дворцу, изображенному также со всеми подробностями (VII, 82–105). В нем растут необыкновенные фруктовые деревья, смоковницы, маслины и виноградники, круглый год приносящие плоды благодаря овевающему их теплому зефиру. Границами сада служат огородные гряды и обтекающий его источник (Od., VII, 112–132).

Последующие поколения греческих утопистов воспринимали сад Алкиноя как топос «земного рая», нередко перенося волшебный пейзаж на природу созданных их воображением далеких островов (см., например, у Ямбула — Diod., II 56, 7).

Следует отметить, что по поводу всего дворцового комплекса Алкиноя высказывалось немало догадок. Его описание Гомером ничем не напоминает микенские дворцы и, по всей вероятности, является плодом поэтической фантазии[2]. Выдвинутое М. Римшнейдер предположение о том, что прообразом гомеровской картины стали хеттские дворцы и сады в Киликии, звучит слишком неопределенно, равно как и ее попытка отождествить город феаков с киликийским Тарсом[3].

---

[1] Там же. С. 69–70, 65–68; ср. с анализом Р. Пёльмана, считавшего, что в рассказе о Схерии отразилось «представление господствующего класса» об «образцовом государстве знати», «в котором пышно и раздольно жила любившая наслаждения аристократия» (*Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.: Под ред. М.И. Ростовцева. СПб., 1910. С. 291).

[2] История древнего мира. Т. 1. С. 301–302.

[3] *Римшнейдер М.* От Олимпа до Ниневии… С. 72–73, 41–45. Неплохой параллелью к саду Алкиноя могли бы стать парадисы, устраиваемые ахеменидскими

Вместе с тем широко распространенное мнение (подтверждаемое и археологическими данными) об удивительном сходстве контуров феакийского полиса с ионийскими колониями, возникшими на побережье Малой Азии (Od., VI, 262 sqq.)[1], выглядит весьма правдоподобным. Не входя в существо спора о том, создавались ли первые греческие колонии как торговые фактории, либо просто как аграрные поселения[2], следует только отметить, что в рассказе о феаках есть яркий эпизод, свидетельствующий о крайне пренебрежительном и высокомерном отношении гомеровских аристократов к морским торговцам, несомненно вдохновлявший впоследствии консервативно настроенных теоретиков, например Платона (Od., VIII, 158–164)[3]. Плавания феаков по морю на фантастических кораблях не имеют какой-то определенной цели (Od., VI, 272; ср.: XIII, 174; VIII, 557–563; ср.: Il., XVIII, 376 sqq.) и являются, таким образом, лишь дополнительным красочным штрихом к портрету счастливой жизни сказочного народа, безмятежность которой не может нарушить даже полная изоляция от внешнего мира, символизируемая превращением Посейдоном одного из волшебных судов в стоящий у входа в порт каменный утес (см.: Od., XIII, 162–164, 171 sqq.).

Гомер был, по-видимому, первым великим греческим поэтом, в творчестве которого утопические образы начинают постепенно отделяться от сказочных и фольклорных мотивов, приобретая некоторые важные черты литературной утопии. Следующий шаг на этом пути был сделан Гесиодом в поэме «Труды и дни», ставшей для многих политических теоретиков как классической, так и эллинистической эпох отправным пунктом при разработке ими рационалистических утопических проектов.

царями и их сатрапами при своих дворцах. Естественно, гипотеза о зависимости Гомера от иранской традиции (если, конечно, не считать описание сада Алкиноя позднейшей интерполяцией) не может приниматься во внимание, поскольку знакомство греков с особенностями дворцового строительства персов (в том числе и с парадисами) относится к более поздней эпохе (подробнее см.: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. II. Л., 1935. С. 141–143; Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2 / Под ред. С.А. Токарева. М., 1980. С. 285; *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 131–134).

[1] *Rohde E.* Psyche. Bd. 1. S. 83; *Jaeger W.* Paideia. Vol. I. P. 100; *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 37–45.

[2] Об этом см.: *Яйленко В.П.* Греческая колонизация VII–III вв. до н.э. М., 1982 (Введение).

[3] М. Финли видит в нелицеприятном сравнении Эвриалом нежелающего принять участие в состязаниях Одиссея с купцом «совершенно негативный гомеровский образ финикийцев» (*Finley M.I.* The World of Odysseus. P. 118).

Специалистов в области общественной мысли, как правило, больше всего привлекает в этой поэме знаменитая гесиодовская легенда о пяти поколениях людей, в которой еще Э. Мейер усматривал обладающую внутренним единством грандиозную историческую концепцию развития человеческого рода и его культуры[1]. Данная точка зрения выдающегося немецкого историка вплоть до настоящего времени имеет еще немало последователей. Так, согласно К. Попперу, Гесиод — первый грек, вплотную приблизившийся к «идее историцизма», определяемого как ориентация на историческое предсказание, на проникновение в «ритм», законы и тенденции, лежащие в основе исторического развития[2].

Гесиода нередко называют не только создателем первой в мире философско-исторической концепции, но и первым социологом и философом, с которого следует начинать историю античной философии, и т.д.[3] Предпринимались и попытки отождествить каждое из пяти поколений гесиодовского рассказа с определенной эпохой ранней греческой истории, приписав, таким образом, автору «Трудов и дней» истолкование реальных событий в форме поэтической аллегории[4].

Уже само многообразие интерпретаций невольно приводит к мысли о том, что в рамках каждой из них творчество Гесиода представлено лишь в виде первой ступени учений, развившихся либо в ходе эволюции античной общественной мысли, либо в новое время. Такой взгляд, как правило, избавляет исследователей от необходимости постановки вопроса: насколько содержание гесиодовских поэм соответствует современному пониманию исторического развития. И можно ли вообще считать Гесиода «предшественником политической модели линейного прогресса», как это делает, например, Г. Наддаф, автор одной из посвященных поэту работ[5].

---

[1] *Meier E.* Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern // Hesiod / Hrsg. von E. Heitsch. Darmstadt, 1966. S. 488.

[2] *Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. London, 1952. P. 11; *Popper K.R.* The Poverty of Historicism. N. Y., 1964. P. 3.

[3] *Bamberger F.* Uber des Hesiodus Mythus von den altesten Menschengeschlechtern // Hesiod. S. 440; *Rosenmeyer Th.G.* Hesiod und die Geschichtsschreibung // Hesiod. S. 614; *Momigliano A.* Two Types of Universal History. The Cases of E.A. Freeman and Max Weber // Studi Clasice. 1986. XXIV. P. 7; *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides. 2 Aufl. Basel, 1968. S. 13; *Heinimann F.* Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945. S. 19.

[4] См., напр.: *Graves R.* The Greek Mythes. Vol. 1. P. 37; ср.: *Bamberger F.* Über des Hesiodus Mythus… S. 449.

[5] *Naddaf G.* Hésiod précurseur des cosmogonies grecques de type «evolutioniste» // Revue de l'histoire des religions. 1986. T. CCIII. Fasc. 4. P. 363–364.

В этом плане вполне закономерной является постановка вопроса о соответствии гесиодовского мифа о пяти поколениях людей тем критериям, которые используются для отнесения тех или иных идей к разряду утопических. Чтобы ответить на этот вопрос, его необходимо, на наш взгляд, сформулировать в более узком плане, рассмотрев прежде всего ту роль, которую играет предание о «жизни при Кроносе» в системе взглядов поэта на мир.

Гесиода часто называют типичным поэтом-крестьянином «с характерной крестьянской идеологией»[1]. Такое представление, конечно, не противоречит мнению о поэте как ярком представителе культуры архаического полиса, сохранявшего, как известно, единство города и деревни. Видный американский антрополог Р. Редфилд, выявивший в работе «Крестьянское общество и культура» глубокое типологическое единство выраженных в «Трудах и днях» ценностных ориентаций с широко распространенными вплоть до наших дней у крестьянских народов самых различных регионов мира представлениями о «счастливой жизни» (столь отличными от идеологии героев «Илиады» и «Махабхараты»), вместе с тем отмечал: «Гесиод был достаточно искушен в городских делах, чтобы судиться с братом, оспаривая наследство, изучать поэтическое искусство по книгам и завоевывать в дальнейшем награды за поэтический труд, но он действительно годами жил с крестьянами»[2].

Поэма составлена в виде поучений, обращенных автором к своему брату Персу, отсудившему у него путем подкупа судей значительную часть наследства, которое было оставлено братьям их отцом, переселившимся в Беотию (в местечко Аскру) из эолийской колонии Кимы в Малой Азии после неудачной попытки заняться морской торговлей. В роли неправедных судей в «Трудах и днях» выступают те же басилеи, постоянно фигурирующие и в гомеровских поэмах (Hes. Ergg., 248, 261, 263)[3]. Вместе с Персом «цари-дароядцы» рассматриваются как прямые нарушители божественных правды и справедливости, установленных для людей Зевсом в отличие от мира «зверей, крылатых птиц и рыб», чьим законом являются насилие и пожирание друг друга (Ibid., 274–284).

Если в гомеровских поэмах олимпийские боги «не являются сами нравственным образцом для людей и не принимают мер к на-

[1] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 71.

[2] *Redfield R.* The Little Community. Peasant Society and Culture. Chicago; London, 1963. P. 61, 65–66, 70.

[3] Подробнее см.: *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис. С. 67.

казанию плохих и вознаграждению лучших»[1], в «Трудах и днях» мы сталкиваемся с совершенно противоположной картиной: на передний план выступает типично крестьянское религиозное представление о Зевсе как гаранте справедливости, обрушивающем наказание на преступников, притесняющих бедных и обездоленных. Имеющиеся в поэме довольно многочисленные зарисовки «золотого века» так или иначе опосредуются постоянно выдвигаемой оппозицией между божественным порядком, связанным с почитанием дочери Зевса — Дики и «миром зла», в котором люди пребывают из-за совершенных ими злых поступков. Одним из проявлений этой фундаментальной оппозиции является рисуемая Гесиодом картина двух государств — справедливого и несправедливого. В государстве, где находят «справедливый суд» и местный житель, и чужестранец, процветает мир и отсутствуют войны (Ibid., 225–229). В нем

> никогда правосудных людей ни несчастье, ни голод
> Не посещают. В пирах потребляют они, что добудут:
> Пищу обильную почва приносит им; горные дубы
> Желуди с веток дают и пчелиные соты из дупел…
> Еле их овцы бредут, отягченные шерстью густою,
> Жены детей им рожают, наружностью схожих с отцами.
> Всякие блага у них в изобилии. И в море пускаться
> Нужды им нет: получают плоды они с нив хлебодарных.
>
> *(Ibid., 230–237, пер. В.В. Вересаева)*

В несправедливом государстве все наоборот. Зевс насылает наказания — чуму, голод, бесплодие, жестокие войны на всех его жителей за беззаконные дела даже одного человека (Ibid., 238–247, 260–262; ср.: 280–285). От взора Зевса невозможно ничего скрыть, поскольку за поступками людей наблюдают посланные им на землю «три мириады» «бессмертных стражей» и сама «великая дева Дика», сидящая возле трона отца и сообщающая ему о людской неправде (Ibid., 250–260).

Многие элементы утопических описаний счастливой жизни заимствованы поэтом из «Одиссеи». Возможно, что сам принцип противопоставления различных общественных устройств Гесиод обосновывал, развивая традиционные гомеровские идеи. Однако если у Гомера идеальный полис так или иначе связан с правлением «творящего правду» мудрого правителя, будь то Алкиной в Схерии

[1] *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 166; см. также: *Ярхо В.Н.* Религиозно-нравственная проблематика в поэмах Гесиода // Вестник древней истории. 1965. № 3. С. 10–12.

или же Зевс на Олимпе (Od., XIX, 107–114), то в «Трудах и днях» счастье зависит прежде всего от почитания всеми людьми, в том числе и правителями, Дики. Этически переосмысленный ее образ отождествляется прежде всего с идеей «беспристрастного суда», противопоставляемого произволу басилеев-судей, но означает одновременно и нравственный принцип поведения, и возмездие за отступление от него и в конечном счете постоянно ассоциируется у Гесиода с мыслью об универсальном справедливом порядке, дарованном Зевсом людям[1].

Характерной особенностью нарисованной Гесиодом картины счастливого общества являются также отсутствие в нем морской торговли и прославление земледельческого труда, плоды которого предназначены опять-таки не для обмена, а только для потребления. Этот же мотив счастливого труда проецируется поэтом в прошлое при изображении первого поколения людей, живших при Кроносе в условиях, ничем не отличающихся от тех, при которых на Елисейских полях жили гомеровские герои (Hes. Ergg., 117 sqq.).

Изображение «золотого века», с которого начинается рассказ о пяти поколениях, является, однако, вторым по счету. Ему непосредственно предшествует миф о Прометее и Пандоре, где также описываются первые блаженные времена человеческой жизни, сменившиеся упадком и страданиями (Ibid., 90–95). Причиной страданий людей была не их собственная вина, но вызвавшие мстительный гнев Зевса обманные действия Прометея, за которые им пришлось расплачиваться (Ibid., 47, 53, 71, 79, 99; ср.: Theog., 572).

Зевс в этом мифе весьма далек от образа хранителя справедливости и выступает в обычной у Гомера роли разъяренного божества, не разбирающего правых и виноватых[2]. В рассказе о пяти поколениях Гесиод развивает ту же сюжетную линию иначе[3], выдвигая на

---

[1] Подробнее см.: *Ярхо В.Н.* Религиозно-нравственная проблематика в поэмах Гесиода. С. 16, 18–19, 21; *Драч Г.В.* Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов н/Д, 1987. С. 48–49; *Baldry H.C.* The Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965. P. 16; *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1968. S. 172 ff.; *Erler M.* Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis. Die Wandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos // Studi Italiani di filologia classica. 1987. LXXX Ann. 3 Serie. Vol. V. Fasc. I. S. 6.

[2] Подробнее см.: *Ярхо В.Н.* Религиозно-нравственная проблематика… С. 8; ср.: *Finley M.I.* Utopianism Ancient and Modern // Finley M.I. The Use and Abuse of History. N. Y., 1975. P. 181.

[3] Ср.: *Vernant J.-P.* Le mythe hésiodique des races // Revue de l'histoire des religions. 1960. No. 175. P. 215 sqq.; *Bianchi V.* Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elision // Studi e materiali di storia delle religioni. 1963. No. 34. P. 143 sqq.

передний план мысль о неисповедимости божественных замыслов. Это подтверждается, в частности, и тем, что последовательная смена золотого, серебряного, медного поколений поколением героев и далее людьми железного века ничем не мотивирована, кроме воли богов. Такого рода мотивировка, конечно, пессимистична в своей основе и, вероятно, является отражением не только восприятия поэтом причин обрушившихся на него бедствий, но и настроений беотийского крестьянства, той напряженной ситуации, которая сложилась в беотийских полисах на рубеже VIII–VII вв. По справедливому замечанию В. Йегера, «ничто не показывает крайний пессимизм трудящегося народа так ясно, как оценка Гесиодом пяти веков человека, начинающихся с золотого царства Кроноса и вырождающихся к жестокому настоящему, где справедливость, нравственность и счастье находятся в крайнем упадке»[1].

Развернутая поэтом широчайшая панорама несчастий, которые ожидают людей в железном веке (Hes. Ergg., 174–197), дополненная знаменитой притчей о ястребе и соловье (Ibid, 202–212), обнаруживает большое типологическое сходство гесиодовских пророчеств с древневосточной апокалиптической литературой[2]. На наш взгляд, такие спорадически прорывающиеся в поэме апокалиптические настроения являются подтверждением уже неоднократно высказывавшегося в научной литературе мнения о том, что непосредственной целью рассказа Гесиода о пяти поколениях была не разработка какой-либо исторической концепции «упадка цивилизации», но чисто этиологическое по своему характеру объяснение причин нравственной деградации современников поэта[3].

Одним из наиболее сложных аспектов «гесиодовского вопроса» являются поиски источников этого рассказа. Так, в 20-е годы Р. Райценштайн пытался обосновать гипотезу о зависимости Гесиода от ирано-индийских мифов о мировых периодах, круговорот которых, например, в иранской традиции обычно символизировался сменой

---

[1] *Jaeger W*. Paideia. Vol. 1. P. 59; см. также: *Чанышев А.Н*. Эгейская предфилософия. С. 93, 100–103; *Фролов Э.Д*. Факел Прометея. С. 46–47.

[2] См.: *Фролов Э.Д*. Факел Прометея. С. 51–52.

[3] *Uxkull-Gyllenband W*. Griechische Kulturentstehungslehren (Bibliothek für Philosophia, XXVI). Berlin, 1924. S. 2; *Kleingünther A*. Πρῶτος Ἑυρετής // Philologus. 1933. Suppl. XXVI. H. I. S. 11 ff.; *Edelstein L*. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967. P. 7, n. 13; P. 8; *Dodds E.R*. The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 4; ср.: *Rohde E*. Psyche. Bd. 1. S. 93; *Schaerer R*. L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. Paris, 1958. P. 77–78.

различных металлов[1]. Выдвинув такое предположение, немецкий ученый вместе с тем не мог не признать крайне сомнительной возможность проникновения в конце VIII — начале VII в. иранских эсхатологических идей на малоазийское побережье и был вынужден в конечном счете ограничиться туманной догадкой о заимствовании тамошними греками «вековых мифов» в процессе контактов с «варварскими народами»[2].

Решающим доводом в пользу зависимости мифа о пяти поколениях от древневосточной религии Райценштайн считал не идею прогрессирующего упадка человечества и даже не металлическую символику, а соединение этих двух мотивов в поэме и нарочитую неясность гесиодовской мысли[3]. В дальнейшем этот довод был всесторонне разработан многими учеными, особенно Б. Гатцем. В настоящее время наиболее популярной является гипотеза о заимствовании Гесиодом сюжета о смене поколений из хеттско-хурритского ареала мифов[4]. Она нередко подкрепляется ссылкой на удивительный параллелизм историй о смене поколений богов в гесиодовской «Теогонии» (Уран — Крон — Зевс) и в хеттско-хурритском цикле мифов, отразившемся в «Песне об Улликумми» (Алалу — Ану — Кумарби — Тешуба).

Некоторые косвенные признаки, например, локализация битвы Тешубы с Улликумми и Зевса с Тифоном у горы Хацци (Касия у псевдо-Аполлодора — I, 6, 3) у сирийского побережья, действительно подтверждают возможность влияния хеттских мифов на формирование греческой легенды о смене царствований богов[5].

Использование Гесиодом в рассказе о пяти поколениях традиционного для эпоса генеалогического метода не подлежит сомнению. Поэт из Аскры, безусловно, был не только знаком со словами Нестора, сравнивавшего героев Троянской войны с более могучими

---

[1] *Reitzenstein R., Schaeder H.H.* Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig; Berlin, 1926. S. 63, 65; *Fritz K. von*. Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern // Hesiod. S. 385–386.

[2] *Reitzenstein R., Schaeder H.H.* Studien… S. 65; подробнее об этом см.: *Gatz B*. Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen. Hildesheim (Spudasmata 16), 1967. S. 14–18.

[3] *Reitzenstein R., Schaeder H.H*. Studien… S. 57–58; *Solmsen F*. Hesiod and Aeschylus. N. Y.; Ithaca, 1949. P. 6–7; *Popper K.R*. The Open Society… Vol. I. P. 204, 272.

[4] *Hahn I*. Vom Logos… S. 132, 137–138; ср.: *Иванов В.В*. История славянских и балканских названии металлов. М., 1983. С. 10–11.

[5] Подробнее об этом см.: *Герни О.Р*. Хетты. М., 1987. С. 167–171; *Erler M*. Das Recht… S. 5–6; см. также: *Henbeck A*. Mythologische Vorstellungen des alten Orient im archaischen Griechentum // Hesiod. S. 545–570.

воителями прошлого (Hom. Il., I, 260 sqq.), но вполне мог заимствовать для своих целей наряду с сюжетами восточных мифов также и рассказ «божественного свинопаса» Эвмея об острове Сира, на котором смена поколений очень напоминает картину «жизни при Кроносе», нарисованную в «Трудах и днях» (Hom. Od., XV, 403 sqq.).

Вместе с тем следует отметить, что характер применения генеалогического метода в «Трудах и днях» имеет существенные отличия как от гомеровских поэм, так и от «Теогонии». Если смена золотого, серебряного и медного поколений еще может быть с большим трудом представлена в виде последовательности, отражающей процесс деградации человеческого рода, то рассказ о четвертом поколении героев полностью разрушает такую последовательность. «Серебряные люди», не похожие на «золотых» ни обличьем, ни мыслью, неполноценные в умственном отношении и непочтительные к богам (Hes. Ergg., 127–139), так же как и «медный род», — поколение страшных воителей (Ibid., 143–145) в равной степени противопоставлены «золотому роду» и героям — участникам Троянской войны и похода на Фивы (Ibid., 159–166).

Совершенно различна и судьба, дарованная этим поколениям. Так, «серебряный род» Зевс в наказание за нечестивость упрятал под землю, а «медные люди», вероятно, сами истребили друг друга и были «покрыты землей» (Ibid., 137–139, 156). Напротив, людям «золотого века» и четвертого поколения уготована завидная участь: первые превращены Зевсом в «благостных демонов»; оставшиеся же в живых герои перенесены им на «острова блаженных» (Ibid., 122–126, 167–174).

Предлагаемые в научной литературе объяснения противоречий гесиодовкой схемы существенно отличаются друг от друга. Например, А. Лавджой и Дж. Боас считают конечной причиной этих противоречий оказавшуюся неудачной попытку Гесиода внести идею развития в восточный вариант мифа, в котором отсутствовала идея прогрессирующего упадка человечества[1]. По мнению большинства других авторов, несообразности в последовательности смены поколений возникли вследствие стремлений поэта включить в заимствованную им схему «четырех металлов» предание о героической эпохе, которая «ко времени, когда восточный миф пришел в Грецию, была твердо зафиксирована в исторических прошлых эллинов»[2].

[1] *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935. P. 29–31.

[2] *Finley M.I.* The World of Odysseus. P. 31; см. также: *Reitzenstein R.; Schaeder H.H.* Studien… S. 61–62; *Jaeger W.* Paideia. Vol. 1. P. 431, n. 9; *Fritz K. von.* Pandora… S. 385–386; *Gatz B.* Weltalter… S. 29, 31–32.

Такое объяснение, по-видимому, действительно соответствует истине, но не дает, однако, ответа на главный вопрос о причинах возникновения в «Трудах и днях» нескольких рядов противопоставлений: «золотого века» — «серебряному» и «медному», героического — «железному» и т.д. Вероятно, определяющую роль в такого рода построениях для Гесиода все же играла оппозиция справедливого и несправедливого государств. По отношению к ней мотив наказания Зевсом когда-то счастливых в прошлом людей (в мифе о Пандоре) или же противопоставление поколения героев людям «железного века» могут рассматриваться как дополнительные исторические пояснения, созданные по принципу «удвоения антитезы»[1].

Идея справедливого государства лежит в основе «позитивной программы», предлагаемой Гесиодом Персу. Ненароком брошенные поэтом слова о желании умереть до наступления «железного века» или родиться после него (Ibid., 174–175), возможно, указывающие на циклический характер восточного мифа[2], конечно, нельзя рассматривать как основополагающий элемент данной программы. «Гесиод самым непосредственным образом был частью железного века настоящего — специфически архаического греческого мира восьмого и седьмого веков до н.э.»[3]. В его мировоззрении поэтому отразились не только пессимистические настроения людей этой эпохи, но и характерная для начинающегося культурного переворота оптимистическая в своей основе вера «в возможность достижения мыслимого для человека счастья — в результате собственных усилий»[4]. Стремление поэта найти выход из кризиса в созидательном мирном труде (Ibid., 312 sqq.) в определенном плане может рассматриваться как предвосхищение тех ориентирующихся на реальность позитивных проектов общественного переустройства, которые появятся позже в эпоху греческой классики.

---

[1] *Gatz B*. Weltalter… S. 33; *Hamphreys S.C*. Anthropology and the Greeks. P. 216–217; *Reitzenstein R.; Schaeder H.H*. Studien… S. 62; *Erler M*. Das Recht… S. 6, 14–15.

[2] *Dodds E.R*. The Ancient Concept of Progress… P. 4; ср.: *Burkert W*. Apokaliptik im frühen Griechenland // Apocalypticism in the Mediterranian World and the Near East / Ed. by D. Hellholm. Tübingen, 1983. S. 235 ff., 244 ff.

[3] *Finley M.I*. The World of Odysseus. P. 39.

[4] *Зайцев А.И*. Культурный переворот… С. 73; со ссылкой на работу: *Pohlenz M*. Der hellenische Mensch. Göttingen, 1947. S. 77–95.

ГЛАВА III.
Истоки рационалистической утопии в Древней Греции

§ 1. Некоторые вопросы формирования концепции «идеальной политии» в общественной мысли VII–V вв. до н.э.

Возникновение рационалистической утопии в Древней Греции во второй половине V в. является непосредственным следствием того факта, что греки были первыми подлинными творцами политической теории. Утопические проекты Гипподама, Фалея, Платона и других мыслителей являются своеобразным завершением довольно длительного «отборочного процесса» сравнительного анализа полисных конституций, осуществлявшегося первоначально до известной степени стихийно, ad hoc, но затем приобретшего целенаправленный характер и достигшего своей вершины в исследованиях Аристотеля и его учеников. Ясно осознаваемый греками производный характер таких понятий, как «политика», «политическое знание», «политическое искусство» от термина «полис», свидетельствует о практической потребности в рациональном истолковании характера государственного управления, которая в дальнейшем приводит к возникновению имеющих вполне самостоятельную ценность идеальных теоретических конструкций, объяснявших преимущество одной формы правления перед другой.

Появление политической теории во многом было обусловлено уникальным для древнего мира общественным климатом, сложившимся в полисах уже в архаический период. Агональный характер греческой культуры проявляется, в частности, в поразительном динамизме политической жизни, в немалой степени порождаемом полисным партикуляризмом. «Микрокосм греческих полисов, весь исполненный жизни, движения, перемен, являл собой своего рода живую социологическую лабораторию, где обществом ставился опыт за опытом, где непрестанно опробовались различные политические идеи и формы, где постоянные столкновения старого, едва, впрочем, успевшего обрести силу традиции, с новым будили мысль, обогащали ее наблюдениями и естественным образом под-

водили к теоретическим заключениям»[1]. Для таких заключений, в свою очередь, требовалась всесторонняя предварительная аргументация, используемая политическими деятелями с целью оказать воздействие на сознание и поведение своих сторонников или же на народную массу в целом, убедить их принять или отвергнуть ту или иную законодательную меру.

Указанные особенности образуют именно тот фундамент, на котором и создавалась концепция «идеальной политии». Следует сразу подчеркнуть, что любому из вариантов данной концепции всегда была присуща такая специфическая черта полисной идеологии, как внутреннее единство этики и политики. Благодаря постоянному присутствию этого единства в общественном сознании процесс создания идеальной рационалистической модели совершенного государственного устройства значительно опережал возникновение собственно прагматических наукообразных представлений о целях, функциях и задачах государства и управления в целом. Обнаруженные софистами элементы трезвого понимания истинных оснований, на которых зиждутся интересы и мораль участников борющихся за власть группировок, и даже такое фундаментальное открытие, как признание Платоном и Аристотелем существования двух враждующих государств в каждом из полисов — государства богатых и государства бедных, в конечном счете сводились к ложным причинам, а именно — к «моральной испорченности» и безрассудству демоса, к неспособности большинства людей понять «веления природы» и разума и т.д. Поэтому элементы научных представлений о государстве нередко оказывались как бы побочным продуктом магистрального направления греческой политической мысли, выдвигавшего на передний план разработку либо «рекомендаций» (обычно в форме тех же моральных наставлений), каким образом избавиться от обостряющихся социальных конфликтов, либо «альтернативных проектов», в которых по мере приближения полисной государственности к своему краху утопические моменты постепенно приобретают все большее значение и, наконец, в IV в. достигают почти полного господства.

Но еще задолго до того, как утопия предстала в общественной мысли греков, так сказать, в чистом виде, «нахождение и претворение в жизнь наилучшей конституции … и вопрос о наилучшей конституционной форме» приобрели для них основополагающее

[1] *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 140; см. также: *Ehrenberg V.* Aspects of the Ancient World. Oxford, 1946. P. 37; *Mossé Cl.* Histoire des doctrines politiques en Grèce. Paris, 1969. P. 5–6.

значение[1]. Уже на самом раннем этапе архаической эпохи мы встречаемся с таким понятием, как «благозаконие» (εὐνομία), занявшем впоследствии одно из центральных мест в политической теории. У специалистов вопрос о семантике и функциональной роли данного понятия до сих пор вызывает многочисленные споры[2]. Впервые оно появляется в «Одиссее», причем в очень характерном контексте: некоторые из женихов, осуждая грубое обращение Антиноя с Одиссеем, проникшим в свой дом под видом никому не известного нищего, опасаются гнева богов, якобы часто посещающих в людском облике смертных и наблюдающих их «наглость и благозаконие» (ὕβριν τε και εὐνομίην ἐφορῶντες: — XVII, 487).

Сам факт, что гомеровская эвномия сопоставляется не с полисом, а противопоставляется человеческой самонадеянности и дерзости, во-первых, не отрицает вторичный характер ее образования от полисных νόμοι — обычаев, норм (от νέμω — разделять, уделять, раздавать и т.д.); во-вторых, раскрывает особенности восприятия закона в эпоху архаики. «Когда грек архаического периода говорил о «законе» и даже когда он говорил о «законах» во множественном числе, он обычно имел в виду не содержание свода статутов, но традиционные обычаи во всей их совокупности, всецело управляющие его гражданским, политическим, социальным и религиозным поведением. Он думал о законе не как о чем-то подверженном изменению в следующем году, но как о полученном наследии, которое формировало постоянную основу его жизни. Законы представляли коллективную мудрость прошлого»[3]. Соответственно и понятие «эвномия» первоначально воспринималось как освященная божественной санкцией совокупность хороших и разумных обычаев и лишь впоследствии приобрело тот зафиксированный у Аристотеля двойственный смысл, порождаемый взглядом на благозаконие не с позиции божественной справедливости, но с позиции людей, со-

---

[1] *Aalders G.J.D.* Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum. Amsterdam, 1968. S. 2, 4–5; ср.: *Barker E.* Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. London, 1951. P. 9 sqq.

[2] Подробный обзор дискуссии по этому вопросу см.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta in Classical Antiquity. Vol. 1. Stockholm, 1965. P. 380 sqq.

[3] *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 97; ср.: *Koester H.* ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. The Concept of Natural Law in Greek Thought // Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough / Ed. by J. Neusner. Leiden, 1968. P. 522. *Turasiewicz R.* Zur griechischen politischer Terminologie: Zusammensetzungen von νόμος als politische Termini // Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis / Hrsg. von E. Kluwe. Berlin, 1985. S. 77.

ставляющих законы и умеющих заставить остальных граждан этим законам повиноваться (Arist. Pol., IV, 6, 3; ср.: IV, 9–12)[1].

Традиционный характер эвномии особенно ясно выражен в гесиодовской «Теогонии»:

> Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены,
> И родила она Ор — Эвномию, Дику, Ирену
> (Пышные нивы людей земнородных они охраняют).
>
> *(901–903)*

Еще раньше в поэме появляется Дюсномия — дочь богини раздора Эриды. И хотя сам Гесиод не противопоставляет ее Эвномии, вряд ли в сознании читателей (особенно знакомых со второй поэмой) их образы могли восприниматься нейтрально, т.е. не в смысле противоположности благоустроенного общества, олицетворяемого дочерью Фемиды, государству, потрясаемому раздорами вследствие того, что на смену праву пришло беззастенчивое попрание общепринятых норм[2].

Сила инерции и традиция оказались в ранний период греческой истории настолько велики, что новые тенденции в политических отношениях, вызванные к жизни архаической революцией, первоначально выражались, как правило, при помощи понятий, сложившихся в эпосе.

Архаическая революция VIII–VI вв. знаменовала собой грандиозный переворот в экономической, социальной и политической структурах греческого общества, окончательно закрепивший «античный путь» развития цивилизации Эллады[3]. На всех своих этапах эта революция сопровождалась ожесточенным конфликтом между демосом и родовой знатью, узурпировавшей государственную власть в полисах и активно использовавшей ее в целях эксплуатации рядовых общинников. Длительная борьба, в ходе которой основными требованиями низших слоев были запись старинных законов, уничтожение долговых обязательств и передел земли, почти повсеместно привела в итоге к утрате древними аристократическими семьями безраздельной монополии на государственную

---

[1] Ср.: *Ehrenberg V*. Aspects of the Ancient World. P. 75; *Sinclair T.A*. A History of Greek Political Thought. London, 1951. P. 31; *Turasiewicz R*. Zur griechischen politischer Terminologie… S. 78.

[2] *Fränkel H*. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1968. S. 172; *Драч Г.В*. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов н/Д, 1987. С. 48–54.

[3] Всесторонняя характеристика феномена архаической революции дана в книге: Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство) / Под ред. Г.Л. Курбатова. Э.Д. Фролова, И.Я. Фроянова. Л., 1986. С. 48 и сл.

власть и к установлению полисного строя в демократическом или олигархическом его вариантах.

Данный процесс сопровождался резкими поворотами в развитии политических событий — кровавыми столкновениями противоборствующих группировок, выдвижением на их волне честолюбивых политиканов, использовавших антиаристократические лозунги для установления тирании — этого древнего варианта бонапартизма[1], а также попытками достигнуть компромисса путем разработки законодательства, позволяющего хотя бы на какое-то время умерить взаимные притязания враждующих сторон.

Нахождение таких компромиссных формул было связано с деятельностью древних законодателей, реформаторов или так называемых эсимнетов, т.е. общественных посредников, власть которых Аристотель характеризует как «выборную тиранию» (Pol., III, 10, 1)[2]. Эти люди, пользующиеся авторитетом у сограждан в силу своей мудрости и верности древним обычаям, как правило, специально избирались во время смуты в целях выхода из кризиса и установления гражданского мира. В классическую эпоху сформировался своеобразный исторический миф, цель которого заключалась в том, чтобы представить законодательные меры древних мудрецов в наиболее выгодном свете. В любом из списков этих мудрецов, по традиции ограничивавшихся именами семи наиболее прославленных греков (Plato Prot., 343a; DL., 1, 13)[3], есть имя Солона — афинского законодателя и талантливого поэта, считавшегося в своем родном городе основоположником «отеческой конституции» (Arist. Pol., II, 9, 1–2)[4].

Несмотря на существование различий в трактовке ряда аспектов реформ, проводимых Солоном в качестве первого архонта-эсимнета в Афинах в 594 г.[5], ни у кого из исследователей не вызывает

---

[1] Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство) / Под ред. Г.Л. Курбатова. Э.Д. Фролова, И.Я. Фроянова. Л., 1986. С. 91.

[2] Подробный анализ традиции об эсимнетах дан в книгах: Античная Греция: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Е.С. Голубцовой. М., 1983. С. 174 и сл.; Становление и развитие раннеклассовых обществ. С. 62 и сл.; *Фролов Э.Д.* Эсимнетия — выборная тирания (к вопросу об институте социального посредничества в архаической Греции) // Проблемы античного источниковедения / Под ред. Э.Д. Фролова. М.; Л., 1986. С. 141–152.

[3] Подробнее см.: *Snell B.* Leben und Meinungen der Sieben Weisen. 4 Aufl. München, 1971; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975. P. 40 sqq.

[4] См. также: *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 8–9.

[5] См., например, точку зрения В.П. Яйленко, по мнению которого Солон является «консервативным по духу» «реставратором разваливавшейся системы олигархического землевладения» (Античная Греция. Т. 1. С. 188 и сл., 192–193).

сомнений их компромиссный характер. Осуществленная Солоном *сейсахтейя*, т.е. кассация долгов, возврат крестьянам заложенных за долги земель, запрещение долгового рабства, демократизация правовых и имущественных отношений, явилась как бы прелюдией к установлению государственного строя, называемого Аристотелем одним из образцов «смешанной конституции» (Pol., II, 9, 2). Сам Солон, очевидно, рассматривал отстранение беднейших слоев демоса — фетов от занятия государственных должностей и предоставление этого права трем высшим цензовым группам, равно как и введение выборности должностных лиц экклесией, учреждение гелиеи, создание совета четырехсот, наряду с сохранением прав ареопага и т.д. с позиции законодателя, восстанавливающего древнее благозаконие[1].

Этот взгляд Солон подробно обосновывает в знаменитой элегии «Благозаконие»:

> Сердце велит мне наставить афинян в одном убежденьи —
> Что беззаконье (Δυσνομία) грозит городу тучею бед,
> Благозаконие (Εὐνομία) же всюду являет порядок и стройность,
> В силах оно наложить цепь на неправых людей.
> Сгладить неровности, наглость унизить, ослабить кичливость,
> Злого обмана цветы высушить вплоть до корней,
> Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
> И разномыслья делам вместе с гневливой враждой
> Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
> Всюду, где люди живут, разум с порядком царить.
>
> *(fr. 3 Gentili-Prato, пер. Г. Церетели)*

Вряд ли возможно согласиться с Ф. Солмсеном, утверждавшим, что противопоставление поэтом эвномии и человеческой дерзости (гюбрис) является свидетельством безусловного подражания Гомеру[2]. Следует, например, указать на гораздо более определенно сформулированное противопоставление благого и неправедного порядка вещей (дюсномии), содержащееся, как уже отмечалось, в зачаточном виде в гесиодовской «Теогонии»[3].

Критику концепции В.П. Яйленко смотри в книге: Становление и развитие раннеклассовых обществ. С. 58; ср.: с. 55, 71.

[1] См., напр.: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли: Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире. М.; Л., 1929. С. 94–97; ср.: *Vlastos G.* Solonian Justice // Classical Philology. 1946. Vol. 41. P. 65–83.

[2] *Solmsen F.* Hesiod and Aeschylus. N. Y.; Ithaca, 1949. P. 112 sqq.

[3] См., напр.: *Jaeger W.* Solon's Eunomie // Antike Lyrik / Hrsg. von. W. Eisenhut. Darmstadt, 1970. S. 9 ff.; *Turasiewicz R.* Zur griechischen politischer Terminologie… S. 79.

Речь, вероятно, должна идти о более сложной системе образов, в которых развитие восходящей к Гомеру и Гесиоду эпической традиции сочетается с конструктивным пониманием отпрыском царского рода Кодридов реальных политических мер и средств, необходимых для стабильности государственного целого. Именно поэтому деятельность Солона наряду с политикой таких древних законодателей, как Залевк, Харонд, Питтак, тиранов Периандра и Писистрата[1], отчетливо подчеркивает «значение рационального момента в архаической революции VII–VI вв. до н.э., а именно — сознательное избрание народом социальных посредников для форсированного упорядочения гражданских дел»[2].

Разумеется, рациональное направление рождающейся политической мысли было не единственным. Ему сопутствовало немало иррациональных моментов, связанных не только с появлением в конце архаической эпохи различных вариантов «религии спасения» типа орфизма, но и с повсеместно распространенными настроениями отчаяния, неудовлетворенности или скепсиса в отношении происходящей ломки старых традиций. Выразителями таких настроении нередко были прежде всего идеологи старой родовой аристократии. Некоторые из них, потерпев поражение в открытой вооруженной борьбе, выбрали для себя роль «литературных пророков», предвещавших (иногда в великолепной поэтической форме) новые беды, которые принесут согражданам политические перевороты, сопровождавшиеся приходом к власти тиранов.

Так, например, мотив грядущего катаклизма и ненависть к тирании ярко выражены в маленьком четверостишии Алкея из Митилены:

Метит хищник царить,
Самовластвовать зарится,
Все вверх дном повернет,
Накренились весы. Что спим?

(fr. 141, пер. Вяч. Иванова)

В стихах другого представителя обедневшей аристократии — Феогнида Мегарского мотив «перевернутых отношений» становится буквально навязчивой идеей, очень напоминая по смыслу уже приведенные нами древневосточные образцы:

Город наш все еще город, о Кирн, но уж люди другие,
Кто ни законов досель, ни правосудья не знал.

[1] Отнюдь не случайно имена последних двух включаются в списки «семи мудрецов».

[2] Становление и развитие раннеклассовых обществ. С. 67; ср.: С. 61–62, 89; см. также: *Фролов Э.Д.* Эсимнетия — выборная тирания. С. 152.

Кто одевал себе тело изношенным мехом козлиным
И за стеной городской пасся, как дикий олень, —
Сделался знатным отныне. А люди, что знатными были,
Низкими стали. Ну, кто б все это вытерпеть мог?
Лжет гражданин гражданину, и все друг над другом смеются.
Знаться не хочет никто с мненьем ни добрых, ни злых…
По сердцу им только ложь, да обманы, да хитрые козни,
Как для людей, что не ждут больше спасенья себе.

(53–60, 67–68, пер. В.В. Вересаева; ср.: 1125–1130)

Особую роль у Феогнида играет резкое противопоставление «благородных и знатных» «суемыслящей черни» (см., напр.: 611–615, 945–948; 1156–1157 и др.). Судя по настойчивым призывам поэта сохранять благородство и в бедности не смешиваться с низкими по происхождению богачами (см., напр.: 315–322), ему показался бы страшным кощунством тот способ установления имущественного равенства, который будет предложен в V в. Фалеем Халкедонским в его утопическом проекте.

И если круг идей, выраженных в феогнидовских стихах, без всяких сомнений является эталоном античного консерватизма, то в лице другого аристократа, потомка эфесских царей — Гераклита мы сталкиваемся с совершенно иным идеологическим феноменом, который можно условно обозначить как «аристократический радикализм».

Сочинение Гераклита «О природе» наглядно показывает несостоятельность обыденного мнения, согласно которому принадлежность к родовой знати как бы автоматически превращает любого ее представителя в закоснелого ретрограда и реакционера[1]. Во многих фрагментах данного сочинения Гераклит явно бросает вызов традиционной морали, по-новому переосмысливая концепцию божественного происхождения человеческих законов и установлений (см., напр.: B5). В качестве примера, возьмем один из важнейших фрагментов, характеризующий отношение великого эфесца к этому вопросу: «Нужно, чтобы говорящие разумно опирались на всеобщее, как государство на закон, и даже больше того. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным. И он имеет

[1] Подробную характеристику социально-политических взглядов Гераклита см.: *Кессиди Ф.Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963; *Он же.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. М., 1972. Гл. VI–VII; *Он же.* Гераклит. М., 1982; *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 50–66; *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. Гл. 5; *Драч Г.В.* Проблема человека… Гл. IV.

столько силы, сколько пожелает и сколько достаточно, и даже сверх того» (B114)[1].

В общем контексте гераклитовской философии было бы ошибочным воспринимать идею божественного закона исключительно в смысле дарования богами людям представлений о справедливых нормах общежития. Единственный всеобщий закон, парящий в космосе, — это «война — отец всего и царь всего. Одним она определила быть богами, а другим — людьми, одних она сделала рабами, других — свободными» (B53). Сам космос не создан ни богами, ни людьми, но является вечно живым огнем, в котором все вещи подвержены вечному круговороту и взаимопревращению (B30, 31, 36, 65, 90). В мире все рождается вследствие распри, в том числе и справедливость (B80). Но ему в той же мере имманентен разумный принцип — логос, управляющий всеми вещами и, очевидно, не противоречащий закону всеобщей борьбы (B2, 72).

Согласно Гераклиту, богам лишь в большей мере, чем людям, доступно понимание царящих в космосе закономерностей. Поэтому «для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое» (B 102; ср.: B83). Гераклит почти открыто провозглашает мысль, согласно которой мудрец, познавший при помощи собственного разума управляющие космосом законы, достигает тем самым божественного статуса, подобно Гераклу, взятому на Олимп за свои подвиги на земле. Большинство же людей «не имеют прозрения» (B78) и поэтому не способны ни осознать относительность нравственных представлений, ни понять, что и воле одного повиноваться — закон» (B33).

Такое логическое обоснование Гераклитом «законности» тирании или монархии, возникших в результате победы сильнейшего, выглядело в глазах большинства греков как парадоксальное доказательство относительности любых человеческих установлений.

В то же время идее «справедливости» власти одного человека противостоят следующие заявления философа: «наглость следует пресекать быстрее, чем пожар» (B43); «народ должен бороться за закон, как за свои стены» (B44).

По-видимому, в конкретно-политическом плане мысль об относительности законов не является для Гераклита «целью в себе», и речь, возможно, идет о своеобразной попытке «доказательства от

[1] Здесь и далее фрагменты Гераклита цитируются (с небольшими изменениями) в переводах В.С. Соколова, помещенных в приложении к книге: *Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н.* Ионийская философия. М., 1966.

противного» аристократической концепции благозакония, тождественной для мыслителя старинным «отеческим законам», которые он, в свою очередь, противопоставляет как тираническим поползновениям на власть отдельных лиц, так и стремлению к господству народного большинства. «Самые достойные (люди) всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам. Большинство же по-скотски пресыщено» (B29; ср.: 125, 107). Здесь можно уловить не только внутреннюю убежденность Гераклита в собственном интеллектуальном превосходстве над «толпой», но также ненависть и презрение к эфесской демократии, заставившей его удалиться от дел и направить весь свой бурный темперамент в сферу философского умозрения (см., напр.: B121)[1].

Но именно данное обстоятельство и привело к тому, что политическое учение Гераклита, с одной стороны, оказалось, как это ни парадоксально, сродни рационалистической концепции «идеальной политии», развиваемой Пифагором и его ближайшими последователями, а с другой — стало идейным предшественником теорий софистов. Более того, сочетание аристократических симпатий с исключительно интеллектуалистической системой ценностных ориентаций гораздо больше сближает Гераклита с Платоном, чем с Солоном или Алкеем, несмотря на тот факт, что в гераклитовских космологических фрагментах, пронизанных социоморфными образами[2], постоянно встречаются весьма древние по происхождению представления о божественном характере справедливости и неотвратимости возмездия за ее нарушение (см., напр.: B94; ср.: B28).

В философии Гераклита мы можем также наблюдать весьма характерную для античной общественной мысли, начиная с V в., апелляцию к природе как к источнику истинного знания (B1a, 112), в частности, в его рассуждении о безусловном превосходстве «вечного и всеобщего естественного начала, природы, над имеющими лишь относительное значение человеческими установлениями»[3].

---

[1] В отечественной литературе широкомасштабная попытка реконструкции политической деятельности Гераклита была предпринята С.М. Муравьевым (Вестник древней истории. 1974. № 4; 1975. № 1; 1976. № 2; см. также: *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 65–68).

[2] Подробнее об этом см.: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 132–141; *Vlastos G.* Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // Classical Philology. 1947. Vol. 42. P. 156–178; *Mondolfo R.* Problemi del pensiero antico. Bologna, 1936. P. 67 sqq.; *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides. 2 Aufl. Basel, 1968. S. 198; *Kirk G.S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.

[3] *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 79.

Впрочем, «онтологический» аспект противопоставление природы и закона приобретает, на наш взгляд, только у софистов[1]. Начальный же этап этого процесса связан с достижением обоими понятиями равноправного статуса путем их рационального обоснования вне зависимости от воли богов. У Гераклита сами боги являются порождением игры природных, или космических, сил. В одном из фрагментов не сохранившейся полностью поэмы Пиндара появляется недвусмысленно выраженная идея (вряд ли принадлежащая самому поэту) о господстве обычая (закона) над богами: «Обычай (закон) над всеми владыка, над смертными и бессмертными; самое насильственное он творит всемогущей рукой по справедливому произволу» (fr. 169, Snell-Maehler).

Здесь в провозглашении справедливости насилия, которому вынуждены подчиняться даже боги, отражается не в меньшей степени, чем у Гераклита, осознание условности существующих законов, входивших в состав конституций различных полисов.

Необходимость заполнить образовавшийся «этический вакуум» стимулировала поиски безусловных ценностей, не подверженных превратностям ни людских, ни божественных судеб. В философии роль такого всеобщего мерила постепенно начинает играть природа. Как справедливо заметил А. Лавджой, «природа … означает норму ценности или превосходства в сфере морального поведения и в других видах человеческой деятельности. Обычно молчаливо предполагалось, что «природа», т.е. фактически существующий космос и его законы, должны быть в целом превосходны и что «гармония с ней» и «соответствие ей» (что бы конкретно ни означали эти выражения) должны быть нравственным императивом»[2].

Такое наметившееся противостояние природы и закона отражало радикальное изменение в подходе к обоснованию идеи наилучшего государственного устройства. В V в. Эвномия перестала быть суммой совершенных древних правил, ценность которых очевидна

---

[1] Вопрос о происхождении антитезы природа — закон см.: Hirzel R. ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ // Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft. 1900. 20. S. 65 ff.; *Heinimann F.* Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken. des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945. S. 40. 106 ff.; *Adams J.L.* The Law of Nature in Graeco-Roman Thought // Journal of Religion. 1945. 25. P. 97–118; *Grant R.M.* Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952; *Jaeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1948 (passim); *Pohlenz M.* Nomos und Pnysis // Hermes. 1953. Bd. 81. S. 418–438; *Koester H.* ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. P. 521 sqq.

[2] *Lovejoy A.O.* Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948. P. 324; ср.: *Mondolfo R.* Problemi… P. 71.

и безусловна для всякого; она оказалась вовлеченной в водоворот партийных страстей, политических программ, лозунгов и должна была отныне отстаивать свое право на первенство не только силой убеждения, но и при помощи оружия.

В научной литературе уже неоднократно развивалась мысль, согласно которой в данный период само понятие благозакония повсеместно превращается в кредо олигархических группировок, боровшихся с восходящей демократией, лозунгом которой стало равное участие всех граждан полиса в политическом управлении, — *исономия*[1]. Такую постановку вопроса нельзя, однако, признать полностью правомерной. Вопреки, например, категорическому мнению Г. Властоса, исономия далеко не всегда отождествляется в античной литературе с демократической формой правления. Можно согласиться с Властосом лишь в том, что в знаменитом споре знатных персов о наилучших формах государства в III книге «Истории» Геродота (III, 80–82) «исономия отождествляется с демократией наиболее позитивным и безоговорочным образом»[2]. Вместе с тем, учитывая тот факт, что в 40-е годы V в., когда предположительно и создавалась III книга, понятие «демократия» еще не было общеупотребительным[3], было бы точнее рассматривать исономию у Геродота как потенциальный эквивалент данного понятия, т.е. как тождественный «отцовским обычаям» (III, 80) синоним народного правления, противопоставляемый монархии и тирании.

В этом плане подход В. Эренберга и Г. Аалдерса к трактовке исономии как лозунга «свободы», повсеместно выдвигаемого противниками тирании, с нашей точки зрения, отражает более верный исторический взгляд на специфику первоначального политического содержания этого лозунга, не столь тесно связанного с идеей демократии[4]. Обвинение в адрес тирана в нарушении «отеческих законов» могло равным образом исходить как от приверженцев демократии, так и от сторонников олигархии. В рассказе Геродота оно исходит исключительно от «защитника народовластия» Отана лишь постольку, поскольку защитник «власти немногих» Мегабиз

---

[1] Об этом см.: *Tigerstedt E.N*. The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 412, n. 57.

[2] *Vlastos G*. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΡΟΛΙΤΙΚΗ // Isonomia. Studien zur Gleicheitsvorstellung im griechischen Denken / Hrsg. von J. Mau und E. Günter. Berlin, 1964. S. 2; см. также: *Доватур А.И*. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957, С. 138–141, 195–196; *Маргулес Б.Б*. Геродот III, 80–82 и софистическая литература // Вестник древней истории. 1960. № 1. С. 21–34; *Фролов Э.Д*. Факел Прометея. С. 149–151.

[3] *Vlastos G*. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΡΟΛΙΤΙΚΗ. S. 3–4.

[4] *Ehrenberg V*. Aspects of the Ancient World. P. 89; *Aalders G.J.D*. Die Theorie… S. 10; ср.: *Vlastos G*. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΡΟΛΙΤΙΚΗ. S. 5.

более озабочен дискредитацией демократического правления (III, 81). Единственным же аргументом в пользу монархии у Дария, по существу, является указание на нестабильность реально существующих олигархий и демократий, неизбежно приводящих к установлению единовластия какого-либо одного представителя знати или же «народного вождя» (III, 82).

Согласно же Геродоту, будущий персидский царь Дарий отстаивает идеал «наилучшего властелина», безупречно управляющего народом в противовес приемам царствования Камбиса и его преемника — мидийского мага Гауматы, портреты которых даны в соответствии с уже сложившимся в этот период топосом поведения греческого тирана[1].

Таким образом, в речах знатных персов уже просматривается будущее разделение государственных устройств на правильные и неправильные, в классическом виде представленное в поздних платоновских диалогах. Однако сама по себе литературная фикция Геродота, не претендовавшего на роль политического мыслителя и, вероятно, лишь воспроизводившего популярные в его время теоретические дискуссии на политические темы[2], мало что дает для понимания конкретного соотношения исономии и эвномии.

«История» Фукидида — младшего современника Геродота, гораздо более наглядно показывает постепенный процесс размежевания данных понятий, впрочем, так никогда и не получивших однозначного определения в античной политической теории. Например, в III книге «Истории» Фукидида понятие «исономии» встречается в двух различных по своему значению аспектах. Так, в своей оправдательной речи фиванцы, защищаясь от обвинения в «медизме» (измене общегреческому делу в период греко-персидских войн), ссылались в качестве оправдания на то, что в их государстве в этот период не существовало ни «равноправной олигархии» (ὀλιγαρχίαν ἰσόνομος), ни демократии, но было тираническое по характеру господство небольшой группы правителей (δυναστέια ὀλίγων — III, 62, 3). Далее, рисуя грандиозную панораму бедствий, наступивших в государствах Эллады в эпоху Пелопоннесской войны, Фукидид утверждал, что лозунги главарей демократов — «равноправие для всех» (πλῆθους ἰσονομία πολιτική) и олигархов — «умеренная ари-

[1] Подробнее об этом см.: *Borsak S.* Persertum und griechisch-römische Antike. Zur Ausgestaltung des klassischen Tyrannenbildes // Gymnasium. 1987. Bd. 94, H. 4. S. 289 ff.

[2] *Fritz K. von.* Die griechische Geschichtsschreibung. Bd. 1. Berlin, 1967. S. 218 ff.

стократия» (ἀριστοκρατία σώφρων) были лишь маскировкой их своекорыстных претензий на политическое господство (III, 82. 8).

Но даже после того, как исономия в результате утверждения в Афинах демократии в ее крайних формах приобрела одиозный в глазах олигархов смысл, заставляя их изображать любую форму ограничения демократии как возврат к «отеческим законам», или эвномии, нельзя все же считать исономию и демократию абсолютными эквивалентами.

Например, в VII платоновском письме справедливое и «равноправное» государственное устройство одинаково противопоставляется тираниям, олигархиям и демократиям (Plaio Epist., VII, 326d).

Итак, следует признать, что вплоть до конца IV в., т. е. до гибели полиса как независимой государственной организации, исономия как синоним «равных прав для всех при законной конституции»[1] могла служить символом «идеального строя» как у приверженцев крайней демократии, так и у их решительных противников — теоретиков «геометрического равенства», каким выступает, например, Платон в обоих своих утопических проектах (см., напр.: Resp., VIII, 558; Legg., IV, 757–758a).

Изначальное отсутствие резкого разграничения в терминологии, при помощи которой выражались идеалы противоборствующих политических группировок, — лишнее подтверждение того важного момента, что «грядущие великие конфликты между олигархией и демократией были относительными, а не абсолютными. Они развертывались вокруг права на «принадлежность к клубу» большего числа людей, а не вокруг уничтожения клуба. Вот почему аристократический лозунг равенства мог перениматься демократами. Он не утверждал равенства всех людей … ни одна из групп даже не мечтала о распространении равенства на женщин, рабов или иностранцев. Эта мечта была достоянием немногих утопистов»[2].

---

[1] *Sinclair T.A*. History… P. 33. С нашей точки зрения, более точным является определение исономии, данное Д. Керфердом: «Наделение равными правами, относящееся к сфере государственного предписания» (*Kerferd G.B*. The Sophistic Movement. Cambridge, 1984. P. 153). Преимущество этого определения состоит прежде всего в том, что в нем подчеркивается характерный для античного мировоззрения подход к проблеме политических прав, равенства вообще, не с позиции отдельной личности, но с позиции государственного целого или же отождествляющей себя с этим целым правящей в полисе корпорации граждан. Об этом же см.: *Ehrenberg V*. The Origins of Democracy // Historia. 1950. 1. P. 515–548; *Vlastos G*. ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΡΟΛΙΤΙΚΗ. S. 13 sqq., 22–35.

[2] *Ferguson J*. Utopias… P. 24; см. также: *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 375–376; Т. 20. С. 636.

Другим, не менее важным подтверждением данного факта является многообразие оценок, даваемых в античной исторической и политической литературе спартанскому государственному строю.

Вопрос о том, в каком веке возник своеобразный феномен, именуемый современными учеными «спартанским миражом», во многом еще не утратил своего дискуссионного характера[1]. До сих пор ведутся споры: был ли легендарный основатель «спартанского космоса» Ликург реальной исторической личностью, или же его жизнь и деятельность следует отнести к разряду ранних исторических мифов (ср.: Plut. Lyc., I)[2]. К тому же неизвестны в точности исходный временной пункт и этапы осуществления реформ, в результате которых Спарта, продемонстрировав в период греко-персидских войн свою мощь, заняла исключительное место среди других греческих полисов.

Надо полагать, что причина, способствовавшая раннему распространению «спартанской легенды», заключается прежде всего в том, что в этом дорийском государстве наиболее характерные элементы полисной организации предстают в архаическо-элементарной и в то же время глубоко нетрадиционной форме, обеспечившей на долгое время гарантию от возникновения внутренних конфликтов. «Основная отличительная особенность спартанской формы полиса, — отмечает Ю.В. Андреев, — заключается … в том, что лежащий в самой природе античной собственности как «совместной частной собственности … граждан государства» принцип коллективизма, общинности получил здесь наиболее яркое и наглядное выражение, воплотившись в самом жизненном укладе спартиатов, насквозь пронизанном идеей равенства… Присущее в той или иной степени любому античному полису корпоративное

[1] Это понятие ввел в научный обиход Ф. Олье, двухтомный труд которого, посвященный проблеме идеализации Спарты в античной литературе, до сих пор имеет большую научную ценность (*Ollier F.* Le mirage spartiate: Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques. Paris, 1933; *Ollier F.* Le mirage spartiate: Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du debut de l'école cynique jusqu' à la fin de la cité. Paris, 1943). Наиболее полное освещение многообразных аспектов «спартанской легенды» на сегодняшний день дается в книге Э. Тигерстедта. Список же более новой литературы см. в работе Д. Фергюсона (*Ferguson J.* Utopias… P. 197, n. 1).

[2] Новейший обзор точек зрения по данному вопросу и литература даются в книге: Становление и развитие раннеклассовых обществ. С. 68–69; см. также: *Андреев Ю.В.* Мужские союзы в дорийских городах-государствах: (Спарта и Крит): Дисс. … канд. ист. наук. Л., 1967. С. 448–457; *Он же*. К проблеме «Ликургова законодательства» // Проблемы античной государственности. Л., 1982. С. 33–59; *Он же*. Спарта как тип полиса // Античная Греция. Т. 1. С. 197.

начало было выражено в социально-политической жизни Спарты с особой силой»[1].

Завоевание спартанцами Мессении в ходе II Мессенской войны (конец VII в.), превращение местного населения в государственных рабов-*илотов* означало существенное и весьма взрывоопасное по своим последствиям нарушение основной заповеди рабовладельческой экономики: «Для того, чтобы те, кто будет находиться в рабстве, легче повиновались, они не должны быть соотечественниками друг другу и должны по возможности как можно больше различаться по языку» (Plato Legg., VI, 777c). Вследствие подобного нарушения община спартиатов, вероятно, начиная со второй половины VI в. превращается в подобие военного лагеря, со всех сторон окруженного враждебно настроенным порабощенным населением, склонным к постоянным возмущениям. В таких условиях государство неизбежно должно было предпринять экстренные меры для того, чтобы его граждане в любой момент были готовы встретить грозящую опасность. Вот почему жизнь каждого спартиата от рождения и до смерти была подчинена рационально выверенной и строго регламентированной системе предписаний, регулирующих не только его повседневный образ жизни, но и внешний облик — покрой одежды, форму бороды и усов и т.д.[2]

Все полноправное население спартанского государства объединялось в иерархически построенную корпоративную систему мужских союзов, возрастных объединений («классов») и т.п., центральной осью которой стали совместные трапезы — *сисситии*. Участие в них, будучи сопряженным с твердо установленным индивидуальным взносом, символизировало принадлежность гражданина к общине. Основным занятием взрослых спартиатов стало военное дело. Государственное воспитание молодежи также было всецело подчинено задаче подготовки полноценных воинов. Хозяйственная же деятельность спартиатов была фактически сведена к нулю и ограничивалась лишь получением дохода с участков, обрабатывавшихся прикрепленными к ним илотами. Строгое ограничение купли-продажи земли, введение тяжелых железных оболов вместо золотой и серебряной монеты являлись теми мерами, при помощи которых спартанские законодатели пытались ослабить разрушающее воздействие товарно-денежных отношений (Plut. Lyc., 9, 10,

[1] *Андреев Ю.В.* Спарта как тип полиса. С. 203, 205.

[2] *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 74 sqq.; *Андреев Ю.В.* Спарта как тип полиса. С. 204 и сл., 209–211.

25), стабилизировав тем самым политический строй, называвшийся древними «гоплитской политией» и бывший первоначально, скорее всего, разновидностью умеренной демократии (см., напр.: Arist. Pol., IV, 11, 10; ср.: Isocr. Panath., 178).

Политическим гарантом незыблемости «ликургова космоса» служила коллегия *эфоров* — институт, возникший, вероятно, на завершающей стадии реформ и имевший все признаки «чрезвычайной магистратуры». Во всяком случае, в поэме Тиртея «Эвномия» (написанной в период II Мессенской войны), где перечислены три основные элемента спартанской конституции: институт двух царей, аристократический совет старейшин — *герусия* и, наконец, народное собрание — *апелла*, нет даже намека на существование эфората (fr. lb Gentili-Prato; ср.: Arist. Pol., II, 6, 15; Plut. Lyc., 5–6, 26).

Наделение эфоров правами всеобъемлющего контроля практически над всеми политическими институтами, организацией финансов и системой воспитания в соединении с явно выраженными полицейскими функциями превращало эту коллегию, по выражению Аристотеля, в подобие тиранической власти (ἰσοτύραννος — Pol., II, 6, 14)[1]. Но даже такие исключительные меры не смогли воспрепятствовать имущественной дифференциации внутри гражданского коллектива, а также превращению умеренно-демократического строя в олигархический (см., напр.: Hdt., VII, 134; Plato Alc., I, 122e; Isocr. Nic., 24; Demosth., XX, 108).

Все обозначенные выше процессы, фиксируемые в разное время античными авторами, часто представлявшими диаметрально противоположные направления политической мысли, и определили крайнюю неоднозначность картины «ликургова космоса» уже в V в. — от идеализации его отдельных черт до самой резкой и нелицеприятной критики всего спартанского государственного устройства.

Ф. Олье, анализируя основные типы утопических конструкций, создаваемых в литературе V в. на основе идеализации прошлого («золотой век»), примитивных народов, Древнего Египта и, наконец, Спарты, особенно выделяет последнюю. Основные аргументы Олье сводятся к следующему: широко распространившееся после греко-персидских войн чувство национального превосходства греков над другими народами, а также усилившаяся тенденция к идеализации в аристократических кругах (прежде всего афинских) дорийских институтов, привели к тому, что на Спарту, «раз и навсегда претен-

[1] Подробнее см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 31–33; *Андреев Ю.В.* Спарта как тип полиса. С. 206, 208.

довавшую на роль хранителя дорийских нравов», постепенно стали переноситься все те идеальные мотивы, которые прежде рассеивались в пространстве между скифскими степями и дельтой Нила[1].

Представляется явным преувеличением такое сведение многообразия утопических образов к одному, пусть даже и очень важному. Например, весьма схожее по форме выражения одобрение Геродотом и Фукидидом спартанской «эвномии», возникшей в результате ликурговых реформ, производит впечатление трафаретного энкомия (Hdt., I, 65–66; Thuc., I, 18, 19) и совсем не мешает обоим историкам реалистично описывать такие неприглядные черты спартанцев как жадность, продажность, лицемерие и т.п., которые никак не могут быть присущи гражданам идеального государства[2].

На наш взгляд, всесторонняя разработка многообразных аспектов «спартанского миража», начинающаяся не раньше IV в. и продолжающаяся в эллинистическо-римскую эпоху, была связана с общими тенденциями идеализации классической полисной государственности, которая в указанные периоды постепенно становилась достоянием прошлого. В V в. спартанская эвномия еще не обрела своего утопического статуса и в целом уступала первенство традиционным сюжетам, сложившимся в эпосе и претерпевающим постепенную трансформацию в соответствии с духом времени.

О характере этой трансформации мы можем судить главным образом по сочинению Геродота. В истории утопий его труд сыграл выдающуюся роль; он представляет собой важнейшее связующее звено между эпосом и первыми рационалистическими конструкциями, вращающимися вокруг темы «благозакония», с одной стороны, и утопическими проектами последней трети V–IV вв. — с другой.

Возможно, таких звеньев оказалось бы гораздо больше, если бы нам были лучше известны те источники, на которые опирался «отец истории»[3]. Вместе с тем исключительно интенсивное использование собранного Геродотом материала утопистами последующих поколений, в том числе и Платоном[4], вполне позволяет сделать вывод о том,

---

[1] *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 49, 50, 56–59, 140.

[2] Подробное перечисление всех пассажей отрицательного свойства приводит сам Ф. Оль̀е (*Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 123 sqq., 139 sqq., 151; ср.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 72; *Turasiewicz R.* Zur griechischen politischer Terminologie… S. 79–81).

[3] Попытка реконструкции этих источников представлена, например, в статье М. Хадеса (*Hadas M.* Utopian Sources in Herodotus // Classical Philology. 1935. Vol. XXX, No. 2. P. 113–121).

[4] Подробнее см.: *Панченко Д.В.* Геродот и становление европейской литературной утопии // Проблемы античного источниковедения. С. 107 и сл.

что труд греческого историка, начиная с классической эпохи, считался античными авторами квинтэссенцией представлений об идеальных условиях человеческого существования, ассоциировавшихся по традиции с жизнью народов, обитавших на краю ойкумены.

Период расцвета творчества Геродота также является переходным в плане формирования в античной общественной мысли дихотомии «варвары — греки». Отсутствие в его многочисленных рассказах каких-либо ярко выраженных черт ксенофобии, безусловно, оказало благотворное влияние на процесс возникновения литературной утопии, нуждавшейся в позитивных контрастных характеристиках счастливой жизни, которые можно было бы противопоставить конфликтам, бушевавшим в греческих полисах, в том числе и в Малой Азии откуда историк был родом[1]. Необходимо отметить, что «отношение греков к своим соседям колебалось в зависимости от местных условий. Но в истории VII и VI вв. враждебность между греками (независимо от того, шла ли речь о соперничавших городах или же о враждующих классах) выступает более выпукло, чем антагонизм с негреками»[2]. Усиление вражды к восточным соседям в период греко-персидских войн, увеличение численности рабов-чужеземцев в связи с быстрым хозяйственным прогрессом полисных ойкосов укрепляли не только идею о «природной склонности» варваров к рабству, в классическом виде развитую уже в IV в. Аристотелем, но также и представление о том, «что они жили в политическом рабстве и у себя дома» (см., напр.: Aesch. Pers., 181 sqq.; Eur. Hel., 273–276; Iph. Aul., 1400 sqq.; ср.: Heracl., B22)[3].

Отражение указанной тенденции можно встретить и у Геродота (см., напр.: I, 60). Но вместе с тем в его «Истории» образ варваров, в том числе и «естественных» врагов греков — персов, предстает отнюдь не в соответствии с идеологическими предрассудками заурядного рабовладельца (I, 126–127).

Опорным пунктом для исследования проблемы происхождения многообразия нравов у различных народов становится для Геродота

[1] Данное обстоятельство нередко служит основой для несколько утрированных характеристик Геродота не только как гуманистического представителя греческого Просвещения, но и как прямого предшественника мыслителей, отрицавших различия по природе между варварами и греками и т.д. (см. напр.: *Heubner F.* Studien zum Barbarenbegriff bei Herodot // Kultur und Fortschritt… S. 106, 108).

[2] *Baldry H.C.* The Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965. P. 20.

[3] *Baldry H.C.* The Unity of Mankind in Greek Thought. P. 23; ср.: *Müller R.* Hellenen und „Barbaren" in der griechischen Philosophie // Müller R. Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie. Leipzig, 1980. S. 111 ff.; *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 146.

принцип сравнения природы и обычая (закона), которым греческий историк пользуется всякий раз, когда необходимо доказать неосновательность или даже вздорность суждений греков о той или иной стране и ее обитателях (см. особенно: III, 38). Так, например, опровергая миф об избиении Гераклом египтян, собиравшихся якобы принести его в жертву Зевсу, Геродот писал: «По моему же мнению, подобными рассказами эллины только доказывают свое полное неведение нравов и обычаев египтян» (τής Αἰγυπτίων φύσιος καί τῶν νόμων — II, 45, пер. Г.А. Стратановского; см. также: II, 19, 35, 68, 71).

Сравнительный анализ нравов чужих народов нередко определялся теми дискуссиями, которые проходили в эллинских образованных кругах по наиболее актуальным конкретно-политическим вопросам. Так, победа над персами вызвала пытливый интерес к скифам — народу, одержавшему верх над ними еще до походов Дария и Ксеркса на Грецию.

Вероятно, именно приближенность многих элементов «скифского рассказа» Геродота к публицистическому жанру стала причиной того, что описание скифов имеет мало общего по своему характеру с утопией. В этом плане исследование греческим историком скифских обычаев составляет известный контраст рассказу о них Эфора, представлявшему собой уже разновидность «этнографической утопии». Впрочем, черты идеализации скифов свойственны и геродотовскому рассказу. Так, по Геродоту, скифы-кочевники непобедимы вследствие «простого образа жизни». «Ведь они, — пишет историк, — не основывают ни городов, ни укреплений, но все они, будучи конными стрелками, возят свои дома с собой, получая пропитание не от плуга, а от разведения домашнего скота; жилища у них на повозках» (II, 46, пер. Г. А. Стратановского; ср.: IV, 19; Aesch. fr. 328 Mette)[1]. Не случайно и вопрос об общности жен у массагетов обсуждается Геродотом в связи с опровержением мнения тех греческих авторов, которые приписывали этот обычай скифам (I, 216; ср.: IV, 104).

К числу сюжетов, безусловно предвосхищавших утопии более позднего времени, относятся рассказы об эфиопах, в частности о презрительном обращении последних с золотом (III, 22–23; ср.:

[1] Подробнее см.: *Тахтаджян С.А.* Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения. С. 53–68; см. также: *Minns E.* Scythians and the Greeks. Cambridge, 1913; *Jüthner J.* Hellenen und Barbaren. Leipzig, 1923 (passim); *Hartog F.* Les Scythes imaginaires: espace et nomadisme // Annales. Economie, Sociétés, Civilization. 1979. № 6.

III, 116), а также о так называемом «столе Солнца» (III, 17–18)[1]. Но если в «эфиопском цикле» утопические черты вставляются в новеллистические фрагменты, так сказать, для усиления экзотики, то в истории о захвате Деиоком царской власти в Мидии, наряду с «историческим» анализом происхождения «мидийской эвномии», явно чувствуется интерес к распространенной в ближневосточных мифах астральной символике, проявившийся, например, при описании новой столицы, построенной мидянами после воцарения Деиока на том месте, где в V в. был расположен город Экбатаны. Чрезвычайно красочная картина нового города, расположенного на холме, с царским дворцом в центре и окруженного семью разноцветными кольцами стен[2], находится, однако, в резком контрасте с почти сатирическим изображением действий самого Деиока, оградившего себя стенами от политических конкурентов и лицемерно использующего строгое соблюдение законности главным образом для укрепления личной власти (III, 96–99).

Таким образом, ни в одной из скифских, эфиопских или мидо-персидских историй Геродот не выступает в роли утописта, проявляющего склонность к созданию сколько-нибудь законченного идеального образа жизни того или иного народа. Исключение, и притом весьма существенное, составляет II книга «Истории» Геродота, посвященная Египту, в которой черты идеализации этой страны проявляются очень отчетливо, заставляя некоторых исследователей предполагать, что воображению греческого историка она представлялась в виде некоей «реальной утопии» (выражение С. Донадони)[3].

Детальный анализ данного вопроса в диссертации К. Фруадфона «Египетский мираж в греческой литературе от Гомера до Аристотеля» убеждает нас в справедливости подобного предположения. Действительно, уже введение к описанию образа жизни египтян строится в соответствии с каноном литературной утопии. «Подобно тому, — писал Геродот, — как небо в Египте иное, чем где-либо в другом месте, и как река у них отличается иными природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи

---

[1] Подробнее см.: *Hoffmann J., Vorblicher A*. Der Athiopenlogos bei Herodot. Wien, 1979. S. 98–104, 110 ff.

[2] Ср.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Под ред. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова. М., 1981. С. 58, 70, 73, 80, 90, 94–95, 97, 185, 188, 191.

[3] *Donadoni S*. Erodoto, Plutarco e l'Egitto // Belfagor. 1947. 2. P. 205; ср.: *Froidefond Chr*. Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. Paris, 1970. P. 136.

египтян природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи египтян почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов. Так, например, у них женщины ходят на рынок и торгуют, а мужчины сидят дома и ткут. Другие народы при тканье толкают уток кверху, а египтяне — вниз. Мужчины (у них) носят тяжести на голове, а женщины — на плечах» и т.д. (II, 35, пер. Г.А. Стратановского)[1].

Идеальный климат, постоянство и ритмичность разливов Нила, придающие «земным явлениям элемент регулярности почти столь же непогрешимой, как и у астральных циклов»[2], сопоставляются Геродотом с древностью и неизменностью египетской социально-политической системы, являвшихся, по мнению греческого историка, главными признаками ее абсолютной уникальности, «мудрости» и универсальной ценности (II, 142; ср.: II, 50, 79–80).

Выделяя названные черты египетского государственного устройства, Геродот не только следовал сложившейся до него архаизирующей традиции, восхвалявшей «отеческие законы», но определенно проявлял новаторский подход, например, при анализе кастового устройства египетского общества. На наш взгляд, однако, крайне маловероятной представляется попытка К. Фруадфона обосновать гипотезу, согласно которой Геродот, выделяя семь каст (II, 164), пытался осмыслить египетскую политическую систему путем наложения на нее некой идеальной трехчленной общественной структуры, возникшей еще в ионийских философских спекуляциях, предвосхитивших утопические построения Гипподама и Платона[3]. Новизна геродотовского анализа состоит все же в ином. Например, колебания Геродота при решении вопроса о том, заимствовали ли эллины (и особенно спартанцы) презрение к ремесленникам и почитание превыше всего военного дела у египтян или нет, и приводимая им в качестве контраргумента ссылка на распространенность такого рода взглядов у многих народов (II, 167), содержат в зародыше «общесоциологические доводы», приводимые Аристотелем при доказательстве преимуществ иерархической структуры в его проекте идеального полиса (Arist. Pol., VII, 4, 1 sqq.).

Осуществленные Геродотом на обширнейшем материале сравнительно-исторические исследования стали не только образцом для подражания при описании «варварского быта» в литературе и

[1] См. также: *Froidefond Chr*. Le mirage égyptien… P. 117 sqq., 124–125, 129 sqq.
[2] *Froidefond Chr*. Le mirage égyptien… P. 126.
[3] Ibid. P. 171.

поэзии более поздних периодов[1], но уже в скором времени сыграли немаловажную роль в обосновании и концептуальном оформлении многообразных представлений о совершенном общественном устройстве, выдвигаемых представителями различных философских школ, первой из которых была школа пифагорейцев.

§ 2. Пифагор и пифагорейцы

История деятельности Пифагора и созданного им в Кротоне сообщества (конец VI в.) имеет самое непосредственное отношение к проблеме возникновения в Древней Греции рационалистической утопии. «Вся история вмешательства пифагорейцев в политику, — отмечает Д. Фергюсон, — необыкновенна по своему характеру … поскольку, как кажется, она представляет первую попытку выработать идеальные политические принципы в практическом социальном контексте»[2].

Формирование идеологии «ликургова космоса» или уже вполне рационалистическое обоснование Солоном своей реформаторской деятельности могут рассматриваться лишь как «первичные элементы», из которых в дальнейшем возникли различные утопические конструкции. Приведение этих элементов в некую систему — бесспорная заслуга Пифагора, стоявшего «у истоков того широко распространившегося после него представления, что жизнь людей (частная и публичная) должна быть реформирована и приведена в соответствие с выводами философского разума»[3].

Вклад Пифагора в развитие античной утопической мысли можно сравнить лишь с тем вкладом, который внес Сократ в философию в целом. Такое сравнение напрашивается, в частности, и потому, что оба философа не оставили после себя ни строчки и реконструкция их взглядов целиком основана на последующей литературной традиции. Вместе с тем несмотря на то, что имя Пифагора еще при жизни было окутано множеством легенд, никому из современных ученых (даже из числа гиперкритически настроенных) пока еще не приходила в голову мысль вычеркнуть греческого философа из

---

[1] См., напр.: *Nicolaidis A.G.* ‘Ελληνικός–Βαρβαρικός. Plutarch on Greek and Barbarian Characteristics // Wiener Studien. 1986. No. F. Bd. 20. S. 229–244; *Fo A.* Barbari, stranieri e genti di terre lontane nella poesia di Vergilio // Quaderni Catanesi di studi classici e medievali. 1983. No. 10. P. 232–340.

[2] *Ferguson J.* Utopias… P. 48.

[3] *Нерсесянц В.С.* Политические учения древней Греции. С. 34; см. также: *Иридаджаков Н.* Социологическата мисъл на древния свят: В 3 т. Т. 2. София, 1981. С. 277; *Brunschviq L.* Le rôle du pythagorisme dans l’évolution des idées. Paris, 1937.

списка исторических личностей. В этом плане посмертная судьба Пифагора оказалась счастливее судьбы его афинского собрата, уже не раз на наших глазах объявленного фиктивным литературным персонажем, хотя сократовский портрет, созданный Платоном и Ксенофонтом, выглядит куда более убедительным и достоверным по сравнению с биографической литературой, сложившейся вокруг имени кротонского мыслителя.

Итак, «Пифагор, сын Мнесарха, родом с Самоса, не был, подобно Тезею или Орфею, легендарной фигурой из неопределенного далекого времени, но он действительно существовал, иногда вызывая изумление у своих современников, а иногда подвергаясь резким нападкам»[1]. О славе и исключительной популярности Пифагора среди греков в равной степени свидетельствуют как появление его изображений на монетах (первый подписанный портрет на греческих монетах), выпущенных в 430–420 гг. в Абдерах — городе, находящемся на противоположном от Кротона конце греческого мира, так и то, что происходящий родом из того же города Демокрит посвятил ему специальное сочинение (первое из известных нам сочинений об этом философе. — DL., IX, 38).

Ранняя традиция, восходящая к V в., основанная частично на полемических выпадах против Пифагора его выдающихся современников, частично на мнениях ближайших его последователей, воссоздает образ незаурядного философа и ученого, но мало что говорит о политической стороне деятельности мыслителя, имевшей «для него самого, вероятно, наибольшее значение»[2]. В свою очередь, тексты, повествующие о пифагорейской политике, принадлежат авторам более позднего времени — Диодору Сицилийскому, Диогену Лаэртскому, Помпею Трогу и др., но восходят, как правило, к источникам IV в., среди которых важнейшими являются свидетельства перипатетиков — Аристоксена из Тарента, Дикеарха;

---

[1] *Waerden B.L. van der*. Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft. Zürich; München, 1979. S. 13. Согласно наиболее правдоподобной традиции, Мнесарх был богатым купцом, скорее всего из знатного рода (Porph., V.P., 1; Iambl., V.P., 3). Другая, гораздо менее вероятная версия — резчик гемм (DL., VIII, 1) восходит к Гермиппу Смирнскому — биографу III в., известному своим пристрастием к скандальным историям (подробнее см.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942. P. 2–4; *Philip J.A.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1968. P. 197–198).

[2] *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 136; см. также: *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1962. P. 166. Обстоятельный анализ ранней традиции см.: *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции // Вестник древней истории. 1985. № 2. С. 121–142.

представителей платоновской школы — Гераклида Понтийского и др.; и, наконец, историка греческого Запада — Тимея из Тавромения (рубеж IV и III вв.). К последнему, например, восходит традиция об общности имуществ у пифагорейцев (отразившаяся и в биографиях Пифагора, написанных неопифагорейцами — Порфирием и его учеником Ямвлихом, жившими в III–IV вв. н.э.), которая, по мнению многих современных ученых, составляла одну из самых замечательных черт «пифагорейского образа жизни». Естественно, что любой попытке воссоздания общественно-политических идей пифагорейцев должна предшествовать постановка вопроса о степени достоверности вышеперечисленных источников. Но, поскольку источниковедение пифагореизма уже давно выделилось в самостоятельное направление исследовательского поиска, в рамках которого имеется довольно обширная литература[1], мы будем обращаться к проблеме источников только в связи с теми вопросами, которые непосредственно связаны с собственно утопической проблематикой.

О жизни Пифагора, характере его философских занятий, политических ориентациях до приезда в Великую Грецию известно сравнительно немного. Так, осуществленная К. де Фогель реконструкция политической программы, изложенной Пифагором в его речах к жителям Кротона, является весьма спорной, поскольку упомянутые речи, сохранившиеся в изложении Диодора, Помпея Трога и Ямвлиха, безусловно, были написаны уже после смерти философа и, следовательно, носят ретроспективный и суммарный характер[2]. Большинство античных авторов утверждает, что основной причиной,

[1] *Rohde E*. Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras // Kleine Schriften. Tubingen, 1901. S. 102–172; *Mewaldt J.* De Aristoxeni Sententiis et Vita Pythagorica: Diss. Berolini, 1904; *Bertermann W*. De Jamblichi Vitae Pythagoricae Fontibus: Diss. Koenigsberg, 1913; *Jäger H*. Die Quellen des Porphyrius in seiner Pythagoras-Biographie: Diss. Zürich, 1919; *Delatte A.* Etudes sur la littérature pythagoricienne. Paris, 1915; *Delatte A.* La vie de Pythagore de Diogène Laërce. Bruxelles, 1922; *Delatte A.* Essai sur la politique pythagoricienne. Liege, 1922; *Méautis G*. Recherches sur le pythagorisme. Neuchatel, 1922; *Lévy I.* Recherches sur les sources de la légende de Pythagore. Paris, 1926; *Lévy I.* La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris, 1927; *Rathmann W*. Questiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae: Diss. Halle, 1933; *Boyancé P*. Sur la vie pythagoricienne de Jamblich // Revue des études greques. 1939. T. 52; *Thesleff H*. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Abo, 1961; *Festugière A.J.* Sur la «Vita Pythagorica» de Jamblich // Etudes de philosophie grecque. Paris, 1971; *Burkert W*. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.), 1972.

[2] *Vogel C.J. de*. Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence on Philosopher Pythagoras. Assen, 1966. P. 60–70; ср.: *Burkert W*. Lore… P. 115, n. 38; *Gorman P*. Pythagoras: A life. London, 1979.

заставившей Пифагора в возрасте 40 лет покинуть Самос (около 530 г.), было враждебное отношение философа к тираническому режиму, установленному на острове Поликратом (DL., VIII, 3; Strab., XIV, 638; Aristox. ap. Porph., V.P., 9 = fr. 16 Wehrli).

Данное обстоятельство свидетельствует на первый взгляд о связях Пифагора с оппозиционно настроенной самосской аристократией. Для укрепления своей власти Поликрату, как и многим тиранам в других греческих государствах, пришлось, конечно, предварительно сломить сопротивление родовой землевладельческой знати. По замечанию К. фон Фрица, в этот период «тираны обычно опирались на поддержку низших классов, а аристократы были их наиболее яростными противниками. Только с появлением радикальных олигархических тенденций и доктрин в Афинах во второй половине пятого века понятия олигарха и тирана стали совпадать»[1]. Впрочем, биография Пифагора — наглядное подтверждение того, что олигархические ориентации еще в конце VI в. вовсе не были препятствием для обвинения в стремлении к тирании, выдвинутого его политическими противниками в Кротоне в период, предшествующий краху пифагорейского сообщества[2].

Но в целом большинство сообщений на этот счет носит довольно противоречивый характер. Особого внимания заслуживает в этой связи легенда о Залмоксисе, крайне запутанная, но все же проливающая хоть какой-то свет на самосский период жизни философа. Так, Геродот передает со слов геллеспонтских греков легенду о Залмоксисе — фракийце из племени гетов, который, будучи на Самосе рабом Пифагора — одного из мудрейших эллинов (οὐ τῶ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ), перенял от него учение о бессмертии души, впоследствии посвятив в него своих знатных соплеменников (IV, 95; ср.: Iambl., V.P., 173).

В сохранившемся у Порфирия рассказе Дионисофана (вероятно, независимом от геродотовской версии) раб Пифагора — Залмоксис, заклейменный разбойниками, к которым он попал в плен, был вынужден скрывать свой клейменный лоб под повязкой в то время, когда его хозяин, принявший участие в восстании, отправился в изгнание (ὅτε κατεστασιάσθη ὁ Πυθαγόρας καί ἔφευγεν — Porph., V.P., 15). Вполне возможно, что у Дионисофана речь идет о заговоре против Поликрата, одним из участников которого был и Пифагор[3]. В какой мере данная версия согласуется с сообщениями о

[1] *Fritz K. von*. Pythagorean Politics in Southern Italy. N. Y., 1940. P. 58.

[2] *Burkert W*. Lore… P. 118–119.

[3] Рассказ о Залмоксисе был записан Геродотом скорее всего до переселения в Фурии (444–443 гг.). На это указывает отсутствие каких-либо упоминаний в геро-

«верительных письмах», выданных философу самосским тираном к фараону Амасису, судить трудно (DL., VIII, 2; Porph., V.P., 7). Однако обе истории ведут нас в Ионию, а не на запад. Они позволяют сделать вывод о том, что Пифагор еще до отъезда в Южную Италию не только приобрел у греков славу мудреца (σοφιστής), но и занимался политикой, причем слишком активно, чтобы не вызвать репрессий со стороны Поликрата. Если принять за дату отъезда (бегства?) Пифагора с Самоса 530 г., то, очевидно, речь идет об одном из заговоров, составленных уже после утверждения единоличного правления тирана, пришедшего к власти около 540 г. и в течение нескольких лет делившего ее со своими братьями (Hdt., III, 39). Но степень самосского патриотизма Пифагора все же не следует преувеличивать. Во всяком случае, философ предпочел новую политическую карьеру в Кротоне той отчаянной борьбе, которую продолжали вести против Поликрата другие самосские изгнанники (Hdt., III, 44–46, 57–59)[1].

Нам неизвестны доподлинно как этапы, так и последовательность формирования мировоззрения Пифагора, первая половина жизни которого прошла в регионе, подвергавшемся наибольшему воздействию ионийской культуры. Влияние ионийской натурфилософии на ранний пифагореизм бесспорно; оно подтверждается множеством дошедших до нас философских фрагментов[2]. Но данный факт часто ставит в затруднительное положение исследователей, рассматривающих Пифагора исключительно как вдохновенного пророка и этического реформатора, стремившегося к преобразованию традиционной религии, или даже как «шамана», для которого научные и философские занятия не имели большого значения.

По-видимому, нечто похожее на эти затруднения испытывали уже античные биографы, пытавшиеся в соответствии с общепринятым

дотовской «Истории» об антипифагорейских восстаниях, прокатившихся по Великой Греции примерно за десятилетие до его приезда (см.: *Philip J.A.* Pythagoras… P. 20; *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 128–129; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Aufl. Th. 1. Leipzig, 1877. S. 283–284; о версии Дионисофана см.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 4–7; *Delatte A.* Essai… P. 228). Непонятно, по какой причине эпизод с повязкой Залмоксиса исчез из перевода М.Л. Гаспарова (см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е испр. изд. М., 1986. С. 418).

[1] *Fritz K. von.* Pythagorean Politics… P. 24–25; ср.: *Shipley G.* A History of Samos. 800–188 B.C. Oxford, 1987. P. 72, 74, 80.

[2] *Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. 1. N. Y., 1945. P. 162 sqq.; *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 141; *Жмудь Л.Я.* Научные занятия в раннепифагорейской школе (по источникам V–IV вв. до н.э.) // Проблемы античного источниковедения. С. 170–171.

в Древней Греции «генеалогическим методом» приверженность Пифагора к мистериальным культам и метемпсихозу, с одной стороны, объяснить особенностями происхождения философа, а с другой — представить как результат его путешествий в разные страны Востока. Так, Аристоксен считал Пифагора тирренцем (этруском) с одного из островов в Эгейском море, которым овладели афиняне (DL., VIII, 1 = fr. 11a Wehrli). Клеанф и Порфирий называют отца Пифагора то этруском, переселившимся на Лемнос, то сирийцем из Тира, удостоенным самосцами гражданства (Porph., V.P., 1–2).

Оба «объяснения» несостоятельны, но смысл их понятен. И этрусская религия, и получивший распространение в ахеменидской державе зороастризм настолько же проникнуты мистическими и эсхатологическими предчувствиями, насколько и воспринятый Пифагором орфизм[1].

Хотя в современной научной литературе понятие «орфико-пифагорейские представления» давно стало привычным, все же трудно решить, когда Пифагор приобщился к мистериям и стал проповедовать метемпсихоз. Очевидно, это произошло еще до его отъезда в Великую Грецию.

В настоящее время наметился решительный поворот к преодолению гиперкритической позиции У. Виламовица, считавшего Пифагора автором учения о переселении душ и отрицавшего существование самого понятия «орфизм»[2]. Гораздо предпочтительнее мнение о раннем происхождении орфизма, впервые возникшего как религиозное движение в VI в. в Южной Италии или в Афинах[3]. Что же касается точки зрения о зависимости орфической религии от религиозных новаций, составлявших существенную

---

[1] *Немировский А.И.* Этрусская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 672–674; *Немировский А.И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983; *Тимофеева Н.К.* Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980.

[2] *Wilamowitz-Moellendorf U. von*. Der Glaube der Hellenen. Bd. 2. Berlin, 1932. S. 188–202, 378; см. также: *Long H.S.* A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece: From Pythagoras to Plato. Princeton, 1948. P. 28, 89 sqq.; *Kahn Ch.H.* Pythagorean Philosophy before Plato // The Presocratics / Ed. by A.P. Mourelatos. N. Y., 1974. P. 166–167. До сих пор не утратили своего значения замечания М. Нильсона, направленные против гиперкритицизма Виламовица (*Nilsson M.* Early Orphism and Kindred Religious Movements // Harvard Theological Review. 1935. Vol. XXVIII, No. 3. P. 205 e.a.).

[3] *Guthrie W.K.C.* Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement. London, 1935. P. 46, 216 sqq.; см. также: *Finkelberg A.* On the Unity of Orphic and Milesian Thought // Harvard Theological Review. 1986. Vol. 79, No. 4. P. 326. Мнение о фракийском происхождении орфического учения, на наш взгляд, защищать

часть реформаторской программы Пифагора, то она основана на отсутствии точных хронологических данных о том, когда именно в Великой Греции получают оформление орфическая космогония и этическое учение, тогда как в отношении первой мы располагаем вполне определенной точкой отсчета[1].

Быстрое распространение по всему греческому миру в конце архаического периода различных форм «религии спасения» совпадает с процессом ломки традиционных родоплеменных отношений, обострившим внутриполисные конфликты и способствовавшим развитию территориальной экспансии и неизбежно сопутствующих ей кровавых межобщинных войн. Данный процесс имел крайне тяжелые последствия для низших слоев общества, но существенно поколебал, как показывает пример солоновских реформ, и позиции землевладельческой знати.

Как уже отмечалось, идеолог беотийского крестьянства Гесиод и аристократ Феогнид создали близкие по эмоциональной окраске картины общества, где попрана справедливость, и стоящего перед неминуемой катастрофой. Бесконечно повторяющийся в гномической поэзии мотив беззащитности человека перед лицом могущественной судьбы также свидетельствовал о том, что окружающая действительность предоставляла мало оснований для оптимистических прогнозов. «В архаический период, — писал Э. Доддс, — мельницы бога мололи так медленно, что практически их движение было заметно разве только глазу веры. Для того чтобы вообще поддерживать веру в их движение, необходимо было освободиться от естественных временных пределов, установленных смертью»[2].

очень трудно (см., напр.: *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества: В 2 т. Т. II. Первые философы. М., 1959. С. 224–225).

[1] Об эволюции космогонических идей в орфизме см.: *West M.L.* The Orphic Poems. Oxford, 1983 (passim); см. также: *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 1. P. 201; *Жмудь Л.Я.* Орфический папирус из Дервени // Вестник древней истории. 1983. № 2. С. 127 и сл.; *Finkelberg A.* On the Unity… P. 324. Встречающиеся в позднеантичной литературе упоминания о том, что учителями Пифагора были Анаксимандр и Ферекид Сиросский, приобретший знания из добытых им финикийских книг и первым из греков начавший распространять учение о переселении душ (7 A 2), при всем их неправдоподобии свидетельствуют, однако, о существовании устойчивой традиции, указывающей на ионийское происхождение основных элементов пифагорейского учения (см.: *Philip J.A.* Pythagoras… P. 185 sqq.; ср.: *Kirk G., Raven J.* The Presocratic Philosophers. Oxford, 1957. P. 50–51; *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 129–130).

[2] *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational Berkelev; Los Angeles, 1963. P. 33. О распространении пессимистических настроений в ранней греческой поэзии см.: *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967. P. 18; *Зайцев*

Различные пути такого преодоления предлагали элевсинские мистерии, экстатические культы Диониса-Вакха и, наконец, учение о бессмертии души, ставшее ключевым в орфизме. Центральную роль в орфической этике играл проникнутый глубоким фатализмом миф о Дионисе, разорванном и съеденном титанами. Обагренных кровью «божественного ребенка» титанов Зевс испепелил молнией и создал из их праха людей. С тех пор человеческий род был уже не в силах смыть с себя клеймо первородного греха. Хотя люди и не повинны в совершенном титанами преступлении, их природа навеки обречена оставаться двойственной, поскольку в смертном теле, как в могиле, заключена бессмертная душа (Plato Crat., 400c) — частица божественного дыхания.

Но, в отличие от представлений гомеровской эпохи, душа уже не отождествляется полностью с человеческой личностью. Именно душе, причастной к божественному сонму, уготовано судьбой вновь к нему приобщиться, навсегда расставшись, после многих превращений, с бренным телом. Воспетая Гесиодом в «Теогонии» вселенская борьба богов и титанов продолжается теперь на уровне микрокосма, и человек может одержать в ней победу только в том случае, если он подчинит всю свою жизнь одной цели — освобождению души от наказания в потустороннем мире (Тартаре) и созданию наилучших условий для ее будущих перевоплощений[1].

Исповедующие эту веру религиозные союзы возникли во многих уголках греческого мира — от Южной Италии до Северного Причерноморья. В настоящее время существование таких объединений может считаться доказанным, и данное обстоятельство является довольно веским аргументом в пользу мнения о самостоятельном статусе орфизма и родственных ему религиозных движении[2].

А.И. Культурный переворот… С. 64 и сл.; *Will E.* Le monde grec et l'Orient: Le V^e^ siècle (510–403). Paris, 1972. P. 574–576.

[1] Ср.: Plato Phaed. 62b; см. также: *Waerden B.L. van der*. Die Pythagoreer. S. 148 ff.

[2] Опубликованные А.С. Русяевой граффити, найденные в Оливии, явно свидетельствуют о существовании в V в. в этом полисе религиозной группы, члены которой называли себя орфиками. Почитание ими Диониса включало все атрибуты изложенного выше учения (*Русяева А.С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 87–104; ср.: *West M.L.* The Orphic Poems. P. 17–19). Дискуссия, возникшая в западной литературе в связи с публикацией ольвийских граффити, не только способствовала преодолению тезиса о зависимости орфизма от Пифагора, но и более трезвому подходу к проблеме собственно греческих корней религиозных учений, не укладывающихся в традиционную схему «статического политеизма» (см., напр.: *Burkert W.* Craft versus Sect: The Problem of Orhics and Pythagoreans // Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 3. Self-Definition in the Graeco-Roman World / Ed. by Ben F. Meyer and E.P. Sanders. London, 1983.

Их генезис и идеология, глубоко уходящие корнями в народно-религиозные верования, вполне могут быть объяснены без лишних гипотез, например без ссылок на близость вакхического экстатического культа к сибирскому шаманизму или на индийские корни метемпсихоза у орфиков[1].

К числу таких гипотез относится, с нашей точки зрения, и предположение о заимствовании Пифагором учения о переселении душ во время его путешествия в Египет. Но здесь приходится согласиться с Эд. Целлером в том, что неправдоподобность рассказов о египетском путешествии доказать невозможно[2], как, впрочем, и подтвердить множество других легенд о пребывании философа в странах Востока (FGrH., 264 F., 25. 96–98; Isocr. Bus., 28, 33; Just., XX, 4). В любом случае, доверительное отношение к геродотовским эскизам «египетского миража» или же принятие на веру фантазии Гермиппа об «иудейских корнях» пифагорейской философии (FHG, III, 41 sqq.) продвигают нас вперед не более, чем попытки некоторых современных исследователей истолковывать античные свидетельства о «пифагорейском коммунизме» в смысле перенесения мыслителем на греческую почву древнеегипетской кастовой системы, несмотря на то, что Египет в них совсем не упоминается.

Бесспорно одно — Пифагор не остался чужд новым этическим и религиозным влияниям, распространившимся в Греции в VI в. Восприятие философом идеи морального дуализма, лежавшей в основе орфической эсхатологии, безусловно, способствовало укреплению в нем уверенности в своем пророческом призвании. Данное обстоятельство позволяет понять, почему последователями человека, которому равным образом приписывали создание самого понятия

P. 3–12; ср.: *Burkert W.* Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation // Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modem Culture / Ed. by W. Wueller. Berkeley, 1977. P. 3, 8).

[1] Об орфико-пифагорейском шаманизме и индийских влияниях см.: *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. P. 146–156; *Burkert W.* Greek Religion. Cambridge (Mass.), 1985. P. 296, 299.

[2] *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 281; см. также: *Chaignet A.* Pythagore et la philosophie pythagoricienne. T. 1. Paris, 1873. P. 45 sqq. Горячим сторонником теории об египетских корнях пифагорейской религии и науки был Т. Гомперц, к аргументам которого весьма сочувственно относился С.Я. Лурье (*Гомперц Т.* Греческие мыслители: В 2 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 88; *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 126–127; см также: *Залесский Н.Н.* Очерки истории античной философии. Л., 1975. С. 21; ср.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 4, n. 14–15; *Burnet J.* Early Greek Philosophy. 3rd Ed. London, 1920. P. 88; *Shipley G.A.* History of Samos. P. 86; *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 125–127).

«философия» (DL., I, 12)[1] и сочинение орфических поэм, становились люди, неодинаковые по своему интеллекту, нравственным и религиозным запросам, научным интересам, — «Гиппас из Метапонта, изучавший математику и музыку, Эмпедокл, Филолай, убогие вегетарианцы, карикатурный образ которых запечатлен средней комедией, — все они были в определенном смысле пифагорейцами, развивавшими какой-либо аспект многообразного наследия Пифагора и почитавшими его память»[2].

Также можно с уверенностью утверждать, что в начальный период пребывания Пифагора в Южной Италии решающую роль сыграли его таланты политика и пророка. «Пифагор, — писал Э. Майнер, — прибыл в Кротон в качестве религиозного и морального учителя … глубоко проникнутого очарованием мистерий и, возможно, с некоторым опытом реакционного политического агитатора. Это был человек с сильными социальными и политическими предрассудками, исполненный сознания собственной значимости. Он был избранным лидером, пророком, но не без проницательности и тонкого знания практических деталей и средств, которыми только и можно объяснить его последующий феноменальный успех»[3].

Был ли выбор Пифагора случайным? Основанный ахейскими колонистами в конце VIII в.[4] Кротон — один из наиболее богатых и процветающих полисов Великой Греции, встав на путь территориальной экспансии и одержав ряд побед, около 530 г., потерпел сокрушительное поражение от Локр Эпизефирских в битве при Загре. Большая часть кротонской армии была уничтожена. Неизвестно, привело ли военное поражение к каким-либо конституционным изменениям[5]; источники единодушно рисуют картину всеобщего

---

[1] Подробнее об этом см.: *Burkert W.* Platon Oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophia“ // Hermes. 1960. Vol. 88. P. 159–177.

[2] *West M.L.* The Orphic Poems. P. 15; *Guthrie W.K.C.* Orpheus… P. 219.

[3] *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 7.

[4] Большую роль в основании города играли Дельфы, главное божество которых — Аполлон занимал центральное место в пифагорейской религии. В Кротоне, вероятно, при основании был воздвигнут храм Аполлону Пифийскому (см.: *Leschhorn W.* «Gründer der Stadt». Studien zu einen politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte. Wiesbaden, 1984. S. 27 ff. О распространении культа Аполлона в полисах Великой Греции см.: *Burkert W.* Lore… P. 113, n. 23).

[5] По наиболее надежным из имеющихся в нашем распоряжении свидетельств источников в Кротоне существовал государственный строй, который можно охарактеризовать как умеренную демократию: наряду с народным собранием значительными прерогативами пользовался Совет старейшин. Наибольшее влияние в нем имели члены аристократических семей, но, вероятно, в этот Совет избирались также и представители купечества и других зажиточных прослоек (Polyb., II, 38–39;

смятения, сменившегося полной апатией и равнодушием к общественным делам (см., напр.: Just., XX, 4). В государстве возникла ситуация, необычайно благоприятная для проведения в жизнь плана религиозной и политической реформы, вероятно, глубоко продуманной Пифагором заранее.

Философ встретил в Кротоне самый восторженный прием. Не исключено, что Пифагор предварительно посетил и другие италийские полисы, выступая с речами перед их гражданами. По словам Никомаха из Герасы (II в. н.э.), «он так привлекал к себе всех, что одна только речь, произнесенная при въезде в Италию … пленила своими рассуждениями более двух тысяч человек; ни один из них не вернулся домой, а все они вместе с женами и детьми устроили огромное училище в той части Италии, которая называется Великой Грецией, поселились при нем, а указанные Пифагором законы и предписания соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди. Имущество они считали общим, а Пифагора причисляли к богам» (Porph., V.P., 20, пер. М.Л. Гаспарова; ср.: Iambl., V.P., 30; Isocr. Bus., 29). При полной неопределенности конкретных исторических деталей приведенный рассказ, однако, хорошо отражает как общее впечатление, произведенное самой личностью Пифагора на италийцев, так и его реформаторские устремления.

Мы не знаем, каким образом Пифагору удалось обосноваться в Кротоне. Заметим, что обычная судьба беглецов на чужбине была незавидной. Так, современник и один из наиболее язвительных критиков Пифагора Ксенофан, также эмигрировавший в Южную Италию из Ионии, добывал средства к существованию публичной декламацией гомеровских поэм. Известно, что Пифагор имел в Кротоне собственный дом (DL., VIII, 10), но этот факт едва ли подтверждает предположение Дж. Филипа о покупке мыслителем земли на деньги от отцовского наследства или же о том, что он занялся торговлей[1]. Скорее всего источником материального благополучия самосского изгнанника было то огромное влияние, которое он сразу приобрел среди кротонских магистратов и знати, а в начальный период своей деятельности — и среди простого народа.

На всенародный характер проповедей Пифагора отчетливо указывает ранняя традиция. Так, например, Гераклит с неприязнью

Strab., VIII, 7, 1; Diod., XII, 9; Iambl., V.P., 45, 255, 260). Характеристика У. Ньюманом кротонской конституции как олигархической, на наш взгляд, является неоправданной (Newman W.L. (ed.) The Politics of Aristotle. Vol. 1. Oxford, 1887. P. 377; см. также: *Chaignet A.* Pythagore… T. 1. P. 54 sqq.; *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 295 ff.; *Delatte A.* Essai… P. 20; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 4, 13).

[1] *Philip J.A.* Pythagoras… P. 25.

писал о Пифагоре как о «мастере хитростей» (κοπίδων ἀρχηγός — B81), имея в виду, вероятно, ораторские приемы, а может быть, и содержание речей, произносимых Пифагором перед кротонцами с целью снискания среди них популярности[1].

Заслуживают доверия свидетельства Антисфена, Дикеарха и Тимея о речах, с которыми Пифагор выступил перед городским Советом, юношами, мальчиками и даже женщинами (Schol. ad Hom. Od., I, 1; Porph., V.P., 18). Детальнейший анализ сохранившихся у Ямвлиха речей Пифагора, осуществленный К. де Фогель, показывает, что содержащиеся в них нравственные наставления (консервативные по своему характеру и в целом не выходящие за пределы традиционной морали), смешанные с политическими афоризмами и учением о загробном воздаянии, находились в полном соответствии с «эсотерическим» философским учением о месте человека в структуре космоса и откровенно использовались философом с целью непосредственного влияния на политику Кротона[2].

Существует немало доказательств того, что Пифагор весьма преуспел на этом поприще. По свидетельству Валерия Максима (VIII, 15), кротонцы неоднократно обращались к нему с просьбами оказывать помощь их совету (ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur). Это свидетельство, как и целый ряд других, показывает, что сам Пифагор не стремился занять какую-либо официальную государственную должность. Очевидно, данное обстоятельство сыграло немалую роль в создании в позднейшей традиции образа философа, отрешенного от задач практической жизни и целиком посвятившего себя философскому умозрению (Cic. De orat., III, 15, 56; Tusc., 23, 66). Анализ В. Ратманом многочисленных рассказов, представлявших Пифагора «изобретателем» концепции «созерцательной жизни», выявляет значительную роль платоновской школы в распространении этой, так мало соответствующей действительности легенды[3].

---

[1] Подробнее см.: *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 135–136.

[2] Весьма убедительна аргументация К. де Фогель в пользу раннего возникновения текста пифагоровых речей (*Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 60–69, 140–147; ср.: P. 102–105). И хотя их обработка продолжалась вплоть до эпохи Римской империи, не лишено смысла предложение В. Буркерта (сформулированное им в письме Б.Л. Ван дер Вардену) о том, что у истоков систематизации стоит Тимей, составлявший речи Пифагора в духе Геродота и Фукидида (*Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 188–189; ср.: *Rathmann W.* Questiones… P. 5, 7; *Burkert W.* Lore… P. 107; *Rostagni A.* Il verbo di Pitagora. Torino, 1924. P. 81–82).

[3] *Rathmann W.* Questiones… P. 24–27; ср.: *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 300; *Delatte A.* Essai… P. 11–21.

Сам Платон в «Государстве» называет Пифагора основателем «пифагорейского образа жизни» (X, 600a–b), ясно и недвусмысленно противопоставляя мыслителя таким «благим законодателям», как Ликург, Солон и Харонд (X, 599d–e). Последнее сравнение выглядит особенно уничижительным, если учесть, что, вероятно, уже в IV в. в Афинах ходили рассказы, связывающие имя сицилийского законодателя с деятельностью Пифагора (Porph., V.P., 21; DL., VIII, 16). И хотя в поздних диалогах Платон, явно смягчая свою характеристику, намекал на сочетание политики и философии в пифагорейской школе[1], следует особо подчеркнуть, что в период создания своего наиболее радикального утопического проекта он решительно отказывался называть ее основателя государственным мужем, в лучшем случае признавая за ним качества обходительного воспитателя юношества.

Были ли у афинского философа основания противопоставлять «пифагорейский образ жизни» и политику? Несправедливость такого противопоставления признавалась уже в работах первой половины XIX в., например, в «Истории пифагорейской философии» Г. Риттера[2]. Но и в настоящее время как в отечественной, так и в зарубежной литературе нередко встречаются суждения о пифагорейском союзе как о религиозном ордене или братстве, стремившемся исключительно к спасению души при помощи «табу и церемониальных очищений», идеал которого — «языčески понимаемая теократия», являющаяся «безнадежным, неофициально-сектантским подобием восточных теократий…» и воспроизводящая «сакральный родовой быт», или «родо-племенную общность», ассоциирующуюся в «пифагорейском воображении с золотым веком»[3]. В конце XIX в. в очень содержательной биографии Эмпедокла Ж. Биде, в принципе признавая пифагорейскую политику, пытался, однако, обосновать положение об абсолютном утопизме ее целей[4].

В XX в. научная критика, выявившая многие исторические элементы деятельности Пифагора в контексте реальных событий, про-

[1] Подробнее см.: *Burkert W.* Lore… P. 83–85, 117, 119; ср.: *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 296–297.

[2] *Ritter H.* Geschichte der pythagorischen Philosophie. Hamburg, 1826. S. 2 ff., 47–48, 71 ff.; ср.: *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 296.

[3] *Haywood R.M.* Ancient Greece and the Near East. N. Y., 1964. P. 281; *Семушкин А.В.* Эмпедокл. М., 1985. С. 164–165; см. также: *Delatte A.* Essai… P. 8, 16; *Ferguson J.* Utopias… P. 46–47; *Fontaine P.F.M.* The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism. Vol. 1. Amsterdam, 1986. P. 13 sqq.

[4] *Bidez J.* La biographie d'Empedocle. Gand, 1894. P. 120; ср.: *Mumford L.* The City in History. Hammondsworth, 1966. P. 201.

исходивших в италийских полисах в конце VI — начале V в., раз и навсегда положившая конец доверительному отношению к массе «фактических» подробностей в биографиях Порфирия и Ямвлиха, в целом подтвердила высказанную еще В. Виндельбандом мысль о своеобразном положении пифагорейского союза, «который, составляя одно из важнейших звеньев в религиозном и умственном развитии греческого духа, вместе с тем в нравственном и политическом отношении идет наперекор общему направлению времени»[1]. Виндельбанд имел в виду, конечно, антидемократический характер пифагорейской политики.

Напротив, гипотеза Дж. Бёрнета о демократической ориентации пифагорейцев (нашедшая поддержку у Дж. Томсона) разрабатывалась этим выдающимся ученым в полемике со сторонниками чрезвычайно популярной в XIX — первой половине XX в. концепции о «дорийских корнях» мировоззрения Пифагора. Поэтому такие основные аргументы Бёрнета, как ионийское происхождение, переселение в ахейскую, а не дорийскую колонию, указание на противников Пифагора среди кротонской аристократии (Килон) и т.д., не могут, с нашей точки зрения, служить доказательством демократических взглядов философа[2]. Предположение Дж. Томсона, согласно которому пифагорейцы «были умеренными демократами, занимавшими среднюю позицию подобно Солону в Афинах», и выражали «воззрения нового среднего класса, промежуточного между аристократией и крестьянством»[3], было основано на исследовании С.Т. Селтмана о греческих монетах, связывавшего с деятельностью Пифагора введение в Кротоне монетной системы. Это мнение, впервые высказанное в начале XIX в. де Люинем и обоснованное Ф. Ленорманом[4], опровергается, однако, современными археологическими данными. Первые монеты в Южной Италии появились лишь в середине VI в. (т.е. примерно за 20 лет до приезда туда Пифагора), и не в Кротоне, а в Сибарисе, занимавшем до 510 г. ведущее экономическое положение в данном регионе[5].

---

[1] *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1893. С. 26.

[2] *Burnet J.* Early Greek Philosophy. P. 89–91.

[3] *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. С. 239, 257; ср.: *Чанышев А.Н.* Италийская философия. М., 1975. С. 36, 37; *Иpибаджаков Н.* Социологическата мисъл… Т. 2. С. 277 и сл.; *Tannery M.* Sur le Secret dans l'Ecole de Pythagore // Mémoires scientifiques. Vol. 7. Paris, 1887. P. 109–119; *Bidez J.* La biographie d'Empedocle. P. 123.

[4] *Lenormant F.* La grande Grèce: Paysages et Histoire. T. 2. Paris, 1881. P. 75 sqq.

[5] *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 54; *Burkert W.* Lore… P. 113.

На наш взгляд, вопрос о политической ориентации пифагорейцев необходимо решать, исходя не только из общих соображений об основных тенденциях исторического развития в греческом мире во второй половине VI в., но и путем сопоставления этих тенденции с более или менее достоверными фактами о событиях именно в италийских полисах, ситуация в которых во многом отличалась от афинской.

В этой связи заслуживает внимания мнение одного из наиболее авторитетных специалистов по истории западных греков — Т. Данбабина, рассматривавшего созданное Пифагором в Кротоне сообщество, как одну из политических организаций — гетерий, деятельность которых в этом городе, как и повсюду в Великой Греции, имела олигархическую направленность.

В греческом языке «Ἑταιρεία как абстрактное существительное обозначает отношения ἑταῖροι — связь, объединяющую членов политического клуба. Как конкретное существительное она является обычным и определенным обозначением клуба с преимущественно политическими интересами, деятельность которого целиком или частично посвящена поддержке своих членов в государственных делах и судебных тяжбах»[1]. Аристократические гетерии — явление довольно известное в греческом мире. Даже в демократических Афинах, судя по замечаниям Фукидида, их политическое влияние было достаточно ощутимым (III, 82; VIII, 54; ср.: Plato Theaet., 173d).

Если в позднейшей философской литературе само название последователей Пифагора — οἱ Πυθαγορείοι во многих случаях не имеет собственно политического или религиозного смысла, то термин ἑταῖροι (и другие, близкие ему по содержанию) встречается настолько часто, что не может не наложить определенного отпечатка и на первое обозначение[2].

---

[1] *Calhoun G.M.* Athenian Clubs in Politics and Litigation. Austin, 1913. P. 5 sqq.; о гипотезе Т. Данбабина см.: *Danbabin T.J.* The Western Greeks. Oxford, 1948. P. 357, 361; ср.: *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 296. 300–306; *Chaignet A.* Pythagore… T. 1. P. 73.

[2] *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 314. Обзор источников и литературы по данному вопросу см.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 18–27; ср.: *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 1. P. 155; *Жмудь Л.Я.* Пифагор в ранней традиции. С. 123; *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 14, 187. n. 61–62. Можно только предполагать, существовал ли у пифагорейцев собственный культ, либо Аполлон оставался только наиболее чтимым божеством, с именем которого были связаны многочисленные теологические и философские спекуляции, а также сложная символика, как бы дающая религиозную санкцию открытиям в области математики, музыкальной акустики и т.д. (подробнее см.: *Виндельбанд В.* История древней философии. С. 26–27; *Burkert W.* Lore… P. 119, n. 19; *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 178–179).

Имеющиеся в нашем распоряжении источники противоречат, однако, одностороннему взгляду на пифагорейскую гетерию как на одну из фракций кротонских олигархов, ожесточенно боровшихся с демократической партией и между собой[1]. На это указывает, например, и замечание Аристотеля об отрицательном отношении пифагорейцев к олигархии как форме правления (DL., VIII, 34; ср.: Iambl., V.P., 260; Arist. Pol., V, 6, 1; 6, 7), и то важнейшее обстоятельство, что, в отличие от всех известных в Древней Греции политических объединений, в пифагорейском союзе вследствие многообразия интересов его основателя получили широкое развитие занятия наукой и философией[2].

Основными участниками пифагорейской гетерии были молодые люди из аристократических семей. Трудно предположить, что главной целью объединения в гетерию молодых аристократов явилось их стремление приобщиться к научным занятиям. Скорее всего последние «были лишь частным делом некоторых членов сообщества … и не имели отношения к форме его организации»[3]. По свидетельству пифагорейского проповедника Аполлония Тианского (I в. н.э.), восходящему, возможно, к Тимею, «поскольку молодые люди (окружавшие Пифагора) были благородного происхождения и превосходили других богатством, случилось так, что по достижении ими соответствующего возраста они не только стали первенствовать в своих собственных семьях, но и сообща руководить государственными делами, объединившись в гетерию (ведь их было свыше трехсот) и составляя небольшую часть государства, управляемого (отныне) не в соответствии с обычаями и нравами, к которым они (т.е. граждане Кротона. — *В.Г.*) привыкли…» (Iambl., V.P., 254).

---

[1] *Will E.* Le monde grec et l'Orient. P. 238–239.

[2] Имеющиеся в источниках различия по вопросу о численности союза (300 и 600 членов DL., VIII, 3, 15; Just., XX, 4; Iambl., V.P., 29, 254) Э. Майнер, например, объясняет расхождениями в транскрипциях рукописей (*Minar E.L.* Pythagorean Communism // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1944. Vol. LXXV. P. 38. n. 2; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 30). Сам факт распространения в союзе научных и философских занятий является, на наш взгляд, серьезным доводом против популярного некогда в научной литературе мнения, представляющего пифагорейскую гетерию как некое подобие «мужского союза», как воссоздание на религиозной основе восходящей к первобытной эпохе традиции возрастных юношеских организаций и т.д. (об этом см.: *Лурье С Я.* История античной общественной мысли. С. 129–130; *Rostagni A.* Il verbo di Pitagora. P. 80 sqq.). Подробное описание многообразных типов древних гетерий дается в книге: *Андреев Ю.В.* Раннегреческий полис, (гомеровский период). Л., 1976. С. 71–91.

[3] *Жмудь Л.Я.* Научные занятия в раннепифагорейской школе (ок. 530 — ок. 430 гг. до н.э.): Дис. … канд. ист. наук: 07.00.03. Л., 1987. С. 102.

Основываясь на приведенном и других аналогичных сообщениях, А. Шенье прямо писал об осуществленном пифагорейцами в Кротоне государственном перевороте, который привел к учреждению новой, близкой к аристократической, конституции[1]. Для подтверждения своей гипотезы Шенье ссылался на известный отрывок Диогена Лаэртского (по всей вероятности, приводящего мнение Дикеарха), до сих пор являющийся предметом острой научной дискуссии. В этом отрывке рассказывается о том, как Пифагор, уехав с Самоса, «удалился в италийский Кротон и там, установив для италийцев законы, прославился вместе со своими учениками, которые, будучи числом до трехсот, наилучшим образом вели государственные дела, так что их правление было почти аристократией» (ὥστε σχεδόν ἀριστοκρατείαν εἶναι τήν πολιτείαν — DL., VIII, 3).

В поздней античной литературе широко распространенным было представление о Пифагоре как мудром законодателе, освободившем Великую Грецию от рабства и тирании, украсившем ее «великими законами» (Cic. Tusc., I, 16; V, 10; Porph., V.P., 21; Iambl., V.P., 33 etc.). Данная традиция связывается Э. Майнером с процессом распространения власти кротонского союза на другие полисы Южной Италии[2]. Однако до нас не дошло ни строчки из этих будто бы составленных Пифагором законов. К тому же неизвестно, какими путями пифагорейцы стремились достигнуть почитаемого ими «благозакония» (DL., VIII, 16), поскольку имеющиеся в нашем распоряжении источники явно противоречат друг другу.

На первый взгляд позиция сторонников «государственного переворота» подтверждается, например, такими приписываемыми пифагорейцам Аристоксеном изречениями: «относительно мнения других они (т.е. пифагорейцы. — *В.Г.*) говорят следующее: неразумно обращать внимание на любое мнение и мнение всякого человека, а в высшей степени — на мнение, исходящее от толпы. Ведь воспринимать (чужие суждения) и составлять их наилучшим образом свойственно немногим. Ясно, что речь идет о людях знающих, а их как раз и мало. Так что понятно — такая способность, пожалуй, не относится к толпе. С другой стороны, неразумно пренебрегать всяким предположением и мнением. Ведь может случиться так, что настроенный таким образом человек останется неисправимым неучем» (Iambl., V.P., 200); «вообще они считали, что необходимо поддерживать мнение, что нет зла большего, чем безвластие — ведь

[1] *Chaignet A.* Pythagore… T. 1. P. 55 sqq.
[2] *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 102.

человеку по природе не свойственно спастись, если над ним никто не начальствует» (Iambl., V.P., 175). Поэтому «никогда не следует допускать, чтобы человек делал то, что ему вздумается, но должно, чтобы над ним всегда был какой-либо надзор, а также законная и благопристойная власть, которой каждый из граждан будет повиноваться. Ведь живое существо, предоставленное самому себе и оказавшееся в пренебрежении, быстро склоняется к злу и приходит в дурное состояние» (Iambl., V.P., 203).

Последнее суждение является основой для следующего категорического вывода — «помогать закону и воевать с беззаконием» (Iambl., V.P., 100, 171; DL., VIII, 23), причем «воевать не словом, но делами; и такая война является законной и священной…» (Iambi. V. P., 232). Антидемократизм приведенных рассуждений очевиден. Однако контекст, из которого они взяты, относится скорее всего к последнему из выявленных Я. Мевальдтом четырех сочинений Аристоксена под названием «Воспитательные законы» (DL., VIII, 16)[1]. В большинстве случаев выдвигаемые требования имеют характер пропедевтических наставлений и свидетельствуют скорее об особенностях воспитательной программы Пифагора, в которой религия, мораль и политика были неразрывно связаны, чем о реальной политической практике.

Вот почему гораздо большего внимания (и доверия) заслуживают те свидетельства Аристоксена, в которых подчеркивается стремление пифагорейцев опираться как в своей теории, так и в практике на существующие государственные институты, а не изменять их: «После божества и даймона более всего следует почитать родителей и закон, причем готовить себя им повиноваться не притворно, но по убеждению. Пребывать верными отеческим обычаям и законам эти мужи считали хорошим делом, даже если эти законы немного хуже других» (Iambl., V.P., 175–176; Aristox., fr. 33–35 Wehrli). Так, в речи, обращенной к членам Совета старейшин, Пифагор особенно выделил мысль о том, что отечество вручено им гражданским коллективом (παρά τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν) на сохранение и поэтому они должны соблюдать ему верность, быть равными всем, превосходя остальных сограждан только в справедливости (Iambl., V.P., 46).

Разумеется, нельзя ручаться за то, что именно Пифагору принадлежит первенство в разработке теоретической основы концепции «отеческой конституции» (πάτριος πολιτεία), игравшей огромную

[1] *Mewaldt J.* De Aristoxeni Sententiis… P. 3; *Fritz K. von*. Pythagorean Politics… P. 22.

роль в политической теории IV в. Но интересно заметить, например, удивительное сходство приводимой Аристоксеном формулы о сохранении в неизменности существующих законов с целым рядом аналогичных рассуждений его учителя — Аристотеля в «Политике» (V, 7, 16, 18–20). Во второй книге Стагирит, отвергая наиболее древние эллинские законы, напоминающие «варварские законодательства», прямо солидаризируется со сторонниками сохранения в неизменном виде «отеческих законов», считая погрешности их составителей и ошибки должностных лиц в их истолковании менее пагубными для государства по сравнению с легко прививающейся людям привычкой «не повиноваться властям», возникающей из практики конституционных изменений (II, 5, 10–14).

Невозможно решить, идет ли речь о поддержке Аристотелем взглядов Пифагора по этому вопросу, или же оба философа в равной мере стремились подвести теоретический фундамент под традиционное у греков негативное отношение ко всякого рода политическим новшествам.

Но вернемся к дискуссии вокруг имеющегося у Диогена Лаэртского указания на «почти аристократический» характер пифагорейского правления. В связи с приведенными выше соображениями наиболее приемлемым, на наш взгляд, является следующий вывод: в данном отрывке содержится ясное указание Дикеарха на то, что в число «программных целей», поставленных Пифагором перед своими сподвижниками, не входила задача уничтожения кротонской умеренно-демократической конституции.

Э. Майнеру, также отвергающему концепцию «государственного переворота» в Кротоне, приходится, однако, преодолевать слишком много трудностей в интерпретации термина σχεδόν у Диогена, поскольку он предполагает изначальное существование в данном полисе аристократического государственного строя. Справедливо критикуя К. фон Фрица за слишком расширительное толкование этого термина[1], сам Майнер, ссылаясь на традицию о возникновении пифагорейских гетерий в других южно-италийских полисах, считает, что в последних аристократическую «отеческую конституцию» пришлось устанавливать при помощи политических интриг и

[1] В приложении к своему исследованию пифагорейской политики К. фон Фриц приводит отрывок из Диогена для подтверждения мысли о «непрямом характере» правления пифагорейцев, рассматривая σχεδόν в том смысле, что они почти управляли Кротоном. С такой интерпретацией, конечно. согласиться нельзя (*Fritz K. von*. Pythagorean Politics… App. P. 108; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 16, n. 4; P. 12–13, 17–18).

насилия, включая использование наемников, предательство и даже целенаправленное разжигание гражданской войны[1]. Указанные средства, конечно, не укладывались в систему представлений об «идеальной аристократии», что и вызвало, согласно Майнеру, появление соответствующей формулировки у Дикеарха.

Натянутость такой интерпретации столь же очевидна, что и натянутость ссылки К. фон Фрица на пример масонов XVIII в. для доказательства тезиса о «непрямом» характере пифагорейского правления[2]. Последнее сравнение могло бы быть справедливым, если бы в нашем распоряжении имелись ясные указания на то, что пифагорейцы, подобно масонам, скрывали свою принадлежность к сообществу. Однако источники единодушно утверждают обратное. Крайне преувеличенный неопифагорейцами «эсотеризм» учения Пифагора отнюдь не является доводом в пользу стремления философа играть в Кротоне роль *éminence grise*.

Поэтому, на наш взгляд, в характеристике Дикеарха (ориентировавшегося на разработанную Аристотелем «модель» сохранения традиционно установленных форм правления)[3], возможно, нашел

---

[1] *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 27–28, 48. 103 e.a.

[2] *Fritz K. von*. Pythagorean Politics… P. 96.

[3] Arist. Pol., V, 7, 1 sqq. Приступая к рассмотрению причин, ведущих к гибели государственных устройств, Аристотель, по обыкновению, с самого начала указывает, какой именно строй имеет наибольшие шансы остаться неуязвимым. По мнению философа, это строй, «в котором хорошо смешаны начала». В раннепифагорейской литературе есть хорошая параллель к этой основополагающей для политической теории Аристотеля идее, что само по себе является не только свидетельством политико-теоретических занятий в сообществе, но и некоторой гарантией достоверности рассказа, автором которого предположительно является Дикеарх (ср., однако: *Burnet J.* Early Greek Philosophy. P. 90. n. 1). Речь идет о фрагменте сочинения «О природе» младшего современника Пифагора, врача Алкмеона Кротонского (Arist. Met., I, 986a, 28; ср.: Iambl. V.P., 104), считавшего залогом сохранения здоровья равенство (ἰσονομία) и равномерное смешение (τήν σύμμετρον κρᾶσιν) различных сил — «влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих», а причиной болезни — «единовластие» (μοναρχία) одной из них (24 B4). И хотя Л. Маккинни указывает, что алкмеоновская исономия является единственным примером использования данного понятия в греческой медицинской литературе (*Mackinney L.* The Concept of Isonomia in Greek Medicine // Isonomia. Studied zur Gleicheitsvorstellung in griechischen Denken // Hrsg. von J. Mau und E.G. Schmidt. Berlin, 1964. S. 79–88), его мнение не может служить аргументом против гипотезы о распространенности такого рода сравнений в пифагорейской политической литературе. В свою очередь, сравнение искусства политика с искусством врача — почти общее место в рассуждениях Платона и Аристотеля о политике, равно как и параллели между последней и медициной (см., напр.: Arist. Pol., II, 5, 11). Гораздо труднее решить вопрос, является ли данный фрагмент подтверждением демократических симпатий пифагорейцев (или самого Алкмеона),

отражение действительно имевший место процесс завоевания членами пифагорейской гетерии (безусловно, использовавшими всенародную популярность имени своего руководителя) решающих позиций в кротонском Совете, способствовавший созданию в государстве режима, в рамках которого и при формальном сохранении существующих институтов влияние аристократических элементов могло значительно возрасти за счет серьезного уменьшения роли народного собрания в принятии важнейших решений (ср.: Arist. Pol., IV, 5, 2). Этот процесс был непродолжительным по времени и завершился острейшим политическим кризисом, в ходе которого вполне обнаружился глубоко консервативный и антидемократический характер пифагорейского правления.

Исходным пунктом данного кризиса стала война с Сибарисом (около 510 г.), в ходе которой кротонская армия под предводительством пифагорейца Милона одержала над сибаритами решительную победу (Hdt., V, 44; VI, 21). Последствием последней, по словам В. Буркерта, явилось «самое страшное из зверств, совершенных греками против другого греческого города в эту эпоху»[1], т.е. полное разрушение Сибариса.

Причиной войны было требование послов тирана Сибариса — Телиса, захватившего власть в этом городе, выдать нашедших убежище в Кротоне изгнанных аристократов. Война наглядно продемонстрировала степень влияния Пифагора на кротонскую политику, поскольку именно его обращение (у Диодора — непосредственно к народному собранию, у Ямвлиха — к своим соратникам, вероятно, в Совете — Diod., XII, 9; Iambl., V.P., 133, 177) окончательно склонило кротонцев к решению начать военные действия[2].

По-разному источники рисуют и картину первого антипифагорейского восстания, вспыхнувшего сразу после разрушения Сибариса. Так, по версии Аристоксена, причиной разгрома пифагорейской гетерии была смута, затеянная знатным кротонцем — Килоном, организовавшим нападение на дом атлета Милона (слу-

---

как считает А. Оливьери, или же развитием учения Пифагора о «смешении и гармонии» конституционных форм, лежащих в основе «идеального правления» (А. Делятт), или, наоборот, свидетельством враждебного отношения Алкмеона к пифагорейцам (Э. Майнер) (*Rostagni A*. Il verbo di Pitagora. P. 95, 98–99; *Delatte A.* Essai… P. 112; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 121–122; см. также: *Ballew L.* Straight and Circular. A Study of Imagery in Greek Philosophy. Assen, 1979. P. 30–31).

[1] *Burkert W.* Lore… P. 116 sqq.

[2] Подробнее см.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 12 sqq.; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 206.

живший местом собрания ее членов) в отместку за отказ Пифагора принять его в число своих учеников и друзей (Iambl., V.P., 248–251; Porph., V.P., 54–56).

Однако гораздо более правдоподобным представляется изложение событий Тимеем, из которого ясно вырисовывается картина недовольства методами правления пифагорейцев как со стороны аристократов, считавших себя «хранителями старых традиций»[1], так и со стороны простых граждан.

Возможно, основным поводом для возмущения стали требования последних произвести передел земель. Для того чтобы провести в жизнь аграрную реформу, Гиппас, Диодор и Феаген в Совете предложили радикальные конституционные изменения (участие всех граждан в исполнении государственных должностей и отчет должностных лиц перед специально избранной большинством народа для этих целей «комиссией»), а в народном собрании один из вождей демократов — Нинон, ссылаясь на некое тайное «Священное слово» пифагорейцев и закрытый характер их сообщества, обвинил их в подготовке заговора и в стремлении к государственному перевороту (Iambl., V.P., 257, 260)[2].

Судя по рассказу Тимея, сопротивление пифагорейцев носило пассивный характер. Только в Совете члены союза Алкимах, Дейнарх, Метон и Демокед противились принятию радикальных демократических мер, призывая не нарушать «отеческой конституции» (Iambl., V.P., 257). Многие же (в том числе, вероятно, и Пифагор), предвидя поражение, бежали из города и были осуждены вместе с семьями на изгнание, после чего кротонцы произвели отмену долгов и передел земель (Ibid., 261–262). Пифагор нашел себе убежище в Метапонте, где и умер в самом начале V в.

Что касается успеха демократов, то он оказался непрочным. В первой половине V в. пифагорейский союз вновь восстановил контроль над Кротоном, в дальнейшем втянув в сферу своего влияния многие города Южной Италии — Каулонию, Пандосию, Сирис, восстановленный Сибарис и др. Распространение в Великой Греции в этот период кротонских «союзнических» монет говорит о

[1] *Fritz K. von.* Pythagorean Politics… P. 98. Следует все же подчеркнуть, что история с «килоновским заговором» имеет, по-видимому, этиологический характер и отражает некоторые реальные подробности, связанные с участием в восстании людей, не принятых в союз или исключенных из него по тем или иным причинам (Iambl. V.P., 74, 252; см. также *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 18).

[2] Подробнее см.: *Chaignet A.* Pythagore… T. I. P. 82 sqq.; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 53 sqq.; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 208 ff.

существовании довольно прочного политического объединения нескольких южно-италийских полисов[1], окончательно распавшегося после того как мощное демократическое движение в середине V в., сопровождавшееся восстаниями и кровавыми столкновениями, навсегда положило конец претензиям пифагорейцев на политическое господство (Polyb., II, 39, 1–4). Остатки пифагорейских объединений продолжали существовать в IV в. в Регии, Таренте, а также в ряде городов континентальной Греции (например, в Фивах[2]), но характер их деятельности вряд ли напоминал ранний «пифагорейский образ жизни», вызывавший столько восторгов в позднеантичной литературе. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Традиция, в центре которой находятся легенды о «пифагорейском коммунизме», о существовании внутри союза различных иерархически соподчиненных рангов, а также многочисленных запретах, регулирующих повседневную жизнь и т.п., представляется не менее запутанной, чем история политики сообщества. Была ли связана пифагорейская «общность жизни» с учением о переселении душ (как полагают Д. Филип и Б.Л. Ван дер Варден), или же, вырастая «на почве возрастных классов», она изначально подчинялась цели «создания прочной базы в борьбе с городским торговым классом» (как считает С.Я. Лурье), либо речь может идти только о поздних выдумках, философских аллегориях и т.д.?[3]

Истоки таких противоречивых оценок в современных исследованиях восходят к ситуации, сложившейся уже во второй половине V в., когда, по словам У. Гатри, «школа раскололась на несколько групп, разделявшихся и локально, и по характеру своей мысли, но так как все равным образом продолжали взывать к авторитету Пифагора для обоснования собственного учения, более философски мыслящие отвергали идею, что их учитель склонялся к суеверной практике, которую они сами уже переросли»[4].

В дальнейшем к спорам сторонников Академии и Ликея, приобретшим уже всеэллинские масштабы, начинают присоединяться жалобы пифагорейцев на то, «что Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен, Ксенократ присвоили себе все их выводы, изменив лишь самую малость, и потом собрали все самое дешевое, пошлое, удобное для извращения и осмеяния пифагорейства … и выдали

[1] *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 56–57.

[2] *Burkert W.* Lore… P. 116.

[3] *Philip J.A.* Pythagoras… P. 178; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer… S. 168.

[4] *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 1. P. 191 sqq.; ср.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 34.

это за подлинную суть их учения» (Porph., V.P., 53, пер. М.Л. Гаспарова).

Попытки же некоторых современных авторов решить вопрос о степени обоснованности таких жалоб приводят, как правило, к возникновению новых противоречий и трудностей. Возьмем, к примеру, традицию о «пифагорейском коммунизме». Уже один из первых интерпретаторов данной традиции — Эд. Целлер, указав на труд Тимея из Тавромения как на самый ранний источник сведений об общности имуществ у пифагорейцев, подчеркнул зависимость этих сведений от рассказов и анекдотов, на тему широко распространенного в греческом мире афоризма «У друзей все общее» (κοινά τά τῶν φίλων)[1]. Однако и сам Целлер, и во многом следовавший за ним Р. Пёльман, очевидно, с целью усилить впечатление о неправдоподобии «коммунистической легенды» усматривали основную причину и источник ее возникновения в «позднейшем платонизировании» учения Пифагора в неопифагорейской литературе[2].

Филологическая критика XX в. выявила, однако, довольно устойчивую тенденцию в позднеантичный период возводить истоки данной легенды именно к Тимею. Но если К. фон Фриц, собравший воедино основные фрагменты Тимея, относящиеся к этой стороне пифагорейского образа жизни, оставил открытым вопрос об исторической достоверности версии греческого историка[3], то в статье Э. Майнера «Пифагорейский коммунизм» была предпринята энергичная попытка доказать, что в основе данной версии лежала более ранняя традиция, отражавшая реальную практику обобществления имуществ в союзе. Тем не менее конечным результатом анализа Майнера было не нахождение надежных источников, на которые мог бы опираться Тимей, а всестороннее обоснование и без того очевидного факта, что греческий историк действительно верил в существование пифагорейского коммунизма.

Но что именно лежало в основе такой уверенности, американскому исследователю установить так и не удалось. По существу, главным аргументом Майнера стало распространенное мнение о надежности сообщаемых Тимеем фактов о событиях в Великой Греции в конце VI — первой половине V в. Исходя из этого мнения, Майнер выдвинул следующий простой довод, интерпретируя современную историю в соответствии с собственными взглядами и

[1] *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 290–292.

[2] *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.; Под ред. М.И. Ростовцева. СПб., 1910. С. 28.

[3] *Fritz K. von.* Pythagorean Politics… P. 39 sqq.

предрассудками, Тимей «не имел причины фальсифицировать пифагорейскую историю, и по крайней мере известно, что он использовал для некоторых фактов документальные источники»[1].

Но здесь возникает вопрос, можно ли считать, что картина «пифагорейского коммунизма» у Тимея имеет документальную основу? В сохранившихся у Ямвлиха и Диогена Лаэртского приписываемых Тимею отрывках общность имуществ соединяется со строго соблюдаемой иерархией рангов посвященных в пифагорейскую философию. По версии Ямвлиха, частично совпадающей с рассказом схолиаста к платоновскому «Федру», Пифагор поставил перед молодыми людьми, желавшими приобщиться к его учению, целый ряд условий, в число которых, помимо прочих, входили трехлетний испытательный период и пятилетний обет молчания (Iambl., V.P., 71; Schol. in Plato Phaedr., 279c). «А в течение этого времени (т.е. пятилетнего периода молчания. — *В.Г.*) имущество каждого, а именно их недвижимая собственность, делалось общим достоянием и передавалось пользующимся известностью членам союза, специально назначенным для того, чтобы им распоряжаться. Они назывались политиками, поскольку были умелыми управителями и номофетами» (Iambl., V.P., 72; ср.: DL., VIII, 10). В общую казну сдавались также золото и серебро, а для надзора за совместным «денежным капиталом» назначались специальные «управители расходами» (οἰκονομικούς από τοῦ τέλους — Iambl., V.P., 74).

Не прошедшие испытаний получали свою долю имущества обратно в удвоенном размере (в других местах речь идет о процентах на «вложенный капитал» или же о денежном возмещении — Iambl., V.P., 73, 74, 168). Ученики, которых Пифагор по истечении срока находил достойными приобщиться к его философии, получали возможность свободного к нему доступа и становились членами его дома (ἐγίνοντο τῆς οἰκίας αὐτοῦ — DL., VIII, 10; ср.: Iambl., V.P., 72). Отвергнутые же объявлялись «покойниками», и им сооружались могильные памятники в знак того, что они умерли для сообщества (Iambl., V.P., 73, 74).

Противоречивость и неправдоподобие свидетельств о характере «общего владения» у пифагорейцев в немалой степени усиливаются и той путаницей, которая царит в собранных Ямвлихом многочисленных описаниях пифагорейской иерархии. Так, Э. Майнер, считающий достоверной «трехступенчатую структуру» со-

[1] *Minar E.L.* Pythagorean Communism. P. 41; ср.: *Levy I.* Recherches… P. 53 sqq.; *Delatte A.* Etudes… P. 86–87.

общества (полностью посвященные, проходящие 3-х и 5-летнее ученичество)[1], пытался в составленной им сводной таблице доказать, что все подробности о внутреннем разделении союза на «пифагорейцев» и «пифагористов», «математиков» и «акусматиков», «учеников» и «философствующих» и т.п. в конечном счете восходят к «Истории» Тимея, заимствовавшего сведения из более ранней традиции (Iambl., V.P., 29–30, 72, 80–81; DL., VIII. 10)[2]. К последней Майнер относит и рассказ Гераклида Понтийского о том, как Пифагор, наставлявший мудрого скифа Абариса, жреца Аполлона, прибывшего в Кротон «от гипербореев», не только посвятил того в учение о природе и сущности богов, но и убедил его также передать собранное им золото в общее достояние, ссылаясь на афоризм «у друзей все общее» (Iambl., V.P., 90–92).

Но последний пример как раз и убеждает в том, что общий для Тимея и Гераклида источник появился не в VI и даже не в V вв., а скорее всего в конце IV в., и восходит он к спорам последователей Платона и Аристотеля о внутреннем содержании и конкретном смысле приведенного выше афоризма.

---

[1] *Minar E.L.* Pythagorean Communism. P. 40. Э. Майнер и В. Буркерт предполагают, что пифагорейский «обет молчания» следует понимать не буквально, но как символ, связанный с особым ритуалом, специальным церемониалом, которые должны были подчеркнуть единение внутри союза и царящее в нем спокойствие. Но чем иным, как не позднейшими выдумками, можно объяснить числовые спекуляции вокруг проблемы внутренних градаций в сообществе? (*Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 28, n. 58; *Burkert W.* Lore… P. 179, 119).

[2] *Minar E.L.* Pythagorean Communism. P. 40, n. 10; P. 38–39, 41. Решающим доводом в пользу версии о существовании единого источника, из которого черпали сведения о пифагорейцах представители разных философских школ, являются для Майнера сохранившиеся рассказы о враждебности Тимея к Гераклиду, возникшей из-за склонности последнего к фантастическим преувеличениям (DL., VIII, 72; *Minar E.L.* Pythagorean Communism. P. 42; ср.: *Levy I.* Recherches… P. 59, 93 sqq.). Мы не останавливаемся специально на крайне запутанном вопросе о разделении пифагорейцев на математиков, акусматиков и т.д. Сами термины носят отпечаток позднеантичной систематизации «дискуссий» между различными пифагорейскими фракциями в V–IV вв. Следует, однако, отметить, что сама связь пифагорейской иерархии с идеей общественной собственности явно ориентирована на платоновскую модель идеального полиса и возникла скорее всего в конце IV — начале III вв. (подробнее см.: *Delatte A.* Essai… P. 22–28, 101; *Delatte A.* Etudes… P. 208; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 29–35; *Fritz K. von.* Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreer // Sitzungsberichte der Báyerischen Akademie der Wissenschaften (München). 1960. H. 11; *Babut D.* La religion des philosophes grecs: De Thalès aux Stoïciens. Paris, 1974. P. 21; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 66 ff., 79. *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 20–21; *Fontaine P.F.M.* The Light and the Dark. Vol. 1. P. 13).

Известно, что Платон в «Государстве» прямо связывает этот афоризм с важнейшим для своей концепции идеального полиса вопросом об общности жен и детей (IV, 424a; V, 449c). Напротив, Аристотель, полемизируя с учителем в «Политике», использует его в диаметрально противоположном смысле, выдвигая в качестве довода против абсолютизации идеи общественной собственности и для защиты своего излюбленного принципа: «Лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим» (II, 2, 4; ср.: VII, 9, 6). Характерно также и то, что для подтверждения данного принципа Стагирит ссылается не только на общеизвестный спартанский образ жизни, но и на пример законодательства в италийском городе Таренте, как на лучший способ сохранения демократического строя: «А со стороны знатных, если они гуманны и разумны, было бы достойным делом, если бы, распределив между собой неимущих и снабдив их средствами, они направляли их на ту или иную работу. Не худо также подражать тому, что делают тарантинцы: установив общность имущества для пользования неимущих, они располагают к себе тем самым народную массу» (VI, 3, 5, пер. С.А. Жебелева).

История этой спартанской колонии в V–IV вв. была тесно связана с историей пифагорейского движения[1]. С 366 г. государственными делами в ней руководил друг Платона, пифагореец Архит — выдающийся математик, философ, полководец, семь раз подряд избиравшийся гражданами на должность стратега-автократора (DL., VIII, 79; ср.: VIII, 82; Iambl., V.P., 251). Философские сочинения Архита, анализу которых Аристотель посвятил несколько своих книг (DL., V, 25), к сожалению, до нас не дошли. Большинство же сохранившихся фрагментов из его работ, написанных на дорийском диалекте, эклектичны по содержанию и имеют вид эллинистической компилятивной подделки[2].

Но содержание одного отрывка работы Архита «О математике», который в издании Г. Дильса и В. Кранца приводится как подлинный (и по этой причине отсутствует среди фрагментов, изданных Х. Теслефом), прекрасно дополняет (вернее, предваряет) теоретические соображения Аристотеля по поводу ситуации в Таренте: «Гражданская смута прекратилась, и единомыслие возросло после того, как был открыт счет. Ведь когда он появляется, нет больше

[1] Подробнее см.: *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 86 sqq.

[2] См., однако: *Thesleff H.* An Introduction… P. 8–11, 38 sqq., 75–77, 92–96; ср.: *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 12.

места корыстолюбию и воцаряется равенство, ибо при его помощи мы устроим все наши взаимные отношения. Так вот, благодаря ему бедные получают от зажиточных, богатые дают нуждающимся, так как и те и другие верят, что через это они будут обладать равным. А став нормой и помехой для несправедливых, он удержал тех, кто умеет считать, прежде чем совершить беззаконие, убедив их, что они не смогут остаться незамеченными, когда пойдут против него. И не умеющим считать он помешал совершить несправедливость, показав, что они уже творят ее в нем самом» (47 B3).

Нетрудно заметить, что в приведенном отрывке «теоретическое отражение действительного положения дел в государстве через призму старого пифагорейского учения о гармонии и числе»[1] сочетается с представлением об идеальном государственном устройстве, характерном для политической мысли IV в. В этом смысле идеи Архита (идущие от реальной жизни и, возможно, отражающие действительную картину перераспределения собственности внутри гражданского коллектива в демократическом полисе) могут быть сопоставлены также с первыми утопическими проектами Гипподама Милетского и особенно Фалея Халкедонского. Ведь мысли последнего об общественном переустройстве, как мы увидим далее, в целом ряде пунктов почти буквально совпадают с размышлениями тарентского философа.

И хотя сочинение Архита не может быть решающим доводом против существования общности имуществ в основанном Пифагором союзе (особенно учитывая существенные различия ситуации в Кротоне в конце VI в. и Таренте в начале IV в.), оно тем не менее подтверждает совсем иное, вполне прагматическое осмысление проблемы общности в самой пифагорейской политической теории. Направленная против радикальной демократии такая трактовка общности поддерживает определенную преемственность с уже рассмотренной выше позицией, занятой сподвижниками Пифагора в период первого кризиса.

Трудно представить, чтобы Тимей, изучавший архивы италийских полисов и побывавший в Афинах после смерти Аристотеля (между 317 и 312 гг.), не был осведомлен о существовании различных направлений в интерпретации раннего пифагореизма, представленных Аристоксеном и Дикеархом (с которыми он мог

[1] *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 91; см. также: *Delatte A.* Essai… P. 259; *Vernant J.-P.* The Origins of Greek Thought. London, 1982. P. 95–97; *Пёльман Р.* История… С. 29; ср.: *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 224.

познакомиться лично[1]), с одной стороны, и Гераклидом Понтийским — с другой.

В описании пифагорейского образа жизни у Ямвлиха (восходящем в большинстве случаев к Аристоксену — другу и почитателю «последних пифагорейцев» — DL., VIII, 46) проблема общности раскрывается, как правило, в рамках аристотелевской теории «деятельной жизни» и теснейшим образом соединяется с идеей дружеского общения и единомыслия, устанавливающихся с помощью строгого распорядка повседневной жизни — чередования умственных и физических занятий, диеты, общих трапез (Iambl., V.P., 96–100; Porph., V.P., 32–34). Последние играли особенно важную роль в пифагорейской гетерии. Послеобеденное время предназначалось для обсуждения вопросов политического управления, законодательства, внешних и внутренних государственных дел (Iambl., V.P., 97). Не случайно Плутарх сравнивал пифагорейские «сисситии» с совместными трапезами афинских пританов и фесмофетов (Plut. Qu. Symp., VII, 9).

В трактовке Аристоксена, члены союза имели собственные дома и собственное имущество. Его рассказ о Дамоне и Финтии, якобы слышанный им от Дионисия Младшего (Iambl., V.P., 233–237; Porph., V.P., 59–60), также свидетельствует не о существовании общественной собственности у пифагорейцев, но скорее о взаимной заботе друзей во всех делах, в том числе и в хозяйственных[2]. Эта история находится в полном соответствии как с многочисленными анекдотами, рассказывающими о готовности пифагорейцев к взаимной выручке и самопожертвованию (Diod., X, 4; Iambl., V.P., 127 sqq., 237, 239), так и с исключительно интенсивной разработкой концепции дружбы в пифагорейской философии (Iambl., V.P., 69–70, 230–232; ср.: 259).

Остается только предполагать, почему Тимей отказался примкнуть к «реалистическому направлению» пифагорейской историографии и предпочел активно поддержать легенду о «пифагорейском коммунизме», складывавшуюся в рамках платоновской традиции, хотя, как уже отмечалось, ее основатель довольно решительно отказывал Пифагору в праве называть себя сторонником общественной собственности. Не следует, однако, забывать, что в конце IV в. уже вполне укоренились представления о зависимости платоновских сочинений от «италийской философии», возникшие при самом непосредственном участии Аристотеля (Met., I, 987a, 29–31).

[1] *Philip J.A.* Pythagoras… P. 143.

[2] *Chaignet A.* Pythagore… T. 1. P. 102 sqq.; *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 16–17.

Возможно, италийский патриотизм, соединенный с тщательным изучением драматической истории греческого Запада, привели Тимея к убеждению, что поразительная прочность и длительность существования пифагорейских гетерии обязаны своим происхождением созданному Пифагором институту общности имуществ.

Так или иначе, вставленная в рамки исторического повествования утопическая версия Тимея оказалась крайне привлекательной как для историков эллинистическо-римского времени, так и для «хранящих верность традициям» неопифагорейских эрудитов. Но означает ли это, что раннепифагорейская философия и политическая теория были начисто лишены утопических черт? У исследователей платоновских «Государства», «Законов», «Политика» и других диалогов, например, предположение об утопическом содержании мыслей о соответствии принципов, управляющих человеческой душой, государством и космосом, как правило, не вызывает сомнений, поскольку эти мысли открыто используются для обоснования проекта идеального полиса. Точно так же учение Платона о «трехчастности» человеческой души, из которого выводится сословная иерархия в «Государстве», тоже может рассматриваться как утопическое при его сравнении с изначальным замыслом философа. В пифагорейских текстах, восходящих к свидетельствам IV в., мы постоянно сталкиваемся с параллелизмом в постановке у Платона и пифагорейцев общих вопросов, касающихся соотношения философии и политики, природы справедливости и гармонии. Но можно ли из этого факта делать вывод об утопической направленности пифагорейской общественной мысли?

Многие приводимые нами пифагорейские политические тексты показывают стремление к формулированию принципов идеальной государственности, которое, на наш взгляд, имело глубокую внутреннюю связь с философскими взглядами Пифагора и его последователей. Возьмем, к примеру, характеристику Ямвлиха политической философии Пифагора. «Они (пифагорейцы. — *В.Г.*) говорят, что он вообще стал создателем всеобщего учения о политике, сказав, что нет ничего несмешанного в существующих вещах, но земля причастна огню, огонь — воде, а дыхание — им (всем) и они — дыханию; а более прекрасное — безобразному и справедливое — несправедливому; и прочие вещи в соответствии с этими (из этого положения рассуждение устремляется в различных направлениях: ведь существуют двоякого рода движения и тела и души, одно — неразумное, другое — способное к предпочтительному выбору). И он соединил три линии, составляющие государственные

устройства, совпавшие своими концами и образовавшие один прямой угол, так чтобы одна линия имела природу числа 3, вторая — 5, а третья представляла собой среднее между ними» (Iambl., V.P., 130).

В данном отрывке чувствуется явное желание позднего компилятора путем сопоставления двух различных сторон пифагорейского учения подвести читателя к выводу о том, что образ идеальной конституции в виде прямоугольного треугольника[1] подчиняется общему принципу гармонии, образуемой в мире путем упорядочивающего воздействия божества на противоречивые элементы в природе, а в обществе — благодаря мудрым действиям законодателя, следующего во всем «божественному закону», примиряющего в разумном государственном устройстве — противоположные интересы социальных групп, в системе философского воспитания — противоположные устремления человеческой души и тела.

В пифагорейском учении о соотношении космических и человеческих законов характерное для греческого мировоззрения единство этики и политики выражено необычайно резко, в форме требования следовать во всем велениям божества — единственного источника блага и основы человеческой справедливости (Iambl., V.P., 137). В полном соответствии с данным требованием Пифагор считал «власть бога» «наиполезнейшей для установления справедливости» (Ibid., 174).

Идею власти бога, конечно, нельзя понимать в том плане, в каком ее понимали древнееврейские пророки. «Пифагорейская теократия» — это аллегорическое выражение философской идеи всеобщего космического порядка[2], свидетельствующее к тому же о стремлении использовать традиционные мифологические представления в целях пропаганды политических принципов, которыми руководствовались члены союза. На это указывают, например, такие приписываемые Пифагору слова, обращенные к членам кротонского Совета: «Люди, знающие, что всякое место нуждается в

---

[1] Число 3 у пифагорейцев олицетворяло мужское (активное) начало, число 4 — женское (пассивное). В области политической теории, как считает Э. Майнер, в геометрической аллегории идеальной конституции число 3 представляет магистратов, 4 — народ, а 5 «может представлять Государство как таковое или Закон». Кроме того, если иметь в виду, что у пифагорейцев основным принципом государственности считалось справедливость, отождествляемая с квадратным числом, то мы получаем уравнение $c^2=a^2+b^2$, в котором справедливость в государстве равна справедливости правителей и управляемых (*Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 109–110; ср.: *Delatte A.* Essai… P. 60, n. 2; *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 66–67).

[2] «Правление бога означает распространение предела; в государстве оно означает господство «правящего элемента», а в индивиде — господство разумной его части над неразумной» (*Minar E.L.* Early Pythagorean Politics… P. 123).

справедливости, для того сочинили миф о том, что Темис занимает возле Зевса такое же место, какое Дике — возле Плутона, и закон — в государствах, чтобы не действующий справедливо в соответствии с тем, для чего он предназначен, казался заодно совершающим несправедливость против всего космоса» (Iambl., V.P., 46).

Такое соединение популярнейшего гесиодовского мифа с определением справедливости как воздаяния «равным за равное» (τό ἀντιπεπονθός ἄλλω), глубоко консервативный характер которого не может скрыть даже числовая символика (например, отождествление справедливости с квадратным числом и т.д.[1]), чрезвычайно знаменательно, поскольку в данном случае речь идет о тенденциозной переработке традиционных политических идей с целью «дополнительного обоснования» концепции «отеческой конституции». В речи Пифагора эти идеи весьма органично увязываются с учением о «согласии», обеспечиваемом «созвучием, гармонией и ритмом» (Iambl., V.P., 45).

Тенденция к перенесению на общество закономерностей, открытых в области теории музыки и математики, восходит к самому Пифагору и, вероятно, не отделялась им от религиозно-мистического толкования числовых формул в смысле их «очищающего воздействия» на душу, благодаря которому она скорее сможет освободиться от «колеса рождений» и обрести «вечный покой»[2].

Все приведенные примеры обоснования концепции «идеального полиса» воспринимались пифагорейцами в качестве принципов, которыми следует руководствоваться при управлении государством. Они представляли собой довольно стройную систему, объединившую традиционные религиозные и политические идеи с новаторскими достижениями в области науки, философии и политической теории. Оторванность от жизни идеальных принципов проявилась только тогда, когда логика классовой борьбы заставила этих «аристократов духа» открыто выступить против набиравшей силу демократии.

Эти принципы, однако, и в IV в. использовались пифагорейскими политическими теоретиками, приспособившимися к новым историческим условиям, для сглаживания остроты социальных конфликтов. Именно такая «прагматическая установка» пифаго-

---

[1] На пример числового выражения этических понятий неоднократно ссылался Аристотель (Arist. Met., XIII, 1078b, 22; E.N., V, 1152b, 21); см. также: *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. С. 30–31.

[2] *Burnet J.* Early Greek Philosophy. P. 98–99; ср.: *Зайцев А.И.* Культурный переворот… С. 179.

рейской социальной философии, получившая полное одобрение Аристотеля, заставляет сделать вывод о том, что с момента своего возникновения и на протяжении десятков лет эта философия была чужда «утопическим импульсам». Ее переработка в утопическом духе принадлежит Платону и его ближайшим предшественникам.

Все вышесказанное отнюдь не следует рассматривать в духе абсолютного противопоставления пифагорейского практицизма платоновскому утопизму. Такого рода вывод оказался бы в противоречии с довольно часто встречающимися в пифагорейской литературе и восходящими к Гомеру и Гесиоду традиционными утопическими сюжетами.

Как и сочинители орфических книг, пифагорейцы были, по словам А. Делятта, «ревностными интерпретаторами» гомеровских и гесиодовских поэм. Аллегорическое толкование эпических отрывков, в основе которого лежало общее для обоих направлений стремление «примирить новую веру и традицию священных книг»[1], приобрела у орфиков и пифагорейцев различный характер, поскольку для последних она была подчинена, как мы уже видели, задачам политической пропаганды и лишь впоследствии стала предметом теологических и философских спекуляций.

Многочисленные, часто противоречащие одна другой переработки в орфических сочинениях гесиодовского мифа о «пяти поколениях», если судить по фрагментам, собранным в издании О. Керна, свидетельствуют о стремлении орфиков связать воедино космогонические и теогонические идеи с эсхатологическим учением о загробном воздаянии, центральную роль в котором играл мотив странствий души[2].

Наряду с традиционным изображением «золотого века», как времени правления Кроноса, устойчивым является также троичное деление человеческих поколений в рамках которого Кронос оказывается царем серебряного рода, в то время как создание золотого рода приписывается прародителю всех богов (или демиургу) — Фанесу, сотворившему людей из дождя, упавшего с его головы. Злоключения людей начинаются только в третьем поколении, созданном Зевсом, и связаны, как уже отмечалось, с преступлением, совершенным титанами[3].

---

[1] *Delatte A.* Etudes… P. 274.

[2] *Kern O.* Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922. fr. 29a, 130, 139–142, 220, 239 e.a.

[3] Подробнее см.: West M.L. The Orphic Poems. P. 76, 98, 101, 107, 212–221. Ср. дренеегипетский миф о появлении первых людей из слез Ра (об этом см.: *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 83).

Удивительно, что даже в позднейшей пифагорейской литературе можно уловить едва заметные признаки внимания к мифу о «золотом веке». В раннепифагорейской традиции упоминания о нем полностью отсутствуют. Можно почти с полной уверенностью утверждать, что в структуру пифагорейской политической теории и пропаганды не входили ни идея возврата к «жизни при Кроносе», ни аналогия между ней и идеальной государственностью, которую мы находим позже в платоновских «Законах».

Определенным основанием для такого вывода служит полное единодушие последователей Платона и Аристотеля, придерживающихся, противоположных точек зрения относительно пифагорейского образа жизни, в оценке «золотого века». Надо полагать, что и Дикеарх, воспринявший идею развития человечества от первых «счастливых времен» к жестокой цивилизации, и тем более Порфирий и Ямвлих непременно включили бы этот мотив в «систему ценностей» пифагореизма, если бы располагали какими-либо свидетельствами на данный счет.

Единственный ранний пример философской переработки гесиодовской традиции о «золотом веке» мы находим во фрагменте поэмы Эмпедокла — философа, тесно связанного с пифагорейцами (DL., VIII, 54–56) — «Очищения», — (B128). Однако среди многочисленных интерпретаций фрагмента, в котором описывается счастливое единовластие «Киприды-царицы», почитаемой людьми, чуждыми «первородному греху», нам не удалось обнаружить мнения о заимствовании Эмпедоклом этих идей у кого-либо из пифагорейцев. Пронизанный утопическим настроением фрагмент имеет явный отпечаток творческой переработки орфической доктрины в духе собственной философской системы. По справедливому замечанию Д. Бабю, «помещая золотой век под знак Афродиты и существующий мир — место изгнания душ — под знак Ненависти, Эмпедокл пытался соединить видение мира, свойственное религиозной поэме, с конструкцией, разработанной в физическом трактате»[1].

---

[1] *Babut D.* La religion… P. 39; см. также: P. 35–38; ср.: *Burnet J.* Early Greek Philosophy. P. 249–250; *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Киев, 1906. С. 57 и сл.; *Bidez J.* La biographie d'Empedocle. P. 123, 161–162; *Rostagni A.* Il verbo di Pitagora. P. 187 sqq., 194–195, 202–204, 217, 234; *Nilsson M.* Early Orphism… P. 199; *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. P. 146; *Bollack J.* Empedocle I: Introduction à l'ancienne physique. Paris, 1965. P.133, 193; *Zuntz G.* Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxford, 1971. P. 206 sqq., 218–219, 236; *Burkert W.* Orphism and Bacchic Mysteries. P. 8; *Guthrie W.K.C.* Orpheus… P. 169, 231.

Отсутствие внимания у пифагорейцев к легенде о «жизни при Кроносе» с трудом поддается объяснению, особенно если учесть их огромный интерес к утопическим мотивам, связанным с легендой об «островах блаженных». Этот интерес пифагорейцы разделяли с орфиками, приспособившими гомеровскую легенду к учению о переселении душ. Свидетельством популярности названной народно-утопической легенды уже в ранний период является знаменитая вторая Олимпийская ода Пиндара, торжественно повествующая о переселении душ «достойных людей», трижды совершивших жизненный круговорот, на «остров блаженных», называемый поэтом «твердыней Крона» (Pynd. Olymp., II, 60 sqq.). Такое название, возможно, отражающее эклектическое соединение гомеровской и гесиодовской традиций в одной из орфических поэм, указывает все же на земное местоположение острова[1].

У пифагорейцев мы находим совсем иную картину: души ведущих праведную жизнь людей отправляются не на край земли, а на Солнце и Луну. Это представление ясно выражено в одной из пифагорейских акусм — священных формул, якобы изреченных некогда Пифагором для низшей категории посвященных в его учение и содержащих сведения самого разнообразного характера — от философских догм до ритуальных запретов, регулирующих повседневную жизнь (Iambl., V.P., 82; Porph., V.P., 41–45).

Существование ранней акусматической традиции засвидетельствовано Аристотелем в сочинении «О пифагорейцах». Однако уже само пугающее количество предписаний и табу делает совершенно неправдоподобным предположение о строгом их соблюдении членами пифагорейского сообщества[2]. Создается впечатление, что наряду с занятиями философией, математикой и музыкой пифагорейцы проявляли также интерес к собиранию и классификации (а может быть, и символическому толкованию) древних культовых обычаев и запретов, причем делали это с таким же рвением, с каким слушатели Ликся собирали по заданию учителя десятки описаний государственных устройств греческих полисов.

Интересующая нас акусма относилась к первому из трех разрядов и формулировалась так: «Что такое острова блаженных? Солн-

[1] Подробнее см.: *Guthrie W.K.C.* Orpheus… P. 170, 236; *Nilsson M.* Early Orphism… P. 219; *Finley J.H.* Pindar and Aeschylus. Cambridge (Mass.), 1955. P. 59 sqq.; *Zuntz G.* Persephone. P. 84–85. ср.: *Nisetich F.J.* Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode // Classical Philology. 1988. Vol. 83, No. 1. P. 1–19.

[2] *Burkert W.* Lore… P. 191.

це и Луна» (Iambl., V.P., 82). Сама постановка акусмы на одно из первых мест в списке изречений, характеризующих важнейшие философские и религиозные вопросы, указывает на ее прямую связь с учением о гармонии космоса, неотделимом от представления о божественном характере небесных светил[1].

Вообще небесное путешествие души — чрезвычайно распространенный мотив в религиях многих народов, в том числе и в средиземноморских. В очерке развития утопических идей на древнем Ближнем Востоке уже отмечались характерные древнеегипетские представления о звездах как «душах блаженных», соединяемых с Солнцем — Ра. Нет, однако, никакой необходимости в гипотезах о зависимости пифагорейских идей от египетских или же иранских источников[2]. «Солярная теология» пифагорейцев имеет достаточно прочные корни в греческих религиозных воззрениях и прекрасно согласуется с культом почитаемого ими Аполлона; ее философский аспект проявляется не в сохранившихся в позднеантичной литературе намеках на теорию звездного происхождения бессмертных душ[3], но в уподоблении круга странствий человеческой души круговому движению планет.

О божественной природе движения души писал Алкмеон (Arist. De an., I, 2, 405a; 24 B2; Plato Phaedr., 245c). Характерно также, что у Филолая, с именем которого связаны многие достижения пифагорейской астрономии, мы находим утопическое описание поверхности Луны, окруженной, как и Земля, атмосферой и населяемой живыми существами и растениями, превосходящими земные по красоте и большие в 15 раз по размеру (44A20). «Лунный пейзаж» Филолая является примером попытки «научного» истолкования более раннего представления о Луне как месте обитания даймонов, т.е. существ, занимающих промежуточное положение между богами и людьми[4]. Ямвлих рассказывает, например, о почитании Пифагора его приверженцами не только как бога-олимпийца или Аполлона Гиперборейского, но и как даймона, спустившегося с Луны, чтобы принести людям спасение и даровать им мудрость (Iambl., V.P., 30; ср.: 91).

---

[1] Подробнее см.: *Rougier L.* La religion astrale de pythagoriciens. Paris, 1959; *Rathmann Q.* Questiones… P. 23, n. 1; *Burkert W.* Lore… P. 320; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 223–224, 240 ff., 253 ff.

[2] См., напр.: *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 97 ff.

[3] *Delatte A.* Etudes… P. 275; ср.: P. 262–263.

[4] Подробнее см.*: Detienne M.* La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien. Paris, 1963; ср.: *Zeller E.* Die Philosophie… Th. 1. S. 394–395; *Préaux C.* La lune dans la pensée grecque. Bruxelles, 1973.

Такого рода легенды, складывавшиеся вокруг имени Пифагора, вероятно, с самого начала его деятельности в Южной Италии, наглядно демонстрируют сложный и противоречивый характер становления политической теории в Древней Греции и складывавшейся в ее рамках рационалистической утопической традиции. Процесс выработки рациональных принципов политического руководства у пифагорейцев был неотделим от апелляции к традиционным утопическим мотивам, по-видимому, существенно повлиявшим на их представления об идеальном полисе. Создание чисто теоретических утопических проектов стало возможным только после тех разрушительных ударов, которые нанесли софисты по восходящим к эпохе глубокой архаики воззрениям на государство.

§ 3. Утопические идеи и проекты эпохи греческого Просвещения

Греческое Просвещение нередко называют периодом рационалистического движения, или «веком софистов». Возникшие в этот период формы общественной мысли не имели прецедентов в истории мировой культуры. По своему историческому значению и последствиям происходивший в V в. мировоззренческий переворот имеет немало аналогий с итальянским Возрождением и французским Просвещением. «Речь идет … о полемическом самосознании, которое как таковое не образует, разумеется, новой эпохи, но характеризует некоторые ее аспекты: это прежде всего ясное стремление к бунту, программа разрыва со старым миром с целью утвердить новые формы воспитания и общения, иное общество и иные взаимоотношения между человеком и природой»[1].

Как в риторике, так и в философской литературе IV в. (особенно у Платона и Аристотеля) термин «софист» превратился чуть ли не

[1] *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986. С. 34: см. также: *Зайцев А.И.* Перикл и его преемники: к вопросу о приемах политического руководства в древности // Политические деятели античности, средневековья и нового времени / Под ред. В.Г. Ревуненкова. Л., 1983. С. 24; *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты / Под ред. Г.Г. Майорова. М., 1985. С. 17–18. Подробный анализ основных этапов и форм развития софистической мысли см.: *Бергер А.К.* Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1942; *Dupréel E.* Les sophistes Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Neûchatel, 1948; *Untersteiner M.* The Sophists / Transl. by K. Freeman. Oxford, 1954; *Levi A.* Storia della sofistica. Napoli, 1966; *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 3. Cambridge, 1969; *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. Cambridge, 1984.

в бранный (см., напр.: Plato Soph., 268d; ср.: Aeschin., I, 175; Arist. Soph. Elench., I, 165a, 21). Для платоновского Сократа постоянным предметом иронии и насмешек становятся «многознание» софистов, их претензия не только на всеобъемлющую мудрость, но и уверенность в своей способности научить этой мудрости других. Между тем, несмотря на различия взглядов на роль философского знания, и Сократ, и его оппоненты в равной степени могут быть названы идеологами греческого Просвещения, например, в плане их отношения к так называемым «неписаным законам», к освященным преданием обычаям и верованиям, возводимым в традиционном общественном сознании непосредственно к богам и рассматриваемым поэтому в качестве общепринятых, вечных и неизменных.

В лице Гиппия из Элиды софистическое «многознание» объявило абсолютное большинство таких законов настолько же далекими от права называться общепринятыми, насколько полисная демократия в представлении большинства греков была далека от варварских деспотий. Почитание богов и родственные связи — только два этих, свойственных всем людям, обычая «выдержали … пробу и оказались общечеловеческими законами»[1] (Xen. Mem., IV 4, 19).

Универсализм софистов в подходе к общественным нормам неотделим от выдвинутого ими резкого противопоставления природы и закона[2], принимавшего самые различные формы в зависимости от обсуждаемого предмета. В софистической литературе «природа», в противоположность гесиодовской «божественной справедливости» или «всеобщему божественному закону» Гераклита, рассматривается не как незримый эталон, в соответствии с которым должны устраиваться дела в государстве, но, как правило, в качестве критического принципа, определяющего независимую интеллектуальную позицию и практическое отношение индивида к любым предписаниям и установлениям.

Постоянно приписываемое софистам в современной научной литературе понятие «закон природы» для характеристики их общественных взглядов в действительности не могло употребляться кем-либо из них в собственно «категориальном» смысле (если речь, конечно, идет не о чистом парадоксе — см., напр.: Plato Gorg., 483e). Как справедливо отмечал Г. Кестер, для софистов «то, что относится к природе, не имеет характера «закона». Природа и ее пути — ἀναγκαῖα, а не ἐπίθετα … Дело не в том, что самого терми-

[1] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 271.
[2] *Heinimann F.* Nomos und Physis. S. 110–162.

на «закон природы» нет в пространных фрагментах софистов, но такая концепция вряд ли могла иметь место где-либо в их учениях. Закон и Природа взаимно исключают друг друга»[1]. Одним из примеров, подтверждающих данное положение, является фрагмент из сочинения видного софиста Антифонта «Об истине». «Действительно, — утверждал он, — веления законов (τά τῶν νόμων) надуманны, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость. Вдобавок, веления законов не есть нечто прирожденное, но результат соглашения… Преступающий законы, если ему удастся совершить свой поступок втайне от других участников соглашения, освобождается и от позора, и от наказания… Что же касается того, что соприсуще нашей природе, то стоит только кому-нибудь в чем-нибудь попытаться действовать вопреки ему, не считаясь со своими действительными силами, как его постигнет беда, которая ничуть не уменьшится от того, что это произойдет втайне от всех других людей…» (87 B44, пер. С.Я. Лурье)[2].

Развивая в дальнейшем мысль об условности любого установления и обычая, Антифонт категорически отрицал существование «по природе» каких-либо различий между варварами и греками (Ibid.). В этом же направлении следовали и представители младшего поколения софистов — Ликофрон, считавший знатность и благородство происхождения «пустым звуком» (84 B4), и Алкидамант, признававший природное равенство свободных и рабов (Schol. ad Aristot. Rhet., I, 13, 1373 18; ср.; Arist. Pol., I, 2, 3; Plato Prot., 337c–d).

Такие анархистские идеи, подрывающие основу полисной организации независимо от формы правления, естественно, встречались крайне враждебно консервативно настроенным большинством защитников принципа рабовладения и традиционных полисных ценностей[3]. С нескрываемым раздражением писал Платон о стрем-

---

[1] *Koester H.* ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. P. 525. См. также прекрасно сформулированные Т. Синклером контрдоводы против возможности возникновения у софистов понятия «закон природы» (*Sinclair T.A.* A History… P. 49; ср.: *Müller R., Klenner H.* Gesellschaftsvertragstheorien von der Antike bis zur Gegenwart. Berlin, 1985. S. 8).

[2] Подробнее о взглядах Антифонта, а также о многочисленных проблемах, связанных с идентификацией его фрагментов, см.: *Лурье С.Я.* Антифонт — софист. Пг., 1920; *Лурье С.Я.* Антнфонт — творец древнейшей анархической системы. М., 1925; *Лурье С.Я.* Предтечи анархизма в древнем мире. М., 1926; *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 277 и сл.; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos. S. 372; *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 3. P. 286 sqq.; *Pendrick G.* Once Again Antiphon the Sophist and Antiphon of Rhamnus // Hermes. 1987. Bd. 115, H. 1. S. 47–60.

[3] *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 153; *Müller R.* Naturphilosophie und Anthropologie // Kultur und Fortschritt… S. 160.

лении софистов поставить под сомнение такие глобальные идеи, как справедливость, существование богов и необходимость религии: «О богах подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно так же и прекрасно по природе одно, а по закону — другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели пребывают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, будто бы каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем возникают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе» (Plato Legg., X, 889e–890a, пер. А.Н. Егунова).

Важным нюансом этого суммирующего взгляды софистов суждения Платона является не столько подчеркивание им изменчивости представлений людей о богах, справедливости и законах, сколько ясное указание на происхождение самих этих понятий как результата некоего условного соглашения, возникшего, очевидно, не сразу, а лишь в ходе исторического процесса, который будет продолжаться и впредь. Таким образом, мы снова встречаемся с возобновлением идущей от Ксенофана традиции об относительно постепенном приобретении людьми плодов цивилизации, традиции, содержащей в себе зародыши концепции общественного прогресса.

В области политической теории данная концепция была тесно связана с теорией «общественного договора», развиваемой в том или ином виде Протагором, Гиппием, Ликофроном и др. (Plato Prot., 322b–c; Xen. Mem., IV, 4, 13, 19; Plato Hipp. Maj., 284d; Arist. Pol., III, 5, 11; ср.: Plato Resp., II, 358e–359a)[1]. В самом общем виде античный вариант этой теории можно представить следующим образом: заключение людьми соглашения между собой, являясь гарантией их взаимной безопасности, положило конец «звериному», безгосударственному состоянию и привело к строительству городов и составлению писаных законов, закрепивших взятое каждым человеком обязательство блюсти порядок и не причинять другому вреда. Это не означало, однако, что повиновение закону делает человека справедливым и добрым, поскольку «закон, будучи тираном

[1] *Sinclair T.A.* A History… P. 57–58; *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 3. P. 137; *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. P. 148; *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. С. 155–156; *Федотова О.А.* Общественно-политические взгляды софиста Гиппия // Проблемы политической истории античного общества. С. 116 и сл.

над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (Plato Prot. 337c–d; Arist. Pol., III, 5, 11).

Для истории утопической мысли названные идеи сыграли не менее значительную роль, чем теория и практика пифагорейцев. Нельзя согласиться с Т. Гомперцом, предполагавшим возможность идеализации в софистической литературе первобытного состояния по аналогии с представлением о «жизни при Кроносе»[1]. На наш взгляд, гораздо ближе к истине был Л. Эдельштейн, утверждавший (по обыкновению, излишне категорично), что для Анаксагора, Демокрита, равно как и для Протагора и других софистов, «какая-либо вера в золотой век была анафемой»[2].

Хотя весь наш предшествующий анализ свидетельствует на первый взгляд о том, что противопоставление природы и закона оставляло мало шансов для появления каких-либо идей о совершенном государственном устройстве, на самом деле разрыв с традиционными воззрениями на прошлое открывал достаточно широкие перспективы не только для анархистских, нигилистических построений, но и для позитивного конструктивного воображения. И что интересно, обе тенденции зачастую соединялись в теориях одних и тех же мыслителей. Так, например, обоснование Гиппием идеала «автаркии мудреца», рассматривающего повиновение законам-тиранам как «несерьезное дело» (Xen. Mem., IV, 4, 11; ср.: Plato Hipp. Min., 368b–c), вовсе не мешало ему признавать необходимость законов, если они установлены хорошо и приносят пользу, а не вред (Plato Hipp. Maj., 284d).

Заметим, что среди софистов были люди самых различных политических убеждений и устремлений. Исходя из одних и тех же посылок, а именно из скептицизма в отношении традиционных религиозных верований и из идеи о существовании в прошлом неупорядоченной звероподобной жизни людей, Протагор и Критий[3] приходили, например, к совершенно различным выводам: один — к признанию полезности и мудрости государственных установлений и воспитания, защите демократических принципов и даже к реабилитации «славных древних законодателей — изобретателей

---

[1] *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. 1. С. 345.

[2] *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 24, 25; ср.: *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. P. 183; см. также: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 316, 320–321.

[3] Можно говорить, конечно, только о близости взглядов потомственного аристократа Крития, игравшего ключевую роль в установлении «тирании тридцати» в Афинах в 404 г., к софистическим теориям.

мудрых законов» (Plato Prot., 324a sqq., 327a, 326d), другой же — к фактическому одобрению бесспорного права «сильной личности» манипулировать умами, изобретая для этой цели богов и убеждая «толпу» в них верить (88 B25).

Наряду с теоретической фиксацией Калликлом и Фрасимахом царящего в политической жизни греческих полисов произвола и рассмотрением ими справедливости как «этически нейтрального» понятия, которое сильнейший может использовать в собственных интересах, реализуя данное ему природой право на господство (Plato Gorg., 483a–484c; Resp., I, 338c, 343c–d; ср.: Thuc., V, 105, 2), мы встречаем также и совершенно противоположные по своему характеру представления, связанные с обоснованием позитивного государственного идеала, отнюдь не чуждого утопическому умонастроению[1].

Вплоть до поздней античности существовала довольно устойчивая, восходящая к Аристоксену традиция, согласно которой Платон взял в качестве образца для своего «Государства» проект, содержащийся в «Противоречиях» Протагора (DL., III, 37). В списке протагоровских сочинений, приводимом Диогеном Лаэртским, есть работа под названием «О государстве» (DL., IX, 55). Мы не знаем, в какой степени теоретические изыскания Протагора нашли отражение в проекте законов, составленном им по предложению Перикла для Фурий — панэллинской колонии, основанной в 444/43гг. под эгидой Афин на месте старого Сибариса. Так, Аристотель при описании государственного устройства этого полиса не упоминает имени Протагора. Поэтому нельзя утверждать, что «клонящаяся в сторону олигархии» конституция с высоким имущественным цензом для занятия должностей и выборной стратегией соответствует составленному им плану (Arist. Pol., V, 6, 6, 8)[2].

Как уже отмечалось, в основании Фурий принимал участие и Гипподам из Милета — профессиональный архитектор, усовершенствовавший распространенные на его родине принципы планировки городских кварталов[3]. Именно Гипподама, а не Прота-

---

[1] Ср.: *Solmsen F.* Intellectual Experiments of the Greek Englightment. Princeton; New Jersey, 1975. P. 77.

[2] Подробнее см.: *Menzel A.* Protagoras als Gesetzgeber von Thurii // Ders. Hellenika. Gesammelte kleine Schriften. Baden bei Wien, 1983. S. 66–82; *Loenen D.* Protagoras and the Greek Community. Amsterdam, 1940; *Sinclair T.A.* A History… P. 52 sqq., 56, 60; *Sartori F.* Problemi di storia italiota. Roma, 1953. P. 110 sqq.; *Leschhorn W.* “Gründer der Stadt”. S. 136.

[3] *Ferguson J.* Utopias… P. 48.

гора Аристотель называет непосредственным предшественником Платона в области разработки проектов идеального полиса (Ibid., II, 5, 1).

В научной литературе Гипподама нередко называют пифагорейцем, проявлявшим симпатии к спартанскому государственному устройству[1]. Например, Ф. Олье считал в качестве главных признаков таких симпатий приверженность Гипподама к «трехчастным композициям», а также приписываемое ему Стобеем стремление учредить совместные трапезы и превратить в своем проекте сельское хозяйство в основной источник государственных доходов. В выдвинутом в гипподамовском проекте предложении учредить верховный «апелляционный суд», в котором избранные старцы разбирают жалобы тяжущихся сторон, Олье усматривал сходство со спартанской герусией[2].

Аристотель в своем сжатом очерке идеального государства Гипподама действительно отмечает основополагающую роль числа три. Население государства численностью в 10 тыс. человек разделено на три сословия — ремесленников, земледельцев и воинов[3]. Первым двум сословиям запрещено носить оружие. Вся государственная территория разделена на три части — священную, общественную и частную. Доходы с первой части направляются на нужды установленного религиозного культа. Вторая предназначается для содержания воинов, а третья остается в частном владении земледельцев. Гипподам также «полагал, что существуют только три вида законов, относительно которых и возникают судебные дела, числом также три — по поводу оскорблений, нанесения ущерба и по поводу убийства» (Ibid.); «а должностные лица избираются народом (народ же составлял три части государства). И избранные на должность заботятся о делах общественных, делах, относящихся к чужестранцам и сиротам» (Ibid., II, 5, 4).

---

[1] См., напр.: *Delatte* A. Essai… P. 126; *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 200; ср.*: Lana I.* Utopia di Ippodamo di Mileto // Rivista di filosofia. 1949. 40. P. 133 sqq.; *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. С. 40 и сл.

[2] *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 201, 207; *Delatte A.* Essai… P. 145–146, 155 sqq.; *Sinclair T.A.* A History… P. 63; *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. С. 41–42; *Müller R.* Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin, 1983. S. 39–40.

[3] Ср. традицию о разделении населения Фурий на 10 фил, подразделявшихся, в свою очередь, на три (неравных) части, каждая из которых представляла один поток поселенцев (Diod., XIV, 3; подробнее см: *Leschhorn W.* «Gründer der Stadt». P. 136; *Ciaceri* E. Storia della Magna Grecia. II. Genua, 1940. P. 358 sqq.; *Lana I.* Utopia di Ippodamo di Mileto. P. 150 sqq.).

Ни «положительная» часть изложения Аристотелем основных черт гипподамовского проекта, ни последующая его критика не указывают на какие-либо связи данного проекта с пифагорейским комплексом идей. Так, Д. Фергюсон, более осторожно по сравнению с другими исследователями формулирующий предположение о возможности пифагорейских влияний на трехчастные государственные структуры у Гипподама, вместе с тем вполне резонно указывает на ряд примеров, свидетельствующих о довольно широком распространении трехчастной символики в философской литературе V в., никак не связанной с пифагореизмом[1].

На наш взгляд, те ученые, которые склонны относиться с излишним доверием к позднеантичной традиции, в том числе и к имевшим хождение в эллинистическо-римский период «дорийским сочинениям» Гипподама, в конечном счете лишь воспроизводят логику мысли многочисленных древних творцов «пифагорейского миража», превративших основателя кротонского союза в благочестивого проповедника идеала совершенной аристократии, следовавшего по пятам Ликурга.

В этом плане особого внимания заслуживают приводимые Х. Теслефом (исследователем, подходящим к неопифагорейской и неоплатоновской литературе отнюдь не с гиперкритических позиций) аргументы, вполне доказывающие, что имя Гипподама не было связано с пифагорейской философией не только в V–IV вв., но и в более поздние эпохи. Оно не фигурирует, например, в составленном Ямвлихом списке 218 пифагорейцев (Iambl., V.P., 267)[2].

В условиях крайней скудости раннеантичных свидетельств о Гипподаме нельзя, по-видимому, пренебрегать теми, еще далеко не полностью использованными возможностями, которые предоставляют нам аристотелевские сочинения. Как уже отмечалось, в «Политике» Гипподам был назван «первым из не занимавшихся государственной деятельностью людей», попробовавших «кое-что изложить о наилучшем государственном устройстве» (Arist. Pol., II, 5, 1). Во второй половине V в. основными кандидатами на это звание могли быть, конечно, софисты, которые в большинстве своем не принимали «непосредственного участия в государственной политике, поскольку они либо постоянно путешествовали, либо обосновывались в городе, который не являлся их родиной. Эти же обстоятельства заставляли их изыскивать всеобщий подход к по-

[1] *Ferguson J.* Utopias… P. 48. 200, n. 59.
[2] *Thesleff H.* Introduction… P. 74–75, 92–93, 111–112.

литике, трансцендентный по отношению к частным делам индивидуальных полисов»[1].

В самом конце «Никомаховой этики» Аристотель специально посвящает большой пассаж критике софистов, противопоставляя их сочинения рассуждениям о государственных делах, высказываемым «практическими политиками»: «Обучать же государственным делам берутся софисты, но ни один из них не действует [в этой области], а те здесь действуют, кто занимается делами государства, однако они, надо полагать, действуют так благодаря известной способности и скорее руководствуясь опытом, а не мыслью. Они-то, оказывается, не пишут и не произносят речей о таких [предметах, как политика], хотя, может статься, это было бы прекраснее, чем речи в суде и в народном собрании… А кто из софистов обещает научить [искусству управлять государством], слишком явно далек от того, чтобы это сделать» (Arist. E.N., X, 10, 1180b sqq., пер. Н.В. Брагинской; ср.: Plato Gorg., 484c sqq.).

Финал «Никомаховой этики» был своеобразным введением к «Политике». В нем Стагирит как бы противопоставлял собственное право (и, вероятно, право своего учителя — Платона) разрабатывать научную теорию составления законов (Arist. E.N., X, 10, 1118b)[2] взглядам тех, кто делал это раньше, т.е. софистам. В этой связи характеризующая вклад Гипподама в политическую теорию лапидарная формула — πρῶτος τῶν μή πολιτευομένων выглядит как намек на указанный финал и вполне могла «переводиться» читателями «Политики» (а первоначально — слушателями Ликея) как «первый из софистов».

Насмешливые замечания Аристотеля о внешности и привычках Гипподама и о стремлении последнего к многознанию невольно напоминают иронические выпады платоновского Сократа против Гиппия (Plato Hipp. Min., 368b–369a; ср.: Arist. Pol., II, 5, 1). О близости взглядов Гипподама к софистическим теориям свидетельствует и его предложение (также вызвавшее пространную и весьма поучительную критику Аристотеля) установить закон, согласно которому почести предоставляются тем, кто придумывает что-либо полезное для государства (Arist. Pol., II, 5, 4; ср.: II, 5, 10 sqq.; Thuc., I, 71, 3). Так, Л. Эдельштейн справедливо усматривает в данном гипподамовском нововведении стремление «придать законный порядок прогрессу в конституционных и политических делах, способствовать обеспечению этого прогресса на будущее»[3].

---

[1] *Hamphreys S.C.* Anthropology and the Greeks. London, 1983. P. 226.

[2] Об этом см.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 751, прим. 75.

[3] *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 30.

С нашей точки зрения, выдвинутое С.Я. Лурье предположение о том, что в некоторых чертах проект милетского утописта представляет собой «характерное восстановление первобытных отношений», свидетельствующее о консервативно-олигархической ориентации его автора[1], было основано на слишком буквальном истолковании критических замечаний Аристотеля. Например, из обращенного последним к Гипподаму мысленного вопроса, кто будет возделывать предоставленные для прокормления воинов участки, а также из его полемического сравнения земледельцев и ремесленников с рабами (Arist. Pol., V, 5, 5, 7), С.Я. Лурье сделал вывод о том, что «в гипподамовском государстве рабский труд в промышленности и земледелии не применялся»[2]. Однако в тексте «Политики» трудно найти какие-либо конкретные указания на принципиальное расхождение Гипподама в вопросе о рабстве с авторами других утопических проектов, обычно рассматривавших этот институт в качестве фундамента иерархически построенного идеального сообщества[3].

Причина того, что Аристотель обошел вопрос о рабстве, критикуя платоновское «Государство», и специально остановился на этом вопросе при обсуждении проекта Гипподама, объясняется, очевидно, чисто субъективной расстановкой полемических акцентов. Так, возражая Платону, Стагирит с самого начала настолько увлекся обсуждением таких вопросов, как общность жен и собственности (Ibid., II, 1–2), что, переходя в дальнейшем к разбору проекта «Законов», либо оставил без внимания вопрос о том, были ли у «третьего сословия» рабы, либо предполагал их существование a priori, исходя из контекста первого платоновского проекта (см., напр.: Ibid., II, 2, 13).

Основной целью возврата Аристотеля к этому вопросу при анализе гипподамовского идеального государства было прежде всего желание показать отвлеченность от действительности, лежащей в основе данного проекта трехчастной структуры (Ibid., II, 5, 6–7). В связи с этим трудно понять, какие причины заставили С.Я. Лурье отрицать наличие рабства у Гипподама и в то же самое время предполагать существование института илотов в проекте Эвгемера[4].

Критике гипподамовских утопических идей в «Политике» предшествует обсуждение законодательных предложений Фалея Халке-

---

[1] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 311–312.

[2] Там же. С. 312.

[3] Подробнее см.: *Vogt J.* Ancient Slavery and the Ideal of Man. Oxford, 1974. P. 26 sqq.

[4] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 315; ср.: С. 301.

донского. В нашем распоряжении нет практически никаких биографических сведений об этом мыслителе. Однако, вероятно, правы Д. Керферд и другие исследователи, рассматривающие проект Фалея как отражение характерного для эпохи греческого Просвещения убеждения в том, «что положение вещей может быть улучшено … именно людьми … а не божественным провидением, как это было в хилиастических мечтаниях позднейших веков»[1]. Исходя из аристотелевского указания на приоритет Гипподама в области создания утопических конструкций, предложенный Фалеем план политического переустройства обычно помещают между гипподамовским проектом и платоновским «Государством». Таким образом, предположительное время его создания — конец V — начало IV в.[2]

Характерной чертой проекта Фалея является первостепенное внимание к экономическим вопросам. Исходным пунктом этого проекта стало предложение об уравнении земельной собственности граждан полиса (Ibid., II, 4, 1). По мнению Фалея, «это нетрудно провести сразу во время образования государств; после их образования это труднее, хотя уравнять собственность следовало бы как можно скорее, и вот каким образом: богатые должны давать приданое, но не получать его; бедные же приданого не дают, но получают его» (Ibid., II, 4, 2, пер. С.А. Жебелева).

Целью имущественного равенства, согласно Фалею, является установление прекрасных социально-политических отношений внутри гражданского коллектива (Ibid., II, 4, 9). Гарантией же достижения социальной гармонии станут равные для всех возможности в получении соответствующего воспитания (Ibid., II, 4, 6). Идея превращения всех ремесленников в государственных рабов предвосхищает соответствующие предложения, выдвинутые Аристотелем в собственном проекте идеального государства (Ibid., II, 4, 13).

Явно консервативный характер последнего предложения Фалея все же не может, на наш взгляд, служить основанием для характеристики Фалея как традиционалистски настроенного политического мыслителя олигархической ориентации[3]. Так, при анализе отрывка из сочинения Архита уже отмечалось, что возникновение в философской литературе идеи постепенного перераспределения

---

[1] *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 30; *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. P. 154; *Barker E.* Greek Political Theory. P. 80.

[2] *Ferguson J.* Utopias… P. 50, 200, n. 66.

[3] *Lana I.* Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone // Rivista critica di storia della filosofia. 1950. 5. P. 205 sqq.; подробнее см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 50, 200, n. 67; *Müller R.* Sozialutopisches Denken… S. 40. Anm. 35–36.

земельной собственности отражало настроения представителей зажиточной прослойки, стоявшей у руля управления в ряде греческих полисов, которая во второй половине V в. столкнулась с нарастанием требований народных низов отменить долги, перераспределить земельный фонд, а также демократизировать систему государственного управления. Инициатива в выдвижении указанных требований нередко принадлежала социальным демагогам, использующим народное недовольство для удовлетворения своих личных политических амбиций (см., напр.: Ibid., V, 6, 6, 8–9). Проведение реформ с целью не допустить обострения конфронтации было лозунгом скорее умеренных демократов, а не явных олигархов, непримиримо относящихся к требованиям демоса. Фалей же является идейным предшественником первых[1].

При разработке своих эгалитарных предложений, направленных на реформу института брачных отношений, Фалей, конечно, мог опираться как на экзотическую полулегендарную традицию, повествующую об аналогичных брачных обычаях у варваров (например, на геродотовский рассказ о вавилонском обычае продажи красивых девушек за большие деньги с тем, чтобы на вырученную сумму выдать замуж дурнушек — Hdt., I, 196[2]), так и на пример Эмпедокла, наделившего приданым из собственных средств бедных девушек своего родного города, для того чтобы способствовать окончанию распрей и установлению равенства (DL., VIII, 73; ср.: Aristoph. Eccl., 408 sqq.).

Идеи, высказанные Фалеем в его проекте, нельзя считать уникальными для общественной мысли конца V — начала IV в. О том, что «женский вопрос» начинает все более и более переплетаться с радикальными концепциями полного обобществления собственности, в равной степени свидетельствуют, например, и комедия Аристофана «Женщины в народном собрании», и «Государство» Платона.

Веселая история об осуществленном Праксагорой в Афинах «коммунистическом эксперименте» является далеко не единичным примером использования Аристофаном утопических сюжетов в своем творчестве. Пьесы великого комедиографа вообще можно рассматривать как необычайно яркий по своей парадоксальности «комментарий» не только к утопическим исканиям той эпохи, но и

[1] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 300 и сл.; *Ferguson J.* Utopias… P. 50.

[2] Подробнее см.: *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 323, 407, прим. 54.

к проходившим в Афинах дискуссиям по политическим вопросам, к которым поэт относился с самым серьезным вниманием[1]. Многие намеки Аристофана ускользают от нашего понимания, поскольку невозможно восстановить достаточно полно содержание речей и мыслей тех реальных людей, которые служили прототипами героев его комедий и оказывали влияние на построение их сюжетов[2]. Один из таких не поддающихся до конца расшифровке сюжетов — «птичье государство» (Тучекукуйск), основанное по предложению главного героя аристофановской утопической комедии «Птицы» (414 г.) Писфетера[3].

«Каждая из комедий Аристофана по своей драматургической структуре состоит из двух частей: в первой показывается возникновение и подготовка к осуществлению какой-нибудь идеи, отражающей в буффонно-фантастической форме настроения определенных слоев афинского народа; во второй части — положительные или отрицательные результаты фантастического осуществления этой идеи»[4]. Это, в целом бесспорное, положение нередко трактуется чересчур конкретно в смысле стремления Аристофана связать основные сюжетные линии своих комедий с какими-либо особо важными событиями афинской истории. Так, в идее огородить пространство между небом и землей гигантской стеной и, основав «птичье царство», начать войну с богами за мировое господство, многие исследователи усматривают комическое описание подготовки грандиозной Сицилийской экспедиции, а в герое, выдвинувшем этот план, — Писфетере видят изображение Алкивиада[5].

На наш взгляд, более правильным является мнение тех ученых, которые считают, что главной целью «Птиц» было стремление

---

[1] В рецензии на книгу В. Крауса «Политические комедии Аристофана» Б. Циммерман подчеркивает, что анализ политических функций аристофановских комедий в 80-е годы вновь занял одно из ведущих мест в антиковедении (см.: Gnomon. 1986. Bd. 58, H. 6. S. 481–483; ср.: *Romilly J. de.* La modernité d'Euripide. Paris, 1986. P. 117).

[2] Об этом см.: *Dover K.J.* Aristophanic Comedy. London, 1972. P. 59; *Murray J.R.* Aristophanic Protest // Hermes. 1987. Bd. 115, H. 2. P. 146–154; *Соболевский С.И.* Аристофан и его время. М., 1957. С. 201.

[3] Подробный анализ содержания этой комедии см.: *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 192–209; см. также: *Alink M.J.* De Vogel van Aristophanes: Een structuuranalyse en interpretatie. Amsterdam, 1983. S. 111; Рец.: *Landfester M.* Gnomon. 1986. Bd. 58. H. 8. S. 673–676.

[4] *Клячко Н.Б.* Социально-политическая направленность комедии Аристофана «Птицы» // Аристофан. Сб. статей / Под ред. Н.Ф. Дератани, С.И. Радцига, И.М. Нахова. М., 1956. С. 117.

[5] Там же. С. 119, 125–126.

Аристофана высмеять не только такие укоренившиеся у афинян пороки, как увлечение захватническими войнами, доверие к демагогам, страсть к судебным процессам и сутяжничеству, но и «их пристрастие ко всяким новым учениям, философским бредням, к новым, но далеко не лучшим формам искусства…»[1].

Так, в одной из своих ранних работ С.Я. Лурье отмечал, что «государство птиц» у Аристофана организовано «совсем в духе Антифонта». Эта же идея развивается и рядом современных исследователей[2]. Действительно, в содержащемся в парабасе обращении птиц к зрителям вновь создаваемое «государство» находится в такой же противоположности к установлениям афинян, в какой природа у Антифонта и Калликла противопоставлена закону:

Что по вашему закону безобразно и грешно,
То слывет у птиц прекрасным и у нас разрешено.
Вот по вашему закону не годится бить отца,
Мы же рады и довольны, если вдруг птенец к отцу
Подбежит, ударит, крикнет: «Ну попробуй, сдачи дай».
Вы рабов клеймите беглых, вы преследуете их,
Мы же им присвоим званье пестрокрылых журавлей.

(Aristoph. Av., 755–761, пер. С. Апта)

Комическое изложение основной софистической доктрины осуществлено в данном случае при помощи обычного у поэта приема переворачивания на сцене вверх дном социальных отношений. Вполне очевидно, что Аристофан — «умеренный демократ, консерватор, друг селян и старых нравов»[3], объединяя в качестве «природных норм» отрицание рабства и разрешение бить родителей, стремился внушить не менее консервативно настроенной афинской публике собственное представление о том, каковы будут результаты практической реализации данной доктрины.

В комедии «Женщины в народном собрании» мы встречаемся с проектом иного порядка. Поставленная на сцене в 393 или 392 гг.[4], она подспудно отразила драматические коллизии афинской исто-

---

[1] *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 201–202; *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 581.

[2] *Лурье С.Я.* Антифонт — софист. С. 17; *Strauss L.* Socrates and Aristophanes. N. Y.; London, 1966. P. 173, 174 sqq.; *Alink M.J.* De Vogels… S. 92, 248–249; ср.: Gnomon. 1986. Bd. 58, H. 8. S. 674–675.

[3] *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 159.

[4] Дата постановки колеблется в различных исследованиях от 393–392 до 390–389 гг. (см.: *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 239; *Murray G.* Aristophanes: A Study. Oxford, 1933. P. 188; *Funke P.* Homonoia und Arché. Athen und die griechishe Staatenwelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden

рии, связанные с крахом великой морской державы, установлением «тирании тридцати», восстановлением демократии в 403 г., продолжением борьбы со Спартой, и, наконец, начальный этап Коринфской войны (394–387 гг.), завершившейся позорным Анталкидовым миром. Характерная черта комедии состоит в том, что глубочайшая социальная трансформация происходит в виде «бескровного переворота», осуществленного афинянками путем обмана: переодевшись в мужскую одежду, они, оккупировав заблаговременно Пникс, декретировали от имени своих мужей передачу всей полноты власти женщинам — хранительницам древних законов и традиций[1], утраченных в результате бесконечной погони мужчин за новшествами (Aristoph. Eccl., 173–178; 205–240).

Если в «Лисистрате» (411 г.) женщины только принуждают греков к миру путем «всеобщей забастовки», заперевшись на Акрополе, то на этот раз речь идет о ряде радикальных реформ, результатом которых является полное обобществление собственности — земли, денег, главных орудий производства — рабов и, наконец … обобществление самих женщин и установление нового порядка сексуальных отношений. Его великолепное сатирическое описание, наполненное буффонными сценами, и завершает комедию (Ibid., 590 sqq.).

Вплоть до наших дней исследователи никак не могут прийти к единому мнению относительно идейной направленности авторского замысла. Можем ли мы вместе с Р. Пёльманом считать, что в комедии «Женщины в народном собрании», Аристофан, рисуя наступление всеобщего изобилия, напоминающего «жизнь при Кроносе», в карикатурной форме изобразил и подвергнул осмеянию «плебейский коммунизм» афинского пролетариата?[2] Или же объектом насмешек служили дискуссии среди афинской интеллигенции, отразившиеся в дальнейшем в платоновском «Государстве»?[3]

Ни одна из приведенных точек зрения не может основываться на имеющихся в нашем распоряжении источниках. Никто из исследователей, придерживавшихся взгляда, согласно которому основная идея аристофановской комедии, «так сказать, навеяна учением

(404/3 — 387/6 v. Chr.). Wiesbaden, 1980. S. 168–171. Рец. Ф. Сартори // Gnomon. 1987. Bd. 59. H. 2. P. 138).

[1] О том, какое парадоксальное превращение претерпевает сама трактовка древнего закона в случае признания справедливости женской власти, см.: *Strauss L.* Socrates and Aristophanes. P. 267 sqq.

[2] *Пёльман Р.* История… С. 296.

[3] *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Aristote. Paris, 1958. P. 331–333.

Платона, но оно из высокого учения обращено в низменное, так что «Экклесиадзусы» есть как бы травестия «Государства»…»[1], еще не смог, однако, преодолеть в своих построениях хронологической дистанции, разделяющей оба эти произведения. Предположение о том, что основные идеи «Государства», созданного Платоном скорее всего в 384–377 гг., первоначально обсуждались им в кругу друзей и таким образом могли стать известны Аристофану[2], вероятно, навсегда обречено оставаться в области чистого умозрения. Стремление хронологически увязать аристофановский «коммунистический проект» с современной поэту философской традицией частично свойственно и гипотезе К. де Фогель, нашедшей энергичную поддержку у Б. Ван дер Вардена.

Сравнивая высокую оценку, даваемую Пифагором в одной из его кротонских речей женской добродетели (в частности, похвалу склонности женщин к общности в пользовании находящимся в их распоряжении имуществом, а также их готовности отказаться от одежд и драгоценностей в пользу нуждающихся — Iambl., V.P., 55) с близким по смыслу прославлением Праксагорой в афинском народном собрании женской справедливости (Aristoph. Eccl., 441–450), К. де Фогель делает вывод о том, что Аристофан цитировал один из вариантов пифагоровских речей, привезенных в Афины членами пифагорейского союза, оставившими Великую Грецию вследствие угрозы вторжения туда войск сиракузского тирана Дионисия Старшего[3].

Известно, что образы «пифагорейских женщин» (как, впрочем, и так называемых «пифагористов») в IV в., сделались популярной мишенью для насмешек комедиографов, особенно в Афинах[4]. У нас нет тем не менее никаких оснований считать источником подобных комедийных сюжетов «коммунистический образ жизни» пифагорейских общин, традиция о котором, как уже отмечалось, является весьма сомнительной. Сохранившиеся у Порфирия и Ямвлиха сведения об участии женщин в этих общинах не могут считаться достоверными и формировались скорее всего под влиянием

---

[1] *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 257; ср. с. 253. Историю вопроса см. с. 246 и сл.

[2] См., напр.: *Hertzler J.O.* The History of Utopian Thought. N. Y., 1922. P. 100.

[3] *Vogel C.J. de.* Pythagoras… P. 134–135; ср.: *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 200; *Melero Bellido A.* Atenas y el pitagorismo: Investigación en las fuentes de la comedia. Salamanca, 1972.

[4] Обзор источников см.: *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 17–18; *Burkert W.* Lore… P. 105, n. 40; *Waerden B.L. van der.* Die Pythagoreer. S. 163–164.

практики раннехристианских сект[1]. Кроме того, «пифагорейские сюжеты» стали входить в моду уже в период так называемой средней и новой комедии, зависимость которых от Аристофана можно предполагать a priori.

С нашей точки зрения, концепция К. де Фогель может быть отнесена к разряду «излишних конъектур» прежде всего потому, что для самого Аристофана, развивавшего традиции древней аттической комедии, мотив передачи власти женщинам в государстве, отличавшемся крайне консервативным подходом к «женскому вопросу», как нельзя более подходил для изображения картины «перевернутых» социальных отношений.

В научной литературе уже давно была замечена та особенность, что в большинстве отрывков доаристофановской комедии модификация мотива «жизни при Кроносе» связана, как правило, только с отсутствием рабского труда, в то время как «основной мотив старого мифа — исполнение свободными рабских обязанностей — отсутствует совершенно»[2].

Аристофан, пойдя гораздо дальше по пути приспособления картины «золотого века» к изменившимся вкусам афинских зрителей, «не остановился перед тем, чтобы, сохранив древний миф о земном рае в том, что касается «перевернутого» положения животных, женщин, детей, простонародья и т.д., в наиболее актуальном вопросе, в вопросе о положении рабов перевернуть самый миф вверх ногами»[3].

В «проекте» Праксагоры город Афины, в котором больше не существует ни политики, ни торговли, ни судебных тяжб, при власти женщин превращается в единый ойкос, где женщины бережливо и мудро ведут общее хозяйство (отдавая всенародно отчет), управляя рабами, возделывающими пашню, и выделывая для мужчин новую одежду (Aristoph. Eccl., 674 sqq.; 600, 651–654). В конечном счете именно мужчины, лишившиеся власти в государстве и освобожденные от всяких хозяйственных забот, в наибольшей степени пользуются всеми преимуществами «коммунистического строя», предаваясь праздности, обжорству, попойкам и свободной любви.

---

[1] *Burkert W.* Craft Versus Sect. P. 13, 187, n. 60.

[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 319, 318, 320–321. Помимо уже указанной работы Ф.Ф. Зелинского, анализ утопических отрывков Кратета, Телеклида, Ферекрата, Метагена, Никофонта см. также: *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 257–258; *Vogt J.* Ancient Slavery… P. 29–31.

[3] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 320.

Обсуждению вопросов, связанных с реформой брачных отношений, уделяется в комедии вдвое больше места, чем вопросу общности имуществ[1]. Этот момент, пожалуй, может служить определенным доводом в пользу предположения о том, что Аристофан принимал активное участие в дискуссиях о природе любви и характере отношений полов. На это прямо указывают платоновский «Пир»[2] и косвенно слова неизвестного персонажа из недошедшей до нас полностью трагедии Эврипида «Протесилай»: «Женское ложе должно быть общим» (fr. 653 Nauck). Характеризуя данный отрывок, а также другие эврипидовские фрагменты в связи с обсуждением аристофановской комедии, Ф. Солмсен подчеркивает: «Революционные теории о правах и положении женщин носились в воздухе»[3].

Вероятно, не критикуя конкретно ничьих проектов (Аристотель дает нам на этот счет вполне надежную гарантию — Pol., II, 4, 1; II, 9, 8), Аристофан внес большой творческий вклад в указанную выше дискуссию, наглядно показав, каким образом в обществе, где будет установлена полная свобода половых отношений, регламентация оказывается неизбежной «по природе». Принося выгоду только одним старикам, она приводит к тому, что «при новом порядке Эрос не прислушивается к мольбам влюбленных. Смерть и дряхлость одерживают триумф над жизнью и расцветом»[4].

Быть может, именно чтение «Женщин в народном собрании» заставило Платона в процессе создания своего первого утопического проекта более глубоко осмысливать эту сторону жизни идеальных стражей и натолкнуло его на мысль об евгенике как альтернативе буффонному финалу аристофановской комедии.

---

[1] *Strauss L.* Socrates and Aristophanes. P. 270.

[2] Plato Symp., 189e sqq.; 223c–d; см. также: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 176, прим. 21; ср.: *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 285, 291 и сл., 294–295.

[3] *Solmsen F.* Intellectual Experiments… P. 79; ср.: *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. P. 160–161; *Соболевский С.И.* Аристофан… С. 251.

[4] *Strauss L.* Socrates and Aristophanes. P. 277.

ГЛАВА IV.
Социальная утопия в эпоху кризиса полиса (IV в. до н.э.)

§ 1. Платон

Изучение платоновских утопических идей возможно в конечном счете только в контексте всей платоновской философии. Проявившаяся уже в пифагорейском учении тенденция к слиянию философии и политики получает у Платона всестороннюю разработку и доводится в его системе почти до абсолюта, приобретая при этом ярко выраженный утопический характер. Обращение мыслителя к образу государства, существующего «на небе», трансцендентного по отношению ко всем существующим полисным формам, — первый в истории европейской мысли пример философского бунта против «неразумности» современных ему общественных отношений, наложивший неизгладимый отпечаток на всю дальнейшую историю утопических идей, на тысячелетия определивший характер и методы построения идеальных моделей политического переустройства.

Последнее обстоятельство всегда служило серьезным препятствием для научной интерпретации платоновской утопии, веками обраставшей все новыми и новыми идеологическим наслоениями, субъективистский смысл которых отнюдь не меняется в зависимости от положительных, доходящих до преклонения, или же резко отрицательных ее оценок.

Особую контрастность характеристики творчества афинского философа приобрели в XX в. с появлением многочисленных социологических школ, сторонники которых объявляют научными даже самые тенденциозные толкования, составляющие ныне на Западе весьма опасную конкуренцию конкретно-историческому методу анализа платоновских диалогов. Диапазон таких толкований чрезвычайно широк. Платон предстает в них бесплодным мечтателем, идеологом архаического первобытного способа мышления, реставратором ценностей древней аристократии, революционером и реформатором-коммунистом и, наоборот, реакционером, «тоталитарным партийным политиком» — предтечей идеологии и практики фашизма[1].

[1] *Eliade M.* Cosmos and History. The Myth of Eternal Return. N. Y., 1959. P. 34–35; *Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. London, 1952. P. 169; *Tiger-*

Нельзя упускать, однако, из виду и то, что основой для таких взаимоисключающих мнений нередко является само необычайное богатство содержащихся в платоновских произведениях идей, оттенков мысли и ассоциаций, постоянно ввергающих ученых в бесконечные сомнения или же, напротив, порождающих иллюзию (правда, быстро развенчиваемую исследованиями оппонентов) о возможности нахождения окончательного решения тех или иных принципиальных вопросов. Как справедливо писал Э. Доддс, «личность Платона настолько сложна, его мысль настолько исключительно многообразна и все же (как мы знаем по его диалогам) настолько незакончена, полна колебаний, повторов, новых переделок, идей, уходящих на время под землю, чтобы вновь появиться позднее в ином обличье, линии аргументации, которые сходятся только с виду и все же никогда не образуют вполне опрятной системы. Вооружитесь прочной парой наглазников и достаточным, но не чрезмерным, количеством учености, и путем соответствующей подборки текстов вы почти всегда сможете доказать, что Платон является таким, каким вы желаете его видеть»[1].

Еще в конце 20-х годов XX века С.Я. Лурье отмечал, что литература о Платоне уже разрослась в целую библиотеку и для добросовестного ее изучения может не хватить целой научной жизни[2]. К концу же 80-х годов число таких исследований возросло настолько, что анализ даже наиболее новых публикаций, вероятно, потребует нескольких отдельных работ. Поэтому все ограничения, установленные в предисловии к данной книге, относятся к Платону в первую очередь. Предлагаемый очерк, по существу, преследует одну только цель — выявить основополагающие аспекты, придающие «платоновской утопии» определенное единство и тем самым подготовить исходные позиции для более обстоятельного исследования «Государства», «Законов» и других «утопических диалогов», которое мы надеемся осуществить в недалеком будущем.

---

stedt E.N. Interpreting Plato. Stockholm, 1977. P. 3 sqq.; *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context. Oxford, 1978. P. 137; *Annas J.* An Introduction to Plato's Republic. Oxford, 1982. P. 1; см. также: *Fite W.* The Platonic Legend. N. Y.; London, 1934; *Havelock F.A.* Preface to Plato. Cambridge, 1963; *Novotny F.* The Posthumous Life of Plato / Transl. by J. Fábryová. Prague, 1977; *Vogel C.J. de*. Rethinking Plato and Platonism. Leiden, 1986.

[1] *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 107.

[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. М.; Л., 1929 (со ссылкой на идентичное мнение М. Вебера). С. 5.

Необходимость такого предварительного анализа пока еще остается вполне ощутимой. Ведь до сих пор встречаются довольно распространенные когда-то суждения о некоей «пропасти», разделяющей взгляды молодого и старого Платона. Подобную разграничительную линию проводил, например, в начале XX века В. Лилла, утверждавший, что если платоновское «Государство» «было смоделировано на основе чистого идеала, трансцендентного по отношению к нуждам действительной жизни… и имеет чисто художественный характер», то, «размышляя над диалогами 12 книг законов, больше нельзя увидеть в Платоне великого и гениального художника, но только ученого законодателя древности», трезво исходившего из «потребностей греческого общества»[1].

Для современной научной литературы более характерной является, однако, иная точка зрения. Так, в труде А. Фестюжьера, посвященном анализу проблемы «созерцательной жизни» в платоновских диалогах, изначально подчеркивалась ошибочность взгляда на Платона периода «Законов» исключительно как на «уставшего старца», окончательно поддавшегося пессимистическим настроениям[2]. В 70-е годы XX века М. Пьерар в книге о «Законах» прямо выражал сомнения в том, что платоновская мысль претерпела в них значительную эволюцию по сравнению с периодом, когда создавалось «Государство». «Верный великим принципам, которым была посвящена вся его (Платона. — *В.Г.*) жизнь, он в своем последнем диалоге воодушевлялся тем же духом, заставлявшим его в «Горгии» осуждать различные формы политической жизни»[3]. Подобную точку зрения отстаивает и Ф. Лизи, подчеркивая в своей диссертации, что разработка концепции совершенного государства свойственна всем ступеням эволюции мировоззрения Платона, объединенным единой «сквозной» темой, а именно поиском универсальной связи

---

[1] *Lilla V.* L'Utopia della Reppublica di Platone e L'Ideale della Vita: Memoria Letta all' Accademia // Atti della Accademia Pontaniana. Vol. XXXIII. Mem. No. 5. Ser. 2. Napoli, 1903. P. 3, 7; ср.: *Kafka G.* Sokrates, Platon und der sokratische Kreis. München, 1921. S. 114.

[2] *Festugière A.J.* Contemplation en vie contemplative selon Platon. Paris, 1936. P. 400–401.

[3] *Piérart M.* Platon et la Cité grecque: Théorie et realité dans la Constitution de «Lois». Bruxelles, 1974. P. VII; ср.: *Oncken W.* Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Bd. 1. Leipzig, 1870. S. 202 ff.; *Ritter C.* Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Bd. 1. München, 1910. S. 279; *Ollier F.* Le mirage spartiate. Paris, 1933. P. 252; *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967. P. 110, 112–114; *Волгин В.П.* Очерки истории социалистических идей (с древности до конца XVIII в.). М., 1975. С. 35, 52, 63.

между справедливостью и человеческой природой[1]. Такой взгляд можно считать исходным пунктом для оценки всей платоновской политической теории.

Однако следует отметить, что этот взгляд пытался обосновать уже Аристотель, знавший, как справедливо заметил Г. Чернис, «Платона лучше, чем, возможно, знаем его мы, читая его диалоги»[2]. Так, исходя во II книге «Политики» из того факта, что в платоновских «Законах» мало что говорится о государственном устройстве, а больше о конкретных деталях законодательства, Стагирит истолковывает это в смысле намерения Платона постепенно приблизить свой последний проект к прежнему идеалу, сделав его, таким образом, более приемлемым (κοινοτέραν) для всех государств (Arist. Pol., II, 3, 2)[3]. Свою мысль Аристотель подкрепляет указанием на единство образа жизни и воспитания в обоих платоновских идеальных проектах — неучастие в производительном труде, учреждение сисситий для мужчин и женщин, небольшая численность гражданского коллектива. Вероятно, отождествление Стагиритом Афинянина — персонажа, от лица которого ведется основное повествование в «Законах», с Сократом также было связано с намерением подчеркнуть единство принципиальных идей данного диалога с идеями, развиваемыми в «Государстве» (Ibid., II, 3, 3; II, 3, 8; ср.: II, 4, 2)[4]. Но, возможно, еще более примечательной в этом плане выглядит, как мы увидим далее, неизменная «установка на спор» с принципами «Государства» в VII книге «Политики», где Аристотель выдвигает программу идеального полиса, в большинстве своих конкретных черт напоминающую платоновскую Магнезию.

Так или иначе, удивительная приверженность Платона идеалу основанного на справедливости государства, постоянное обращение мыслителя на всех этапах его жизненного пути к проблеме воспитания совершенных граждан и особенно — к теме идеального

---

[1] *Lisi F.L.* Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes: Diss. Königstein / Ts., 1985. S. 26, 33; ср.: *Entz G.* Pessimismus und Weltflucht bei Platon. Tübingen, 1911. S. 177 ff.

[2] *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore, 1935. P. IX sqq.; ср.: *Findlay J.N.* Plato. The Written and Unwritten Doctrines. London, 1974.

[3] См. также: *Зайцев А.И.* Аристотель об отношении «Законов» Платона к его «Государству» (Pol., II, 1265a, 3–4) // Античное общество / Под ред. Т.З. Блаватской, М.Л. Гаспарова и др. М., 1967. С. 278–281; ср.: *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 252.

[4] Ср.: Newman W.L. (ed.) The Politics of Aristotle. Vol. 2. Oxford, 1887. P. 267; *Strauss L.* The Argument and the Action of Plato's Laws. Chicago; London, 1975. P. 2; *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. М.; Л., 1965. С. 342, прим. 10.

правителя все же нуждаются в объяснении. Они могут быть поняты прежде всего в контексте кризисной ситуации, сложившейся в греческом мире вообще, и в Афинах в частности. Далее «для того чтобы понять что-либо в мысли Платона, несомненно, необходимо что-либо знать из спекуляций других мыслителей, которые ему предшествовали или были его современниками»[1].

Поскольку в предыдущих главах была предпринята попытка показать основные этапы формирования доплатоновской утопической традиции, остановимся теперь кратко на общественно-политической ситуации, определявшей перипетии теоретической и практической деятельности как самого Платона, так и его наиболее знаменитых современников.

Детские годы и юность Платона приходятся на период Пелопоннесской войны, до основания потрясшей афинский демократический строй и вызвавшей ряд государственных переворотов, от последствий которых экономический и культурный центр Эллады уже никогда не смог по-настоящему оправиться. Массовое разорение беднейших слоев свободного населения, рост социального неравенства, крайняя ожесточенность борьбы за власть группировок олигархов и демократов (при полной неразборчивости в средствах), с одной стороны, быстро расшатывали традиционную приверженность полисным законам, способствовали росту политической индифферентности, а с другой — поощряли «инициативу отдельных честолюбцев, которые, опираясь на партии личных друзей и наемников, домогаются единоличной власти, содействуя, таким образом, возрождению тирании»[2].

Два события во многом определили не только отношение Платона к афинской демократии, но и общую направленность политической мысли и деятельности философа. Это установление «тирании тридцати» в 404 г. и последовавшая вскоре после ее падения казнь его учителя Сократа (399 г.). Отметим, что семья Платона не принадлежала к числу замкнутых аристократических группировок, чуждавшихся какого бы то ни было участия в государственных делах[3]. В своем автобиографическом VII письме, которое подавляю-

[1] *Field G.C.* Plato and His Contemporaries: A Study in Forth-Century Life and Thought. 3rd ed. London, 1967. P. 77.

[2] *Фролов Э.Д.* Ксенофонт и его «Киропедия» // Ксенофонт. «Киропедия» / Отв. ред. С.Л. Утченко. М., 1976. С. 255; см. также: *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. Ч. I. В полосе смут. Л., 1984.

[3] Об этом см.: *Barker E.* Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. London, 1951. P. 109; ср.: *Annas J.* An Introduction… P. 6. Более подробный анализ пла-

щее большинство исследователей считает подлинным и относит к 354/353 гг.[1], философ совершенно определенно говорит о намерении в молодости, став самостоятельным, тотчас же попробовать свои силы на общественном поприще (Plato Epist., VII, 324b–c). Это стремление как раз совпало с переворотом 404 г., одним из наиболее активных руководителей которого был двоюродный дядя Платона Критий, пытавшийся вместе с другими аристократами, принявшими участие в свержении демократического строя, привлечь еще неопытного юношу на свою сторону (Ibid., VII, 324d). Вероятно, именно пример Сократа, решительно отказавшегося разделить ответственность за политические преступления, творимые «тридцатью тиранами», помог Платону окончательно избавиться от каких-либо иллюзий в отношении способности афинской аристократической элиты упорядочить государство, отвратив его «от несправедливой жизни к справедливому образу действий» (Ibid.). Проводимая Критием и его друзьями политика заставила вскоре мечтать о прежнем режиме, как об утраченном «золотом веке» (Ibid.).

Но и вновь пришедшие к власти демократы привлекли Сократа к суду и казнили его, еще более укрепив у Платона уверенность в том, что «государство … уже не управлялось в соответствии с отеческими обычаями и нравами», а «писаные законы и обычаи стали портиться и ослабевать» (Ibid., VII, 325d). Приведенные строки платоновского письма обнаруживают ясное понимание мыслителем того трагического обстоятельства, что «Сократ, которого не побеспокоили бы в счастливые и безмятежные дни перикловской демократии, пал жертвой слабости и страхов восстановленной де-

тоновской биографии см.: *Grote G.* Plato and Other Companions of Socrates. Vol. 1–3. London, 1865; *Chaignet A.E.* La vie et les écrits de Platon. Paris, 1871; *Richter A*. Wahrheit und Dichtung in Platon‘s Leben. Hamburg, 1886; *Ritter C.* Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Bd. 1–2. München, 1910–1923; *Wilamowitz-Moellendorf U. von*. Platon. 2 Aufl. Bd. 1–2. Berlin, 1920; *Dies A.* Autour de Platon: Essai de critique et d’histoire. T. 1–2. Paris, 1927; *Taylor A.E.* Plato The Man and His Work. 2nd ed. London, 1927; *Stefanini L.* Platone. T. 1–2. Padova, 1932–1935; *Turolla E.* Vita di Platone. Milano, 1939; *Popper K.R.* The Open Society… Vol. 1. P. 18 sqq.; *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Cambridge, 1975.

[1] *Morrow G.R.* Studies in the Platonic Epistles / With Transl. and Notes. Urbana, 1935. P. 47–52, 80–105; см. также: *Bertheau J.* De Platonis Epistula Septima. Halis, 1907; *Novotny F.* Platonis Epistulae. Commentariis Illustratae. Brno, 1930; ср., однако: *Edelstein L.* Plato’s Seventh Letter. Leiden, 1966; *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 117 sqq.; *Vlastos G.* ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΡΟΛΙΤΙΚΗ // ISONOMIA. Studien zur Gleicheitsvorstellung im griechischen Denken / Hrsg. von J. Mau und E. Günter. Berlin, 1964. S. 33–35.

мократии в годы, последовавшие за окончанием Пелопоннесской войны»[1].

Постигшие Платона в юности разочарования не заставили его, однако, вообще забыть о политике. Не переставая размышлять над тем, каким образом изменить государственное устройство в условиях, когда положение дел во всех греческих полисах стало «почти неизлечимым», философ возлагает отныне надежду только на «истинную философию», твердо уверовав в то, что «человеческий род не избавится от бед до тех пор, пока государственные должности не займет племя людей, особенно глубоко и истинно приверженных мудрости или же пока ныне властвующие в государствах не станут действительно стремиться к мудрости по какому-то божественному повелению судьбы» (Ibid., VII, 325e–326b; ср.: Resp., V., 473d).

В этой сформулированной Платоном программе наряду с развитием основных сократовских положений уже намечается и весьма существенный отход от позиции учителя, воздерживавшегося от «практической политики», не стремившегося, как известно, к радикальной трансформации государственного строя и придерживавшегося принципа неукоснительного выполнения установленных афинскими законами гражданских обязанностей (Plato Apol., 31c–d; 36b–c; Resp., VI, 496)[2]. Можно, разумеется, признать справедливым остроумное замечание Л. Штрауса о том, что «все платоновские диалоги являются «апологиями» Сократа»[3]. Но все же не следует закрывать глаза и на принципиальные различия как в жизненной ориентации, так и в самом характере общественной деятельности учителя и ученика, закономерно породившие такое зловещее для сократовского образа жизни и мыслей «исключение», каким является, например, проект «Законов»[4].

---

[1] *Barker E.* Greek Political Theory. P. 94; ср.: *Зайцев А.И.* Перикл и его преемники // Политические деятели античности, средневековья и нового времени / Под ред. В.Г. Ревуненкова, Г.Л. Курбатова, Э.Д. Фролова и др. Л., 1983. С. 27. О процессе Сократа подробнее см.: *Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1988. Гл. IV; *Нерсесянц В.С.* Сократ. 2-е изд. М., 1984. С. 99–113; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. Ч. II, Гл. 2.

[2] Об этом см.: *Нерсесянц В.С.* Политические учения древней Греции. М., 1979. С. 121; *Нерсесянц В.С.* Сократ. С. 71; ср.: *Новгородцев П.И.* Сократ и Платон. М., 1901. С. 17–18; см. также: *Кессиди Ф.Х.* Сократ. С. 29, 40, 181 и сл.; *Blum A.F.* Socrates: The Original and Its Images. London, 1978; *Allen R.E.* Socrates and Legal Obligation. Minneapolis, 1980 (passim); *Barker E.* Greek Political Theory. P. 92–93; *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. Paris, 1958. P. 149; *Rankin H.D.* Sophists, Socratics and Cynics. London, 1983. P. 147–160.

[3] *Strauss L.* Studies in Platonic Political Philosophy. Chicago; London, 1983. P. 38.

[4] Об этом см.: *Sinclair T.A.* A History of Greek Political Thought. London, 1951. P. 81–88; *Gill Chr.* Plato and the Education of Character // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1985. Bd. 67. H. 1. P. 5–6.

Подобные различия с полным основанием можно отнести и к другому члену сократовского кружка — афинскому аристократу Ксенофонту, принявшему в 401 г. участие в авантюре Кира Младшего, стремившегося добыть себе право на персидский трон (Xen. Anab., III, 1, 5–8)[1].

Иная оценка учениками Сократа значения политической практики не может, конечно, служить основанием для вывода об отсутствии у Платона и Ксенофонта намерения воссоздать в своих сочинениях подлинный облик учителя, а также об их стремлении исключительно к разработке литературно-исторической фикции[2]. И платоновские диалоги, и «Воспоминания» Ксенофонта демонстрируют тенденцию развивать многие исходные сократовские политические идеи, предварительно воспроизводя их в той или иной степени приближения к оригиналу.

Разделяя в целом выдвинутый софистами принцип истинного, основанного на разуме, знания, а также установленный ими «культ профессионализма» в политике[3], Сократ, однако, резко выступал против релятивистской трактовки закона как этически нейтральной категории. Сократовская позиция в этом вопросе отчетливо проявляется в последовательном отстаивании принципа тождества законности и справедливости (Xen. Mem., IV, 4, 18). Философское содержание данного принципа заключалось не столько в признании справедливыми существующих в современных полисах установлений, сколько в поиске абсолютного морального критерия, которому должны отвечать как политическая система в целом, так и отдельные ее элементы.

Когда «в «Государстве» Платон представляет нам своего учителя, как человека, посвятившего всю свою жизнь исследованию вопроса о справедливости»[4], он действительно выделяет основную черту сократовского мировоззрения. Сократ был абсолютно убежден, что «справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши» (Ibid., III, 9, 5).

---

[1] *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975. P 56; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 113–114.

[2] Эту позицию отстаивает, например: Э. Дюпреель (*Dupréel E.* La légende socratique et les sourses de Platon. Bruxelles, 1922. P. 398).

[3] *Barker E.* Greek Political Theory. P. 88, 91; *Sinclair T.A.* A History… P. 87; см. также: *Duemmler F.* Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre. Basel, 1891. S. 6; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 83 и сл.

[4] *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 126.

Платон полностью воспринял сократовское понимание справедливости, добродетели и знания как абсолютных истин, сопричастных божественной природе мира и высшему божественному разуму, по сравнению с которым человеческий разум является по существу ничем (Ibid., I, 1, 19; I, 3, 4; I, 4, 8; IV, 3, 13)[1]. Подобно учителю, он отвергал также софистическое противопоставление природы и закона. «Каждое живое существо имеет собственную природу, — отмечает Т. Синклер, резюмируя сократовское решение данного вопроса, — люди отличаются от любых других существ во многих аспектах, но имеется нечто их объединяющее, то, что делает их людьми, а не собаками или слонами. Человек существует не только κατά φύσιν, как говорили другие, но κατά τήν ἑαυτοῦ φύσιν — в соответствии со своей собственной природой… Сократ верил, что поступать справедливо, соответствует природе человека, поскольку тот сознает, что является справедливым. Но ведь если мы имеем законы, человеческие законы, составленные таким образом, чтобы они воплощали τό δίκαιον, тогда νόμος больше не будет казаться неестественным ограничителем человеческого поведения, но чем-то определенно соответствующим природе»[2].

Выделяя исключительную роль разума и знания, как единственно способных дать надежный ориентир во всех человеческих делах, и в первую очередь в сфере политики, Сократ был решительным противником, например, Протагора, считавшего любого рядового афинянина способным правильно судить о государственных делах в силу своей причастности «к справедливости и прочим гражданским добродетелям» (Plato Prot., 322d; ср.: 319d, 330b sqq.)[3]. Величайшее, или «царское», искусство государственного управления Сократ считал доступным лишь немногим, обладающим истинным знанием, сравнивая таких людей с пастухами, заботливо пекущимися о своем стаде (Xen. Mem., IV, 2, 11; I, 2, 32; III, 2). «Мудрым пастырям» противопоставляются афинские правители, некомпетентность которых сравнима лишь с глупостью народного собра-

[1] Подробнее см.: *Sinclair T.A.* A History… P. 127; *Нерсесянц В.С.* Сократ. С. 19 и сл.; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 93 и сл.

[2] *Sinclair T.A.* A History… P. 90; P. 127, 152; см. также: *Koester H.* NOMOΣ ΦΥΣΕΩΣ. The Concept of Natural Law in Greek Thought // Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough / Ed. by J. Neusner. Leiden, 1968. P. 526; *Grant R.M.* Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952. P. 5–6; *Strauss L.* Studies… P. 138; *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 275–276.

[3] См. также: *Roslyn W.* Socrates and Protagoras on Justice and Holiness // Phoenix 1985. Vol. XXXIX: 4. P. 335–341; *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 3. P. 137.

ния, состоящего из башмачников, валяльщиков, кузнецов, матросов, купцов, рыночных торговцев и т.п. людей (Ibid., III, 7, 5–6; III, 5, 21; 12, 9; Plato Crito, 48a).

Такая сугубо элитарная позиция имела ярко выраженную антидемократическую направленность, что давало афинским политиканам типа Анита и Ликона вполне удобный и обоснованный предлог возложить на престарелого философа моральную ответственность за деяния, совершенные Алкивиадом и Критием[1]. И действительно, в сократовском учении, словно в едином потоке, слились идеи, занимавшие воображение молодых отпрысков знатных афинских родов. Им, например, безусловно, импонировала позиция интеллектуального аристократизма, открывавшая полный простор критике любой «порочной» формы правления, сочетавшаяся у Сократа с идеализацией «установлений предков» и тесно связанной с ней высокой оценкой спартанских институтов и системы воспитания (Xen. Mem., III, 5, 13–14; Plato Crito, 52e). Простой, почти «кинический» образ жизни, который вел философ, его пренебрежение земными благами и материальным благополучием стали примером практического воплощения идеала философского образа жизни, противопоставляемого стремлению к наживе, свойственному как основной массе демоса, так и платным учителям мудрости-софистам (Xen. Mem., 17, 2; Plato Apol., 29d–30c; 31b–c; 36b; Soph., 223a–226; Resp., I, 338b; IX, 591d–592a).

Exemplum Socratis оказал немалое влияние на образ философа-царя в «Государстве». По весьма точному определению К. фон Фрица, Платон «верил, что возможно создать государство с устройством, при котором такие люди, как Сократ, не только бы не подвергались опасности быть судимыми, но сами действовали бы как правители государства»[2]. Сократовская трактовка образа «пастыря и стада» не случайно стала одним из отправных пунктов для развития сюжета платоновского «Государства» и «Киропедии» Ксенофонта (Plato Resp., I, 342c–344c; 345b–e; Xen. Cyr., I, 1, 2).

Вместе с тем, как уже отмечалось, одним влиянием Сократа невозможно объяснить все перипетии жизненного пути Платона и повороты его политической теории. Замысел «Государства», возникнув, очевидно, уже в 90-е годы IV в., разрабатывался лишь после создания Академии (начало 80-х годов) под большим влиянием практического опыта, приобретенного и самим ее главой в период

[1] Об этом см.: *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 86–92, 114–115, 119.

[2] *Fritz K. von*. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin, 1968. S. 14; ср.: *Brun J.* Platon et l'Academie. Paris, 1960. P. 22.

первого путешествия на Сицилию (а, возможно, и в Египет — DL., III, 6), и ее многочисленными учениками, развернувшими активную деятельность далеко за пределами Афин[1].

О том, что Академия была школой для государственных деятелей и приобрела заслуженную политическую репутацию, свидетельствуют упоминания в античной литературе о законодательной деятельности ее членов в различных областях Греции, например, Аристонима в Аркадии, Менедема в Пирре, Формиона в Элиде (Plut. Adv. Col., 32). Ученики Платона играли видную роль и в афинской политической жизни (Хабрий, Фокион, Ликург и, может быть, Демосфен)[2]. Самому Платону неоднократно предлагали принять участие в основании различных колоний в качестве законодателя (Ael., V.H., II, 42; XII, 30; DL., III, 23; Plato Epist., XI, 358d–359c).

До нас дошли также свидетельства о послании, направленном философом уже в преклонном возрасте правителю Атарнея Гермию с целью побудить тирана воспользоваться советами его учеников Эраста и Кориска[3]. Однако наибольший интерес как у античных авторов, так и у современных исследователей вызывали неоднократные попытки Платона оказать воздействие на политику сиракузских тиранов — Дионисия Старшего и его сына Дионисия Младшего, поскольку именно с Сицилией оказались связанными наиболее прочные и долговременные надежды мыслителя на воплощение планов создания совершенного полиса. Так, Сиракузы Платон посетил трижды — в 389–387, 366 и 361–360 гг. Известно, что практические результаты «экспериментов» с сицилийскими правителями оказались ничтожными. Тем не менее именно под их влиянием создавались основные философско-политические диалоги Платона, помимо «Государства», — «Тимей», «Критий», «Политик» и, наконец, «Законы».

Ни в одном из указанных диалогов тирания не характеризуется в положительном смысле. Наоборот, как форма правления она называется «как нельзя более рабской», «крайним заболеванием государства», т.е. представлена как полная противоположность

---

[1] По мнению большинства исследователей, «Государство» было закончено в середине — конце 70-х годов IV в. (см., напр.: *Ritter C.* Platon. Bd. 1. S. 203 ff.; *Wilamowitz-Moellendorf U. von*. Platon. Bd. 1. S. 324; *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 1–2; *Jermann Chr.* Philosophie und Politik: Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1986. S. 179 ff., 184 ff.; ср., однако: *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 236 sqq.).

[2] *Ferguson J.* Utopias… P. 62.

[3] Подробнее см.: *Fritz K. von*. Platon in Sizilien… S. 7; *Ferguson J.* Utopias… P. 62–63.

идеальному полису (Plato Resp., IX, 577c; VIII, 544c–d), а «тиранический человек» — как образец безрассудства и жестокости, самим своим существованием отрицающий понятие «справедливость» (Ibid., VIII, 544a–d; 565–569e; IX, 572d–576b; 579c–580a; ср.: Legg., II, 661e–662a; IX, 859a)[1]. «Избегая закона и разума» и предаваясь «рабским удовольствиям», тиран, согласно платоновским подсчетам, живет в 729 раз тягостнее царя (Resp., IX, 587b–588a).

Каким же образом совместить столь откровенное неприятие тиранического режима с поездками на Сицилию к Дионисиям? В известном смысле ключом к ответу на данный вопрос может служить рассуждение в IV книге «Законов» о наиболее эффективных путях реализации идеального проекта. Это рассуждение является особенно ценным, поскольку было написано Платоном в период, когда, подводя итоги своей политической карьеры и лично не желая принимать больше участие в государственных делах (Legg., IV, 712a), он мог вполне безоговорочно выразить свое жизненное кредо.

Размышляя о том, какой государственный строй является наиболее подходящим для последующего его преобразования, Афинянин говорит: «Дайте мне государство с тираническим строем. Пусть тиран будет молод, памятлив, способен к учению, мужествен и от природы великодушен» (Ibid., 709e–710a). Если вдобавок тиран окажется и рассудителен, государство скорее всего получит «такое устройство, при котором оно станет самым счастливым» (710b).

Об откровенно практической направленности мысли Платона свидетельствуют и дальнейшие слова Афинянина. Так, в ответ на восклицание удивленного до крайности собеседника — Клиния: «Оказывается, ты утверждаешь, что наилучшее государство может возникнуть из тирании…», он прямо заявляет: «На первое место я ставлю возникновение государства из тирании, на второе — из царской власти, на третье — из какого-либо вида демократии, на четвертое — из олигархии. В самом деле, из нее труднее всего возникнуть совершенному государству, ибо при ней больше всего властителей… А поскольку, чем меньшее число лиц стоит у власти, тем она крепче, как, например, при тирании, то именно в этом случае всего быстрее и легче совершается переход… Если тиран захочет изменить нравы государства, ему не потребуется особых усилий и слишком долгого времени. Хочет ли он приучить своих граждан к добродетельным обычаям или, наоборот, к порочным, ему стоит только самому вступить на избранный им путь. Собственное его

[1] См. также: *Sinclair T.A.* A History… P. 161, 165.

поведение будет служить предписанием, так как одни поступки будут вызывать с его стороны похвалу и почет, другие — порицание; ослушника же он будет покрывать бесчестием за всякий его поступок» (Ibid., IV, 710d–711c, пер. А.Н. Егунова; ср.: Resp., VI, 502a–b).

Является ли данное заключение пессимистическим итогом, вызванным окончательным разочарованием в человеческой природе, или же, наоборот, речь идет об оптимистической надежде «повернуть колесо фортуны», сказать трудно, поскольку невозможно точно установить, в какой период своей жизни Платон пришел к такому убеждению. В представленной в VIII книге «Государства» схеме деградации государственных форм от идеальной к тимократии (Спарта и Крит), олигархии, демократии и, наконец, тирании философ ни единым словом не обмолвился о намерении «замкнуть круг» и вновь начать движение по восходящей линии, например, от тирании к монархии. В VIII письме Платон, обращаясь к родственникам и друзьям Диона (родственника и одного из влиятельнейших соратников Дионисия Старшего, с которым философа связывала многолетняя дружба, продолжавшаяся вплоть до трагической гибели Диона в 354 г.), называет рекомендацию переменить тиранию на царскую власть и всячески избегать даже самого имени тирана и тиранического образа действий «своим давнишним советом» (παλαιάν ἐμήν ξυμβουλήν — Plato Epist., VIII, 354a–b). Неизвестно, однако, какое именно «давнее время» имеется здесь в виду.

В «Политике» «царское искусство» представлено в явно идеализированном виде и рассматривается как отличное от всех видов человеческой деятельности искусство государственного управления, сравнимое только с искусством врача и кормчего (289c–d, 293a–b). Но в «Государстве» мы имеем несколько иную картину: монархия как форма правления не включается в круговорот государственных устройств, однако она постоянно оттеняет идеал совершенной аристократии. Противопоставляя этому идеалу четыре «извращенных» вида государственного устройства, Платон рассматривает монархию в качестве специфической разновидности аристократического строя, возникающую тогда, когда среди правителей выделяется какой-нибудь один, обладающий исключительными достоинствами, которому остальные вручают бразды правления. Подобно тому, как идеальное государство составляет «квинтэссенцию» эллинского духа, «царственный человек» является квинтэссенцией аристократизма (Plato Resp., IV, 445d–e; V, 470e–471e; IX, 580b, 587b–e; ср.: VIII, 544d; Legg., Ill, 681c–d; Arist. Pol., IV, 5, 10; III, 10, 7). Можно в целом считать, что собственно монархический элемент приоб-

ретает вполне самостоятельный статус в платоновском творчестве только в 60–50-е годы, т.е. начиная с «Политика».

И все же выдвижение в «Законах» тирана на первое место перед фигурой царя показывает, что речь в данном случае идет не о ставшей традиционной в политической публицистике IV в. концепции «идеального монарха». Разработке этой темы уделяли большое внимание наиболее выдающиеся теоретики консервативного направления. Так, например, в 50-е годы, когда создавались «Законы», уже были написаны речи Исократа, обращенные к кипрским правителям Эвагору и Никоклу, а также появились такие сочинения Ксенофонта, как «Агесилай», «Гиерон» и «Киропедия».

До нас дошли лишь слабые отголоски литературной полемики (усиленные позднеантичной традицией) по вопросу о том, какая «модель» идеального правителя является наилучшей. Начало этой полемики, вероятно, было положено в «Бусирисе» Исократа (между 388 и 385 гг.). Образ египетского государственного устройства, обрисованный в этой речи, действительно имеет немало удивительных совпадений с проектом платоновского «Государства». Сходство касается прежде всего принципиальных черт, а именно: трехчастной иерархической социальной структуры, аргументов в пользу разделения труда, регулирования жизни воинов и воспитания будущих правителей, а также замечаний об искусстве (Isocr., XI, 15–23, 38–40; ср.: Plato Resp., II, 372c– III, 392c).

Согласно Исократу, легендарный царь и законодатель Бусирис, создавая египетское государство (образец, которому якобы подражал Пифагор), вдохновлялся, как и платоновские «совершенные стражи», философскими принципами, основанными на знании «природы вещей» (XI, 22; см. также: 24–28, 35).

Учитывая диаметрально противоположную трактовку Исократом и Платоном самого понятия «философия», а также принципиальные расхождения по вопросу о роли и природе законодательной деятельности (см., напр.: Isocr., XV, 184, 270–271; 79–83), можно было бы предположить, что одной из целей «Бусириса» было стремление развенчать Платона как оригинального мыслителя, изобразить его простым имитатором египетского устройства, примыкающим к пифагорейцам. Трудность, однако, состоит не только в завуалированности традиции о соперничестве Академии со школой Исократа[1]. Сами по себе опорные пункты, дающие возмож-

[1] Подробнее см.: *Россиус А.А.* Полемика Исократа с Академией Платона // Вестник древней истории. 1987. № 2. С. 93–102; ср.: *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Platon. Bd. 1. S. 243–244; Bd. 2. S. 116; *Barker E.* Greek Political Theory. P. 101 sqq.;

ность постулировать существование так называемого «Протогосударства», по традиции созданного Платоном во второй половине 90-х годов IV в., являются все же довольно шаткими[1].

По свидетельству Авла Геллия (род. около 130 г. н.э.), Ксенофонт, прочитав обнародованные раньше других две книги «Государства» (lectis ex eo <opere> duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant), сочинил «Киропедию», стремясь противопоставить собственную концепцию воспитания идеального правителя платоновским философам-стражам. Это, в свою очередь, вызвало ответную реакцию Платона, отозвавшегося, как известно, о воспитании и политических способностях Кира Старшего сугубо отрицательно (Aul. Gell., N.A., XIV, 3; ср.: Plato Legg., III, 694b–c)[2].

Нельзя, однако, утверждать достаточно определенно, о каких именно двух книгах здесь идет речь и в какой период Ксенофонт (сочинявший «Киропедию» на рубеже 60–50-х годов[3]) ознакомился с ними. Наряду с указаниями на принципиальные разногласия Платона и Ксенофонта в политико-теоретической области, имеется довольно много свидетельств о совпадении их взглядов. Например, «можно уловить много общего в обрисовке обычной тирании, в характеристике поведения и судьбы тиранов у Платона в его «Государстве» и у Ксенофонта в первой части «Гиерона». Скорее всего это объясняется общими идеологическими основаниями — аристократизмом писателей, взглядами, усвоенными ими от общего учителя — Сократа»[4].

Вероятно, не случайно в позднеантичный период возникла традиция о поездке Ксенофонта в Сиракузы (Ath., X, 427 sqq.), поро-

---

Edelstein L. The Idea of Progress… P. 79, 98–99; *Froidefond Chr*. Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. Paris, 1971. P. 240 sqq.; *Schroder H.P.* Questiones Isocrateas Duas. Trajecti ad Rhenum, 1859. P. 1 sqq., 34 sqq., 109–111; *Pluntke E*. Plato's Urtheil über Isokrates: Diss. T. 1. Jena, 1871.

[1] Подробнее см.: *Ritter C.* Platon. Bd. 1. S. 204; *Pohlenz M.* Aus Platos Werdezeit. Berlin, 1913. S. 211 ff., 215–222; *Froidefond Chr*. Le mirage égyptien… P. 242; *Thesleff H.* Studies… P. 236; ср.: *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 174.

[2] Подробнее см.: *Ritter C.* Platon. Bd. 1. S. 205 ff.; ср.: Platonis Opera Graece. Rec. et Adnot. Critica Instruxit C.E. Chr. Schneider. Praefatio. Vol. 1. Lipsiae, 1830. P. XIII–XIV; *Weil R.L'* "Archeologie" de Platon. Paris, 1959. P. 123 sqq.

[3] *Фролов Э.Д.* Ксенофонт и его «Киропедия». С. 256; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 148; см. также: Luccioni J. Les idées politiques et sociales de Xénophon. Gap, 1947.

[4] *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 151; см. также: *Walbank F.W.* Monarchies and Monarchic Ideas // The Cambridge Ancient History. Cambridge e.a., 1984. P. 75; *Dupéel E.* La légende socratique… P. 338; *Solmsen F.* Intellectual Experiments of the Greek Enlightment. Princeton, 1975. P. 81–82.

дившая в наши дни маловероятные, впрочем, гипотезы, о том, будто «Гиерон» предназначался Диону и даже Дионисию Младшему[1].

При всех возможных разногласиях следует сразу подчеркнуть общее концептуальное единство подхода политических теоретиков второй половины IV в. к разработке темы совершенного монарха. И Платон, и Ксенофонт, и Исократ, и, наконец, Антисфен, также сочинивший несколько книг о Кире (DL., VI, 16–18; Ath., V, 220c[2]), так или иначе в своих произведениях направляли усилия созданных их воображением идеальных правителей на спасение и реорганизацию находящейся в состоянии кризиса полисной общины, переходя в дальнейшем от слов к делу, т.е. стремились заинтересовать своими планами правителей реальных. Наибольшее «разнообразие» в этом отношении было проявлено Исократом, в разное время обращавшимся к Эвагору и его сыну Никоклу, а также к Ясону Ферскому, к Дионисию Старшему, а в последний период его жизни — и к Филиппу Македонскому[3].

Для реставраторских программ указанного периода чрезвычайно характерным является соединение (нередко в рамках одного и того же произведения) концепции совершенного правителя с идеализацией «конституции предков», особенно древних Афин, Спарты, с одной стороны, и с популярной доктриной панэллинизма — с другой. Такое сочетание «исторической мифологии» со стремлением заглянуть в будущее и увидеть племя эллинов вновь возродившимся под эгидой могущественного воителя отчетливо проступает в «Киропедии», во многом предвосхитившей политическую практику эллинистической эпохи и ставшей предшественницей утопических романов нового времени[4].

Прославляя на рубеже 70–60-х годов IV в. монархию, Исократ выделяет в ней то же качество, которое в середине 50-х годов в «Ареопагитике» он будет приписывать «отеческому управлению» (διοίκησις πατρία) в древних Афинах, а именно: заботу о неукосни-

---

[1] *Delebecque E.* Essai sur la vie de Xénophon. P. 414 sqq.; *Ferguson J.* Utopias… P. 57; см. также: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta in Classical Antiquity. Vol. 1. Stockholm, 1965. P. 472, n. 635.

[2] Подробнее см.: *Field G.* C. Plato… P. 160 sqq.; *Ferguson J.* Utopias… P. 51 sqq.

[3] Подробнее см.: *Barker E.* Greek Political Theory. P. 104 sqq.; *Фролов Э.Д.* Панэллинизм в политике IV в. до н.э. // Античная Греция: В 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Е.С. Голубцова. М., 1983. С. 167–170.

[4] Подробный анализ утопических элементов в «Киропедии» см.: *Фролов Э.Д.* Ксенофонт и его «Киропедия». С. 257–267; *Фролов Э.Д.* Панэллинизм… С. 172–174; Фролов Э.Д. Огни Диоскуров. С. 155–167; см. также: *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 436; *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 177–179.

тельном соблюдении пропорционального, или «геометрического», равенства, предоставляющего привилегии и почет в соответствии с достоинством и не дающего равных прав «порядочным» и «дурным» гражданам (Isocr., III, 14–15; см. также: 16–26; VII, 21 sqq., 58).

Речь, таким образом, идет не столько о форме правления, сколько о стремлении афинского ритора внушить своим современникам мысль о том, что осуществленный в далеком прошлом аристократический идеал может быть вновь возрожден только при поддержке «сильной личности», вокруг которой объединятся греческие государства, вдохновляемые программой сохранения традиционных полисных ценностей[1].

«Геометрическое равенство» лежит и в основе обоих платоновских проектов (Plato Resp., VIII, 558c; Legg., VI, 757c), и ксенофонтовской «Киропедии» (см., напр.: VII 5, 36). Но, будучи существеннейшей стороной политической программы аристократической элиты, составляя основу ее мироощущения, данный принцип вполне мог в зависимости от субъективных пристрастий того или иного идеолога развиваться как в утопическом, так и в «прагматическом» направлениях. В силу обстоятельств жизненного опыта, а также в немалой степени и внутренних психологических побуждений «утопический элемент» в «Государстве» и «Законах» получает абсолютное господство. Философы-цари в первом проекте и законодатели в Эвномополисе плохо вписываются в модель идеального монарха, созданную Ксенофонтом и Исократом. Если в «Киропедии» отец Кира — Камбис рекомендует сыну дать на спартанский манер клятву родной общине оберегать законы персов (VIII, 5, 22–27), а Филипп, с точки зрения Исократа, должен быть удовлетворен славой благодетеля эллинов, управляя ими «как царь, а не как тиран» (V, 154)[2], Платона, как уже отмечалось, в идеальном плане могла удовлетворить только неограниченная возможность распоряжаться жизнями и судьбами людей, находящаяся в руках именно тирана.

Такая своеобразная абстрактно-философская трактовка тирании, неотделимая от «позиции идеального законодателя», с которым Платон себя, конечно, отождествлял, не противопоставлялась, однако, принципам полисной организации и не заставляла его отворачиваться от актуальных дискуссий о будущем греческих полисов. В «Государстве» можно найти места, явно свидетельству-

[1] Суммарную характеристику политического идеала Исократа см.: *Sinclair T.A.* A History… P. 137–139; см. также: P. 117, 118, 136, n. 2; 138, n. 1; *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 178–181, 185–187.

[2] Подробнее см.: *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров. С. 162 и сл., 188–189.

ющие о пристальном внимании мыслителя к панэллинским идеям (см., напр.: Resp., V, 470b–c), но «панэллинизм» Платона был всегда направлен лишь в сторону греческого Запада. Программа завоевательного похода на Восток, выдвинутая Исократом еще в 380 г. в «Панегирике» и окончательно сформулированная в его «Филиппе» (середина 40-х годов), не нашла отражения в платоновских диалогах. Не вызывает, однако, никаких сомнений, что проблема колонизации «варварских краев» была предметом постоянного внимания Платона и, безусловно, связывалась им с надеждой на осуществление собственных планов общественного переустройства (Resp., VI, 499c–d). Возможно, первое путешествие на Сицилию и появление при дворе Дионисия Старшего было вызвано полученными Платоном известиями об активной колонизационной деятельности сиракузского тирана на самом острове и в районе Адриатики[1]. Но еще прежде, чем отправиться в путь, философ пришел к выводу, «что возникновение наилучшего государства произойдет лишь тогда, когда явится истинный по природе законодатель и когда мощь его будет действовать сообща с самыми сильными в государстве лицами» (Legg., IV, 710e; см. также: 711c–d; 711e–712a).

Однако первая попытка оказать влияние на могущественного правителя острова оказалась безуспешной. Об этом говорят сохранившиеся свидетельства о враждебном отношении тирана к Платону и о ссоре, происшедшей между ними (DL., III, 18–19). Во время второго приезда в Сиракузы в 366 г. к новому властителю Сицилии Дионисию Младшему философ просил выделить ему землю и людей для воплощения в жизнь принципов идеального государства (Plato Epist., III, 317; ср.: VII, 328c). Кроме того, Платон предложил план восстановления опустевших сицилийских полисов на основе таких законов и государственного строя, чтобы в дальнейшем они могли оказывать и самому Дионисию, и друг другу помощь против варваров-карфагенян (Ibid., VII, 332e–333a; III, 315d, 319a–b)[2]. Свой план философ противопоставлял деятельности Дионисия Старшего, который, «собрав Сицилию в один город и никому не доверяя из-за своей хитрости, едва спасся» (Ibid., VII, 332c).

Таким образом, платоновская политическая программа для всей Сицилии представляется довольно умеренной. Она не выходила за пределы воссоздания и преумножения «старой державы» (τήν

[1] *Фролов Э.Д.* Сицилийская держава Дионисия. Л., 1979. С. 70, 76, 80, 144–147, 152–153; *Яйленко В.П.* Платоновская теория основания полиса и эллинская колонизационная политика // Платон и его эпоха / Отв. ред. Ф.Х. Кессиди. М., 1979. С. 187.

[2] Возможно, именно для этой цели Платон составлял для Дионисия προοίμια — вступительные части к законам (Plato Epist., III, 316a–b; ср.: Legg, IV, 722c–724a).

πατρώαν ἀρχήν — Ibid., VII, 332e–333a) путем укрепления ее фундамента, т.е. достижения «единомыслия» входящих в нее полисов.

Но всем этим планам не суждено было сбыться вследствие противодействия партии сторонников укрепления тирании во главе с Филистом, убедившей Дионисия отправить Диона в изгнание, что в итоге сделало пребывание Платона в Сиракузах невозможным, поскольку он лишился опоры в лице главного своего сподвижника[1].

Все прежние разочарования и потрясения со времени казни Сократа, накладываясь на неудачи в практической реализации политических планов, так или иначе компенсировались в области «чистой теории». Сами методы создания идеального полиса, планируемые царями-философами в «Государстве» (их может быть несколько или всего лишь один — VII, 540d), заставляют признать вполне правомерным вывод М. Миллера о том, что «его (Платона. — *В.Г.*) справедливый правитель имеет вид деспота в старом смысле, правителя, который, будучи высшим по природе, стоит над сообществом и имеет абсолютную власть»[2]. Этого требуют сами исходные принципы философского правления, противопоставляемые методам господства, существующим в современных Платону государствах. Уподобляя «порочное» государство кораблю, лишенному «благородного капитана» (γενναιός ναύκληρος) или «истинного кормчего» (ἀληθινός κυβερνήτης) и оказавшегося во власти разнузданной толпы (Plato Resp., VI, 488c–d), философ объявляет неестественным обращение такого кормчего к морякам за помощью, равно как и знающего правителя к тем, кто нуждается в управлении (Ibid., VI, 489b–c). Для того чтобы государство обрело здоровье, необходимо поручить управление людям подлинно компетентным, склонным к философии, обладающим такой же свободой в переустройстве общественных дел, какой обладает, например, художник, рисующий на доске, или скульптор, лепящий фигуры из воска (Ibid., VI, 500e; IX, 588d–e).

Такие истинные правители, «взяв … словно доску, государство и нравы людей, сначала сделали бы ее чистой», а затем, смешивая и сочетая различные навыки, они создали бы «богоподобный образ человека» (Ibid., VI, 501b). Для осуществления этого замысла в качестве наиболее подходящей Платон предлагает следующую меру: философы вышлют из города в деревенскую местность (εἰς τούς ἀγρούς) всех, кто старше десяти лет, а остальных будут воспи-

[1] Подробнее см.: *Berve H.* Die Tyrannis bei den Griechen. Bd. 1. München, 1967. S. 262–264, 268.

[2] *Miller M.H.* The Philosopher in Plato's Statesman. The Hague e.a., 1980. P. 48.

тывать в соответствии с собственными законами и нравами (Ibid., VII, 541a; ср.: Legg., V, 735c–736c).

Можно лишь отчасти согласиться с распространенным в научной литературе мнением, согласно которому Платон закладывал фундамент новой аристократии внутри старого общества, «бессознательно или умышленно закрывая глаза на утопичность таких надежд и не желая считаться с возможностью сопротивления старого общества»[1]. В «Государстве», действительно, несколько раз выражается уверенность в том, что новые методы управления окажутся для лишенного мудрости большинства вполне привлекательными и сами по себе (Resp., VI, 500e, 501e, 502b). Впрочем, не надеясь на силу рациональных аргументов, Платон склонен скорее полагаться на завораживающее воздействие мифов (Ibid., III, 414–415d)[2]. Но есть гораздо больше мест, свидетельствующих о глубоком сомнении мыслителя в самой возможности убедить своих современников в правильности новых философских идей (см., напр.: Ibid., V, 450c–d etc.).

Очевидно, именно для того чтобы не только отражать нападение внешних врагов, но и держать в повиновении тех, «кто не пожелает подчиняться законам», будущие правители размещаются в военном лагере, раскинутом в самом городе (Ibid., III, 415d–e)[3]. Такое «архитектурное оформление идеального государства невольно ассоциируется с «предохранительными мерами» Дионисия Старшего, который, изгнав жителей с острова Ортигии, поселился там, окруженный наемниками и мощными оборонительными сооружениями, в воздвигнутой им крепости, подобно рыцарскому замку грозно нависшей над Сиракузами[4].

Забегая несколько вперед, следует отметить, что даже укрепленный лагерь, согласно Платону, не может служить достаточной защитой от изначальной порочности человеческой природы. Относительную гарантию дает только крайне суровая система воспитания подрастающего поколения «стражей». О жесткости ее принципов

---

[1] *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 72.

[2] Об этом см.: *Тахо-Годи А.А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. С. 60 и сл., 67; *Bortolotti A.* La religione nel pensiero di Platone dai primi dialoghi al Fedro. Firenze, 1986. P. 163.

[3] Подробнее см.: *Кошеленко Г.А.* Градостроительная структура «идеального полиса // Вестник древней истории. 1975. № 1. С. 6–8; см. также: *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 164 sqq.; *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 115 sqq.; *Müller R.* Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin, 1983. S. 44–45.

[4] *Фролов Э.Д.* Сицилийская держава Дионисия. С. 92–93.

говорит, например, установленный для молодых людей запрет предаваться отвлеченным рассуждениям и диалектическим спорам вплоть до 30 лет (Ibid., VII, 537–539d). Весьма характерно, что античная традиция приписывала такого рода запреты именно тиранам (см., напр.: Xen. Mem., I, 31–38)[1].

Вместе с тем следует еще раз подчеркнуть, что в чисто субъективном плане подобные меры возникали, конечно, не из стремления к подражанию реальной практике тиранических режимов[2], но прежде всего вследствие осознания полнейшей несовместимости любого из существующих государств с концепцией, всецело ориентированной Платоном на разработанное им учение об идеях. Отрицание ценностей «мира бывания» во имя «истинного бытия» нашло отражение в иерархической жесткости проекта «Государства», основанного на убеждении, что только ничем не ограниченная воля законодателя поможет воплотить на земле идею справедливости вопреки человеческим порокам и заблуждениям, воплощенным в реально существующих государственных формах.

В этом плане могут вызвать только недоумение попытки объявить Платона идеологом афинской наследственной аристократии, а его концепцию власти — возвращением «к принципам старых гомеровских правителей и к эре, когда землевладельческая аристократия была, бесспорно, господствующим классом»[3]. Ведь ни один из элементов первого платоновского проекта не дает никаких оснований для подобного вывода. Платоновский интеллектуальный и политический аристократизм сродни сократовскому: с его высот мировоззрение и взгляды на государство олигархов выглядят настолько же неразумными и эгоистичными, насколько и политика, проводимая радикальными или умеренными демократами[4].

---

[1] См., напр.: *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 55; *Россиус А.А.* Полемика Исократа с Академией Платона. С. 96.

[2] Об антитиранической направленности платоновской политической мысли говорит прежде всего ясно выраженное в ней отрицательное отношение к обычному в практике греческих тиранов вторжению в имущественные отношения, к демагогическим обещаниям отмены долгов и передела земли, являющимся, как правило, предлогом для репрессий и казней (Plato Resp., VIII, 566a–567c; Legg., III, 684d–e; Epist., VII, 326d; см. также: Resp., IV, 423b–c; V, 469c; Plut. Dion, 19).

[3] *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato and Aristotle in Social Context. N. Y.; Oxford, 1978. P. 124–125, 154; см. также: P. 141; ср.: *Popper K.R.* The Open Society… Vol. 1. P. 86–87.

[4] *Baldry H.C.* The Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965. P. 75–76. Обстоятельная критика представления о Платоне как об «узкопартийном реакционере» в отечественной литературе дается в книге: *Нерсесянц В.С.* Политические

В построении идеального полиса Платон исходит не из вопроса о преимуществе той или иной формы правления, а из рассуждений о природе справедливости. Вследствие этого «Государство» — «не только и даже, быть может, не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики»[1].

Анализ осуществляется, с одной стороны, в форме критики отождествления Фрасимахом справедливости с «чужим благом, устраивающим сильнейшего» (Resp., I, 343c)[2], а с другой — чисто логическим путем, в ходе индуктивного поиска наиболее общей ее формулы, вмещающей в себя все грани человеческих мыслей и поступков. Приняв в качестве наилучшего определение справедливости как вида блага, которое прекрасно и само по себе, и по своим последствиям (Ibid., II, 357e–358a), Сократ в диалоге предлагает перевести обсуждение нравственных вопросов из индивидуальной сферы в сферу государственной этики на том основании, что в полисе «справедливость принимает большие размеры, и ее легче там изучать» (Ibid., II, 368e; ср.: VIII, 544d–e).

В дальнейшем на протяжении всего диалога проведение интеллектуального эксперимента по сооружению здания идеального полиса основывается на выводах, рассматриваемых одновременно и в качестве исходных принципов: «В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково…; оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели… и справедливым … отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве» (Ibid., IV, 441c–d, пер. А.Н. Егунова).

В свое время Ж. Люччони, обратив внимание на безоговорочное принятие собеседниками Сократа его предложения, сделал следующее заключение: «У читателя, таким образом, существовало убеж-

---

учения Древней Греции. С. 171–191; ср.: *Wroblewski W.* Aristokratizm Platona. Warszawa; Poznan, 1972; *Bortolotti A.* La religione nel pensiero di Platone… P. 29–30, 35.

[1] *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1975. С. 145; ср.: *Cunningham F.J.* Plato: Archaic or Modern Man? // Thought. 1975. Vol. L., No. 199. P. 411; *Dombrowski D.A.* Plato's Philosophy of History. Washington, 1981. P. 59.

[2] Весьма правдоподобной выглядит гипотеза о тождестве I книги «Государства» с ранним платоновским диалогом «Фразимах», позднее вошедшим в более крупномасштабное произведение в качестве своеобразного προοίμια (об этом см.: *Jermann Chr.* Philosophie und Politik. S. 56 ff., 185–186; см. также: *Annas J.* An Introduction… P. 44–50; *Dombrowski D.A.* Plato's Philosophy of History. P. 59–60; *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. Cambridge, 1984. P. 120; *Reeve C.D.C.* Socrates Meets Thrasimachus // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1985. Bd. 67, H. 3. P. 246–265).

дение в общепринятости сравнения индивида и общества, а также перехода от одного к другому, поскольку обычно считалось, что моральная проблема была одновременно и проблемой политики»[1]. Сомневаться в правомерности данного вывода не приходится, учитывая множество аналогичных рассуждений, встречающихся у других античных авторов и свидетельствующих о тождестве этики и политики в мировоззрении полисных греков. Например, определение Аристотелем человека как «существа по природе политического» дополняется не менее классической формулой, раскрывающей до конца его сущность: «Справедливость — понятие политическое: ведь право, определяя порядок политического сообщества, является мерилом справедливого» (Arist. Pol., I, 1, 9; I, 1, 12).

У Платона с тремя основными началами государства — *деловым* (χρηματιστικόν), *защитным* (ἐπικουρικόν) и *совещательным* (βουλευτικόν), соответствующими «третьему сословию» (т.е. гражданам, занимающимся земледелием, ремеслами и торговлей), а также воинам-стражам и философам-правителям, сопоставляются три элемента, или начала, человеческой души — *вожделеющее* (ἐπιθυμικόν), *яростное* (или пылкое, страстное, смелое) — (θυμοειδές) и *разумное* (λογιστικόν) (Plato Resp., IV, 440e–441a). Как в душе, так и в государстве справедливость возникает только в том случае, если каждое из этих начал действует в соответствии с определенной ему природой функцией, неизменно пребывая в состоянии иерархического соподчинения, которое отражает порядок, всеобщие законы равновесия и гармонии, царящие во Вселенной (Ibid., IV, 433a, 441d–e; ср.: Gorg., 507e–508c).

Платон считает величайшей несправедливостью, преступлением, грозящим гибелью государству, любую попытку вмешательства одного сословия в дела другого или же самовольные межсословные переходы (Resp., IV, 434b–c). Соответственно несправедливость в душе проявляется «в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом, между тем как по своей природе несправедливость такова, что ей подобает быть в рабстве у господствующего начала» (Ibid., IV, 444b, пер. А.Н. Егунова).

Таким образом, наиболее общее определение справедливости, принятое Сократом в начале диалога, получает новую, весьма специфическую конкретизацию, до сих пор вызывающую много-

[1] *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 119.

численные споры в научной литературе. Дискуссия обычно развертывается вокруг одного, наиболее важного пункта: является ли такая конкретизация итогом «психологических изысканий» Платона, или же она ведет свое происхождение из сферы политической теории?

В 1913 г. М. Поленц выдвинул предположение о заимствовании сословной структуры в платоновском идеальном государстве из утопии Гипподама[1]. Годом раньше Ф. Корнфорд пришел к выводу, согласно которому в основе трех из четырех добродетелей, необходимых, как считал Платон, для идеального государства, — *мудрости* (σοφία), *мужества* (ἀνδρεία) и *благоразумия* (σωφροσύνη), лежит деление на три «возрастных класса» — старцев, мужей и юношей, существовавшее у греков в примитивную эпоху и сохранившееся в традиционалистских полисах типа Спарты[2].

Если тезис Поленца был основан на вполне логичном заключении об отсутствии концепции троичного деления души в предшествующих Платону философских учениях, то Корнфорд, квалифицируя это деление как «произвольное», считал его своеобразным «идеологическим камуфляжем», за которым скрываются «архаические структуры» платоновской мысли.

В споре с Корнфордом бельгийский исследователь Р. Жоли, резонно подчеркнув устойчивый интерес Платона к трехчастному делению души во всех поздних диалогах (например, в «Тимее», «Политике», «Законах»), приписывал разработанную в «Государстве» конструкцию пифагорейским влияниям[3]. Еще раньше Э. Баркер высказал догадку о заимствовании Платоном идеи «трехструктурной души» у пифагорейцев, пытаясь показать, что философ впал в petitio principii, т.е. осуществлял построение идеального государства по аналогии с человеком, заранее предполагая знание последнего[4].

Соотношение индивида (вернее, его души) и государства у Платона с тех пор стало предметом для многочисленных скрупулезных исследований, которые, однако, не внесли полной ясности в этот

---

[1] *Pohlenz M.* Aus Platos Werdezeit. S. 228, 231 ff., 235; ср.: *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.; Под ред. М.И. Ростовцева СПб., 1910. С. 125 и сл.

[2] *Cornford F.M.* Psychology and Social Structure in the Republic of Plato // Classical Quarterly. 1912. Vol. VI. P. 259 sqq.

[3] *Joly R.* Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique. Bruxelles, 1956. P. 78.

[4] *Barker E.* Greek Political Theory. P. 163, n. 2; *Barker E.* The Political Thought of Plato and Aristotle. N. Y., 1959. P. 103–104; ср.: *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 131, n. 1.

вопрос в силу его изначальной запутанности у самого автора[1]. Следует отметить, что мнение Ф. Корнфорда не нашло почти никакого сочувствия в науке. В самом деле, платоновская концепция «четырех добродетелей» в идеальном полисе обладает слишком высоким «метафизическим статусом», чтобы можно было заподозрить в ней какие-либо архаизаторские тенденции. Например, σωφροσύνη, имеющая универсальное значение и именуемая то «гармонией» и «неким порядком», то «единомыслием», создающим «природное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, какой из частей надлежит властвовать и в государстве, и в каждом отдельном человеке» (Plato Resp., IV, 430e, 432a–b; ср.: Legg., IV, 710a–b), никак не может отождествляться с юношеским возрастом[2].

Гораздо сложнее обстоит дело с самой проблемой трехчастности души. От нее невозможно просто отмахнуться, объявив конструкцию Платона «произвольной» или «неуклюжей»[3]. Развивая тезис о влиянии на Платона пифагорейских представлений о душе, Р. Жоли ссылается на фрагмент Филолая, где душа разделяется на разумную и неразумную части (44 B12). Далее следует такой вывод: «Достаточно подразделить ἄλογον, чтобы получить платоновскую трехчастность»[4]. Данное заключение является слишком легковесным, чтобы сам автор принимал его всерьез. Достоверность фрагмента отнюдь не бесспорна. В конечном счете Р. Жоли все же пришлось признать, что все свидетельства о влиянии на Платона пифагорейских психологических спекуляций имеют позднее происхождение и полностью полагаться на них нельзя[5].

Вместе с тем, в отличие от случая с Гипподамом, в нашем распоряжении есть довольно надежные свидетельства о связях, поддерживаемых Платоном с последователями учения Пифагора. Особенно важную роль в жизни философа сыграла его дружба с Архитом,

---

[1] См., напр.: *Burckhardt G.E.* Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia. Halle, 1913; *Brès Y.* La psychologie de Platon. Paris, 1968; *Andersson T.J.* Polis and Psyche in Plato's Republic. Göteborg, 1971; *Guthrie W.K.C.* A History… Vol. 4. P. 421–425; *Claus D.B.* Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψύχη before Plato. New Haven; London, 1981; *Lauermann Ch.* Platons Konzeption der Bewegung des Geistes. Rhenfelden, 1985.

[2] О трудностях перевода данного понятия см: *Асмус В.Ф.* Платон. С. 138; ср.: *Barker E.* Greek Political Theory. P. 153, n. 2; *Brun J.* Platon et l'Academie. P. 81; *Annas J.* An Introduction… P. 115.

[3] *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology… P. 166 sqq.

[4] *Joly R.* Le thème philosophique… P. 79.

[5] *Joly R.* Le thème philosophique… P. 79–80; ср.: *Taylor A.E.* A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928. P. 263–264, 496–499; *Ferguson J.* Utopias… P. 62, 64.

личность которого, безусловно, оказала влияние на формирование платоновского идеала философа-правителя. В частности, Архит познакомил Платона с Дионисием Младшим, а во время последнего сицилийского путешествия именно вмешательство правителя Тарента помогло философу избежать смертельной опасности (Plut. Dion, 18–20; ср.: 13).

Математические исследования пифагорейцев наложили отпечаток как на разработку теории идей, так и на космологические представления Платона. Версия мифа о загробном воздаянии, с огромной художественной силой разработанная в X книге «Государства» и, конечно, соприкасающаяся с орфико-пифагорейской эсхатологией, не содержит, однако, никаких указаний о непосредственном воздействии на Платона политической концепции основателя кротонского союза. Выше уже отмечалось, что в «Государстве» «пифагорейский образ жизни» весьма недвусмысленно противопоставляется законодательной деятельности вообще (Plato Resp., X, 600a–b). Можно поэтому с большей долей уверенности полагать, что аналогия между государством и душой является продуктом оригинального платоновского творчества (проект Гипподама, правда, мог сыграть роль «первотолчка») (ср. также: Isocr., VII, 14; XII, 138). В большинстве мест, где эта аналогия проводится наиболее рельефно, примат государственного начала над индивидуумом выглядит бесспорным, что вполне укладывается в рамки обычных полисных представлений (см., напр.: Plato Resp., IV, 445c–d; IX, 580d).

По справедливому замечанию К. Гилла, «Платон наряду с большинством античных теоретиков проявляет сравнительно небольшой интерес к концепции психологической индивидуальности. Его программа в «Государстве», хотя и признает факт естественных различий между людьми в способностях и темпераменте, никак не заинтересована в стимулировании развития личной индивидуальности ни в качестве побочного программного продукта, ни в качестве цели в себе»[1]. Исследования Л. Чена и Н. Деньера особенно наглядно показывают как вторичность платоновской аналогии по отношению к концепции божественного происхождения души, развернутой в X книге «Государства» и в других диалогах (Ibid., X, 611b–612; ср.: Phaed., 66b sqq.; Phaedr., 245c sqq.; Tim., 30d, 31a–b, 35a; Legg., X, 896), так и ее чрезвычайно полифункциональный характер[2].

---

[1] *Gill Chr.* Plato and the Education of Character. P. 1–2.

[2] *Denyer N.* Ethics in Plato's "Republic" // Philosophers Ancient and Modem. Royal Institute of Philosophy. Lecture Series: 20 Supplement to Philosophy / Ed. by G. Vesey. Cambridge e.a., 1986. P. 3–18; *Chen L.C.H.* Education in General (Rep. 518c 4 — 519b 5) // Hermes. 1987. Bd. 115, H. 1. P. 66–72.

В известном смысле можно считать, что в теории Платона душа в своем чистом, божественном, первозданном виде, будучи бессмертной, «простой» т е. неделимой и самотождественной, представляет собой некий аналог того идеального государства, которое находится «на небе» (Resp., IX, 592b). Соединившись с телом, она становится, так сказать, «индивидуальным фактором» круговорота порочных форм правления, проявляя себя в виде «тимократической», олигархической и т.д.

Поэтому аналогия государства и индивида необходима Платону прежде всего для того, чтобы, твердо установив природную субординацию элементов внутри каждого из них в реальной жизни, разработать в дальнейшем такую систему воспитания правителей, при помощи которой можно было бы обеспечить стабильность государственного целого. В таком случае, получив «первоначальный воспитательный толчок», государство будет пребывать впредь неизменным, двигаясь, наподобие колеса (Ibid., IV, 424–427). Анализ души позволяет, следовательно, высветить персональный аспект этой задачи.

Итак, строгая специализация сословий (именно в этом проявляется четвертая добродетель — *справедливость*) и воспитание стражей — вот два краеугольных камня, на которых Платон воздвигает здание совершенного полиса[1]. В споре с Главконом— сторонником софистической теории происхождения государства на основе общественного договора (Ibid., II, 358e–362c) философ придает своей трехчленной схеме псевдоисторический характер и прослеживает основной путь возникновения государства от «первого» к идеальному, используя на этот раз аналогию с разделением производительного труда[2].

---

[1] Подробный анализ платоновских утопических построений в «Государстве» см.: *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1909; *Nohle K.* Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena, 1880; Plato's Republic. The Greek Text / Edited with Notes and Essays by B. Jowett and L. Campbell. Vol. 1–3. Oxford, 1894; *Nettleship R.L.* Lectures on the Republic of Plato. London, 1937; *Taylor A.E.* The Decline and Fall of the State in Republic VIII // Mind. 1939. XLVIII. P. 23–38; *Cornford F.M.* The Republic of Plato. With Notes. Oxford, 1941; *Murphy N.R.* The Interpretation of Plato's "Republic". Oxford, 1951; *Adam J.* The Republic of Plato. Cambridge, 1969; *Eslick L.J.* The Republic Revisited: The Dilemma of Liberty and Authority // Human Dignity / Ed. by R. Gotesky and B. Lazio. N. Y., 1971. P. 305 sqq.; *Else G.F.* The Structure and Date of Book 10 of Plato's Republic. Heidelberg, 1972; *Vlaslos G.* Platonic Studies. Princeton, 1973; *Vries G.J. de*. Miscellaneous Notes on Plato. Amsterdam; Oxford, 1975; *Gigon O.* Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons "Staat". Bd. 1. Buch. 1–4. Zürich; München, 1976.

[2] Подробнее см.: *Асмус В.Ф.* Платон. С. 131 и сл.; ср: *Barker E.* Greek Political Theory. P. 164–165; *Nettleship R.L.* Lectures… P. 10 sqq.; *Dombrowski D.A*. Plato's Philosophy of History. P. 61 sqq.

О том, что платоновская концепция происхождения государства в основе своей неисторична, свидетельствует, во-первых, ее исходный пункт: государство появилось не вследствие страха перед дикими зверями и стремления людей к безопасности, как считал, например, Протагор (Plato Prot., 322a–b), но с целью взаимного удовлетворения различных потребностей людей, возможного только в совместном поселении (ξυνοικία), названном полисом (Plato Resp., II, 369c). Во-вторых, описывая эти потребности и средства их удовлетворения, Платон воспроизводит всю многообразную структуру общественного производства, существовавшую в современном ему греческом мире, в том числе и далеко зашедший процесс специализации труда (Ibid., II, 369c–373e)[1].

В «первом государстве» есть все без исключения профессии, существует наемный труд, рынок, денежные операции, внутренний и внешний торговый обмен, рабовладение и работорговля (Ibid., II, 373e; III, 416e–417a; V, 469c, 470c). Коррективы, вносимые правителями в устройство «первого государства», названного Платоном «здоровым», касаются лишь ограничения его территории и строжайшего прикрепления каждого представителя «третьего сословия» к одной определенной профессии, к которой тот склонен по своим природным задаткам (Ibid., II, 372e; 374b–c; IV, 420e–421a, 423b–c)[2]. Последняя мера не только способствует увеличению объема производства продуктов (Ibid., II, 370c), но и преследует основную цель — исключить большинство народа, занятого физическим трудом, из сферы государственного управления, передав последнее в руки компетентных специалистов-стражей.

Таким образом, «сам, того не замечая и не желая, Платон обнажает *классовое* происхождение и *классовую* тенденцию своей утопии»; его идеальное государство оказывается близким к осужденному им же самим отрицательному типу общества, в котором «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей, и в каждом из них опять-таки множество государств…» (Ibid., IV, 423a)[3].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 239.

[2] Там же. Т. 23. С. 378; см. также: *Волгин В.П.* Очерки истории социалистических идей. С. 49–51; ср.: *Ferguson J.* Utopias… P. 63–64, *Ritter C.* Platon. Bd. 2. S. 597–598; *Vlastos G.* Slavery in Plato's Thought // The Philosophical Review. 1941. Vol. 50. P. 291 sqq.; *Vlastos G.* Does Slavery Exists in Plato's Republic? // Classical Philology. 1968. Vol. 63. P. 291 sqq.; *Morrow G.R.* Platos Law of Slavery in Its Relation to Greek Law. Urbana, 1939 (passim).

[3] *Асмус В.Ф.* Платон. С. 143.

Утопизм платоновского проекта, быть может, наиболее ярко проявился в наивной попытке устранить социальные конфликты, «компенсируя» политическое бесправие «третьего сословия» предоставлением ему возможности «благоденствовать» в рамках норм, предписанных строгой специализацией производства, имеющей целью, помимо всего прочего, не допускать чрезмерного роста как богатства, так и бедности. Ежегодно взимаемый с него налог для прокормления стражей, ведущих аскетический, спартанский образ жизни, конечно, представлялся Платону ничтожным по сравнению с производимым в идеальном полисе общественным богатством (Ibid., III, 416d–e; VIII, 543b–c).

К такого рода замыслу, однако, с полным основанием можно отнести и критику проекта Гипподама Аристотелем, отмечавшим, что запрет носить оружие, установленный милетским утопистом для ремесленников и земледельцев, низводит их почти до рабского состояния (Arist. Pol., II, 5, 5). В этом плане прав А.Д. Лосев, сравнивая положение «третьего сословия» в Каллиполисе со «своеобразным государственным крепостничеством», картина которого, возможно, навеяна примером социально-политического строя Спарты[1]. Но в целом включение «здорового государства» в жесткую иерархически соподчиненную сословную структуру делает более точной и полной характеристику К. Марксом платоновского проекта как «афинской идеализации египетского кастового строя»[2].

Впрочем, ригоризм платоновской конструкции выходит за рамки любой метафоры. Если сопоставить три начала идеального государства с четырьмя его добродетелями, то окажется, что «третье сословие», формально имеющее «свою долю в общем процветании» (Plato Resp., IV, 421c), лишено добродетели в собственном смысле этого слова, поскольку «мудрость» и «мужество» соотносятся с двумя высшими «классами», в то время как низшему достается лишь система общих предписаний, требующих от него безоговорочного повиновения, а точнее — нахождения в рабстве у «лучших людей», обладающих «божественным господствующим началом» (Ibid., IX, 590d).

Выделяя три вида удовольствий, соответствующих трем сословиям и трем началам души, Платон рассматривает сребролюбие и наслаждения, покупаемые за деньги, как занятия, недостойные истинно свободного человека, скотские и рабские по своей природе

[1] *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 38.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 379.

(Ibid., IX, 580d–583b; 584e–587a)[1]. Неслучайно поэтому деятельность «третьего сословия» остается вообще далеко в стороне от основного сюжета диалога, в большей мере посвященного воспитанию и образованию стражей.

При описании двух высших сословий используется принцип полной противоположности их образа жизни общепринятым полисным традициям, обычаям и нравам. Его основная черта — отсутствие каких бы то ни было своекорыстных материальных интересов, мешающих философам и их помощникам — воинам развивать свои природные задатки. Единственным критерием подбора и воспитания стражей является наибольшая пригодность для охраны государства, требующая таких нравственных качеств, которыми обладают лишь немногие (Ibid., III, 412c; IV, 421b–c; ср.: II, 374d sqq.). Эти качества необходимо постоянно развивать при помощи целенаправленных воспитательных усилий. Но сама система воспитания может быть эффективной лишь внутри определенной социальной и психологической среды, основные параметры которой — полное уничтожение частной собственности, индивидуальной семьи и брака, общность жен и детей, абсолютное равенство полов во всех сферах жизни, обобществление быта.

Большая часть стражей состоит из воинов, прошедших с раннего детства курс воспитания, включающий в себя, наряду с овладением частными науками — арифметикой, геометрией, астрономией и музыкой, основательную физическую подготовку, приучающую стойко переносить любые испытания и опасности. С 20-летнего возраста отбираются наиболее способные, которых посвящают в общую структуру и характер научного знания, чтобы показать внутреннее единство всех наук и их причастность к природе бытия. В 30 лет производится новый отбор, выявляющий диалектические способности, которые развиваются затем в течение 5 лет. И только тем, кому после овладения диалектикой становится доступным «доказательство сущности каждой вещи», открывается, наконец, перспектива, став и воинами и философами, начать правительственную карьеру и к 50 годам достичь звания «истинных», «совершенных», или «наиболее основательных», стражей (Ibid., III, 413c–414b; VII, 525b, 534b, 535a–537c; III, 414a–b, 416c; IV, 421a–b, 428d; VI, 503a–b; ср.: VI, 498b–c). «Большую часть времени они будут проводить, предаваясь философии, а когда наступит черед,

[1] Ср.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W.* The Greeks on Pleasure. Oxford, 1982. P. 98 sqq., *Kato M.* Techue und Philosophie bei Platon. Frankfurt am Main, 1986 (passim).

каждый взвалит на себя бремя государственных дел и управления, исполняя это не как нечто прекрасное, но по необходимости, ради государства» (Ibid., VII, 540b).

К вопросу о превосходстве «чистого созерцания» над любой другой формой деятельности Платон обращается неоднократно. Но если в государствах с порочными формами правления занятия философией являются своего рода «защитной стеной», отгораживающей мудреца от беззаконий и несправедливостей, творимых безрассудными согражданами (Ibid., VI, 496c–d), то в идеальном государстве человек, которому «свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия» и присущи основные «четыре добродетели» (Ibid., VI, 486a, 487a sqq.), не имеет права эгоистично заниматься самоусовершенствованием, словно уже при жизни переселившись на «острова блаженных» (Ibid., VII, 519c).

Имея в виду благо целого, а не какого-либо одного рода людей (γένος), закон в таком государстве добивается социальной гармонии при помощи убеждения и принуждения, используя философов для того, чтобы связать гражданский коллектив воедино (ἐπί τόν ξύνδεσμον τῆς πόλεως — Ibid., VII, 519e–520a).

Воспитывая себе достойную смену, философы могут, подобно героям Гомера и Гесиода, достичь «островов блаженных» только после смерти. «Государство на общественный счет воздвигнет им памятники и будет приносить жертвы, словно божествам, если Пифия изречет оракул, а если нет, то — как счастливым и божественным людям» (Ibid., VII, 540b–c).

В действительности жизнь двух высших сословий является гораздо более суровой по сравнению с образом жизни «производительных классов», деятельность которых правители даже не считают нужным регулировать какими-либо законами (Ibid., IV, 425c–427a). Напротив, времяпрепровождение их «спасителей и помощников» (Ibid., V, 463a–b) регламентировано до последних мелочей, включая повседневные привычки, формирование строгих эстетических вкусов и т.д. (Ibid., IV, 424b–d).

Предметом особой заботы философов-правителей является производство наилучшего (в физическом и нравственном отношениях) потомства. Развивая положение об одинаковых по качеству природных задатках мужчин и женщин (Ibid., V, 456a), Платон разрабатывает подробный план «священных браков» между мужчинами и женщинами, включенными в высшее сословие. Имея общие жилища, посещая совместные трапезы, постоянно встречаясь в гимнаси-

ях и получая одинаковое воспитание, стражи мужского и женского пола начинают испытывать взаимное влечение. Правители определяют брачный возраст, регулируя количество брачных союзов и заботясь о подборе наиболее подходящих друг другу пар. Только отличившиеся на войне юноши получают более широкую возможность сходиться с женщинами. Рождающееся потомство поступает в распоряжение специально избранных должностных лиц, проводящих «селекцию» младенцев. «Родившихся от худших родителей» или обладающих какими-либо телесными недостатками детей укрывают в тайном месте и по достижении ими определенного возраста переводят в сословие производителей. Вероятно, те же должностные лица обязаны своевременно распознавать благородные задатки у детей из низших прослоек, с тем чтобы в дальнейшем переводить их в разряд стражей (Ibid., III, 415b–c; IV, 423c–d; V, 451d–461e; ср.: Tim., 19a). В результате указанных мер «все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины — общими женами всех стражей»[1].

Выдвигая столь революционную для своего времени идею полного равенства полов, Платон, конечно, не выступал в роли «поборника женских прав». Как справедливо отметила Дж. Аннас, философ в своих рассуждениях никогда не ссылается на приниженное положение женщины в его родном городе[2]. Так, в «Законах» несмотря на уничижительную в целом оценку женской природы, Платон гораздо более подробно поясняет причины, заставляющие законодателя заниматься «женским «вопросом». В основе лежит то же стремление сделать счастливым все государство в целом, а не какую-либо отдельную его часть (ἕν τι ἔθνος — Resp., IV, 420b sqq.). Если отношения полов остались бы неупорядоченными, то в результате государство оказалось бы «половинным» (Plato Legg., VII, 805a–b; см. также: VI, 781a–d, 785b; VII, 804d–806c, 813e–814c). Кроме того, обучение женщин военному делу значительно усиливает мощь государства, облегчая его защиту от внешних врагов.

Той же заботой о «всеобщей гармонии» определяется и смягчение аристократической позиции в вопросе о межсословных контактах, в частности о переводах детей, имеющих «вкрапления золота» в душе, из низшего сословия в высшее.

В связи с этим совершенно невероятной представляется гипотеза Р. Пёльмана, пытавшегося доказать, что «коммунистический образ жизни» распространяется на всех без исключения граждан

[1] *Асмус В.Ф.* Платон. С. 147.
[2] *Annas J.* An Introduction… P. 182; ср.: *Sinclair T.A.* A History… P. 156–157.

Каллиполиса[1]. Трудно также предположить, чтобы у Платона могла возникнуть мысль о «формальном проведении коммунизма для простонародья» (С.Я. Лурье) или же о приобщении «третьего сословия» к мусическому воспитанию стражей (О. Гигон)[2].

Все названные гипотезы основаны на той подспудной, высказанной еще Аристотелем, мысли (Arist. Pol., II, 2, 11–16), согласно которой в Древней Греции государство, предоставляющее привилегии в образовании и воспитании лишь узкой прослойке гражданского коллектива, не может быть названо идеальным. Нельзя, однако, упускать из виду постоянно выдвигаемое Платоном на передний план положение о принципиальном несовпадении счастья государства как единого целого со счастьем входящих в него индивидов. Уподобляя благоустроенный полис телу, «страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей» (Plato Resp., V, 464a–b), философ требует от всех граждан принести себя в жертву общему интересу для того, чтобы восторжествовала справедливость. Во имя этой цели каждый представитель «третьего сословия» должен заниматься только своим ремеслом, воины — упражняться исключительно в своем искусстве, а философы — «спуститься в пещеру» (Ibid., VII, 518d sqq., 539a), т.е. занимать государственные посты и тем самым внести решающий вклад в укрепление «здоровья» государства.

Такая позиция, как это то ни парадоксально, подчеркивает именно реализм платоновской мысли, одновременно обнажая его подлинно трагический подтекст.

В начале VIII книги есть одно довольно туманное место, вызвавшее немало споров в научной литературе: возвращаясь после долгого перерыва к теме о правильной и порочных формах правления, затронутой в конце IV — начале V книги, Главкон, далее, неожиданно приписывает Сократу представление о том, что изображенные им идеальное государство и человек не являются «наилучшими», но только «хорошими» и что он «мог бы указать на государство еще более прекрасное и соответственно на такого человека» (Ibid., VIII, 543c–d). Между тем, в начале V книги Сократ, действительно называя свой полис и соответствующее ему государственное устройство (которое может быть монархией или аристократией в зависимости

[1] *Пёльман Р.* История… С. 135–136; ср.: С. 142–143; см. также: *Асмус В.Ф.* Платон. С. 145–158.

[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С 306, 406, прим. 23; *Gigon O.* Gegenwärtigkeit und Utopie. S. 349 ff.; ср.: *Пёльман Р.* История… С. 150–152; *Müller R.* Sozialutopisches Denken… S. 44.

от количества управляющих им философов) хорошим и правильным (ἀγαθήν καί ὀρθήν), не упоминает, однако, о каком-то еще более лучшем (Ibid., IV, 445d–e; V, 449a).

Но в середине V книги встречается интересное рассуждение Сократа о том, какое государство управляется наилучшим образом (ἄριστα διοικεῖται). Им оказывается полис, полностью уподобляющийся одному человеку (ἐγγύτατα ἑνός ἀνθρώπου). Если у такого человека заболит палец, то его члены, составляющие «единое телесное сообщество» (πᾶσα ἡ κοινωνία, ἡ κατά τό σῶμα), устремляясь единым строем к правящему началу, т.е. к душе, все вместе сострадают больной части. Именно к такому состоянию приближается государство с наилучшим строем (ἡ ἄριστα πολιτευομένη πόλις). В этом государстве большинство будет говорить об одном и том же: «Это — мое!» или «Это — не мое!» (Ibid., V, 452c–d).

На первый взгляд сравнение приведенного места с замечанием Главкона в начале VIII книги приводит к предположению о том, что собеседник Сократа стремится подметить возникшее у автора идеального проекта противоречие между «хорошим» и «наилучшим» государственным устройством. Эту гипотезу все-таки необходимо отбросить по двум причинам. Во-первых, реплика Главкона относится именно к началу V книги (где правильное устройство, противопоставляется порочным формам правления), а не к ее середине. А во-вторых, общий контекст платоновского рассуждения показывает, что цель сравнения «наилучшего государства» с «телесным сообществом» состоит не в стремлении к полному устранению всяких собственнических инстинктов у «третьего сословия», а в достижении «единомыслия» всех граждан идеального государства путем их сплочения вокруг стражей. Достаточной гарантией такого единства Платон считает ликвидацию у самих правителей частной собственности и введение общности жен и детей. Благодаря этой мере государство будет спасено и станет благоустроенным, уподобившись здоровому телу (Ibid., V, 462e–466a). Иными словами, у Платона в период создания первого проекта никакого противоречия между «правильным» и «наилучшим» государственным устройством не существует.

В отличие от «Законов», в «Государстве» такая градация вообще является излишней, поскольку здесь нигде не говорится о том, что идеальный полис когда-либо и где-либо существовал. Платон постоянно подчеркивает мысленный (или словесный) характер своего построения, сравнивая себя с искусным скульптором, лепящим фигуры правителей и все государство с одной только надеждой —

чтобы человек, глядя на существующий «на небе» государственный образец, «задумался над тем, как устроить самого себя» и в дальнейшем занялся бы «делами такого — и только такого — государства» (Ibid., II, 369c; IV, 420b–c; VII, 540c; IX, 588c–d, 592a–b).

Последнее замечание имеет чрезвычайно многозначный характер, поскольку мы знаем о систематических попытках Платона осуществить свой идеал на практике. Современные исследователи неоднократно пытались доказать зависимость платоновской воспитательной программы от спартанской системы воспитания[1]. Вероятно, скорее прав Ф. Олье, считавший, что критика в «Государстве» спартанского строя — «тимократии» продиктована прежде всего опасениями вызвать у читателей дополнительные ассоциации со спартанским строем[2].

Действительно, в самом диалоге господствующей является мысль о трансцендентности столь подробно изображенного идеала по отношению к любому из существующих на земле государств. Вместе с тем саму эту трансцендентность нельзя, на наш взгляд, истолковывать в том смысле, что платоновское идеальное государство является «Чистой Формой, созданной на Небе» или «идеей государства»[3].

При всей сложности интерпретации вопроса о соотношении «мира идей», т.е. «истинного бытия» с «миром вещей» в платоновской философской системе[4], внимательный анализ «Государства» убеждает в том, что «сам Платон никогда не говорит об идее государства и что фактически подобная концепция никогда не появляется в его политической философии»[5]. Политический идеал Платона соотносится не с «чистой формой» государства, но прежде всего с центральной в его философской системе «идеей блага» (см.,

---

[1] Особенно см.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. I. P. 255 sqq.

[2] *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 235 sqq.

[3] *Sinclair T.A.* A History… P. 159, 145, 157; *Popper K.R.* The Open Society… Vol. 1. P. 89; *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 63 sqq.

[4] См., напр.: *Ritter C.* Platon. Bd. 2. S. 38; *Hessen J.* Platonismus und Prophetismus. München, 1939. S. 23 ff.; *Grant R.M.* Miracle and Natural Law… P. 5–6; *Martin G.* Platons Ideenlehre. Berlin; N. Y., 1973. S. 239; *White N.P.* Plato on Knowledge and Reality. Indianopolis, 1976. P. 89 sqq., 200–201; *Rankin H.D.* Sophists, Socratics and Cynics. P. 167; *Annas J.* An Introduction… P. 203 sqq.; см. также: *Lodge R.C.* Plato's Theory of Ethics. The Moral Criterion and the Highest Good. London, 1928; *Ritter C.* Der Kerngedanken der platonischen Philosophie. München, 1931; *Ross D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1951; *Katsimanis K.S.* Etude sur le rapport entre le beau et le bien chez Platon. Lille, 1977; *Ferber R.* Platos Idee des Guten. Sankt Augustin, 1984; *Patterson R.* Image and Reality in Plato's Methaphysics. Indianopolis, 1985.

[5] *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts. N. Y., 1950. P. 35.

напр.: Plato Gorg., 499e; Resp., VI, 505). Именно поэтому в VII книге Сократ предъявляет философам, достигшим 50 лет, уцелевшим после всяческих испытаний и отличившимся на деле и в познаниях, следующие требования: подчинить всю свою оставшуюся жизнь только одной цели, а именно: «устремив вверх духовный взор, взирать на то, что всему дает свет, и, увидев само благо и взяв его за образец, упорядочивать государство, частных лиц, а также самих себя…» (Ibid., VII, 540a–b; ср.: VI, 500c–d).

Идея блага — это «то, что дает истину познаваемым вещам, а познающих наделяет способностью (познания)» (Ibid., VI, 508e). Подобно солнцу, не только проливающему свет на все вещи, но также дающему им рождение и питание, благо является причиной как самого бытия и существования, так и их познания (Ibid., VI, 509b).

Благодаря устремленности к идее блага политическая наука достигает, таким образом, неведомых прежде высот и дает возможность «истинному правителю» решать наилучшим образом все государственные вопросы[1]. Идеальное государство является, следовательно, воспроизведением в сфере мысли принципов, «которые существовали и будут вечно существовать в неизменном мире трансцендентных форм»[2]. Возможность появления такого государства на земле остается крайне проблематичной, а если бы оно и возникло «по какому-то божественному вдохновению» (Ibid., VI, 499c), то в силу изменчивости всех земных вещей было бы неминуемо обречено на постепенную деградацию и вырождение (Ibid., VII, 546a sqq.).

В итоге мысленный эксперимент, связанный одновременно с надеждой на претворение в жизнь «истинного строя» и неверием в его длительность и стабильность, порождает множество скрытых и явных, порой непреодолимых противоречий, отразивших мучительные раздумья афинского философа над кардинальными вопросами общественного переустройства.

И все же «установка на реализацию» оказалась в политической теории Платона главенствующей, поскольку, только исходя из нее, можно объяснить появление проекта «Законов», весьма специфическую обработку философом народной легенды о «жизни при Кроносе», а также создание собственных мифов, развивающих

[1] *Luccioni J.* La pensée politique de Platon. P. 174, 179; *Annas J.* An Introduction… P. 242; ср., однако: *Annas J.* Plato's "Republic" V–VII // Philosophers Ancient and Modern. P. 3–18.

[2] *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 15.

сложившуюся во второй половине IV в. традицию идеализации «отеческой конституции». Например, в «Государстве» элементы гесиодовского рассказа о смене поколений используются в качестве основы для создания тенденциозной идеологической конструкции, предназначенной основателями государства для обработки умов будущих поколений стражей и «третьего сословия», чтобы навсегда закрепить в их сознании при помощи «благородного вымысла» идею вечности и неизменности иерархического порядка в совершенном полисе (Ibid., III, 415a–d; VIII, 546e–547c).

В «Политике» и особенно в «Законах» «жизнь при Кроносе» занимает место мира «вечных форм». Давая собственную версию мифа о «золотом веке», Платон развивает многие основные мотивы, первоначально возникшие в «Государстве» и более ранних его диалогах.

Мы не затрагиваем специально ни проблемы роли мифа в философии Платона, ни вопроса об эволюции его религиозных представлений и его отношении к мифотворчеству[1]. Следует, однако, отметить, что популярная среди многих исследователей гипотеза о воздействии на поздние платоновские диалоги зороастрийских религиозных идей представляется недоказанной, равно как и мнение об усилении эсхатологических настроений в творчестве Платона в конце 60-х — начале 50-х годов[2]. Ведь описание философом космических катастроф, землетрясений и пожаров, уничтоживших в разные времена многие цивилизации, не имеет ни малейшего сходства с эсхатологической одержимостью последователей Заратуштры и древнееврейских пророков. Нередко пытливый интерес мыслителя к катастрофическим изменениям, имевшим место в далеком прошлом, приобретает откровенно тенденциозный политический подтекст. Так, в «Политике» катастрофа, вызванная «попятным вращением» космоса, навсегда отделила ныне живущих людей от блаженных времен правления Кроноса, когда их далекие предки, обладая в условиях всеобщего изобилия неограниченным досугом и пользуясь божественным покровительством пастухов-гениев,

[1] Подробнее см.: *Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927; *Frutiger P.* Les mythes de Platon. Paris, 1930; *Hirsch W.* Platons Weg zum Mythos. Berlin; N. Y., 1971; *Dörrie H.* Der Mythos und seine Funktion in der Antiken Philosophie. Innsbruck, 1972.

[2] См., напр.: *Reitzenstein R., Schaeder H.H.* Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheland. Leipzig; Berlin. 1926. S. 176; *Kerschensteiner J.* Platon und der Orient. Stuttgart, 1945; *Festugière A.-J.* Platon et l'Orient // Revue de philologie. 1947. 21. P. 37 sqq.; *Bollac J.* Empedocle I. Introduction à l'ancienne physique. Paris, 1965. P. 135. Критика этих взглядов дается в статье Э. Доддса «Платон и иррациональное» (*Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress… P. 106–125).

могли свободно отдаваться философии, общаясь не только друг с другом, но и с животными, исследуя природу, открывая новые неведомые прежде грани своего разума (Plato Pol., 271–274).

Согласно концепции «Законов», от «золотого века» людей отделяет множество катастроф и потопов, происходивших в «безграничной протяженности времени», когда возникли и были уничтожены тысячи государств и поколений людей (Plato Legg., III, 676a–677a; IV, 713a–b). Сравнительно скромным на этом фоне выглядит промежуток времени, отделявший современные Платону Афины от периода их расцвета в древности — 9 тыс. лет. Но и в течение этого времени произошло довольно много великих наводнений (Piato Tim., 23e; Crit., 111a).

Но, несмотря на различия хронологических периодов и конкретных подробностей гибели цивилизаций, всем этим картинам свойственна одна общая тенденция: как «жизнь при Кроносе» в «Политике» и «Законах», так и идиллическое описание родного города философа во времена правления божественных патронов — Афины и Гефеста — являются для современного человека тем недосягаемым образцом, к которому должны стремиться и «царственный правитель» «Политика» и законодатели-старцы, «основывающие» Эвномополис (Plato Legg., IV, 713b).

Разочарования, вызванные сицилийскими неудачами, приводят к замене одухотворенного, нацеленного на практическую реализацию творчества к довольно мрачному, как мы увидим далее, ригористическому требованию неукоснительно подражать недостижимому в принципе «божественному образцу». Если в «Государстве» еще сохраняется переплетение логоса и мифа в рамках конструктивного воображения (см., напр.: VI, 501e), посредством которого это произведение оказывается «одновременно созданием муз, философским трудом и политической акцией»[1], то для поздних диалогов более характерным становится перенос мифа, сохраняющего элементы конструктивности, либо в вечность, либо в отдаленное прошлое (Plato Tim., 26c; ср.: 26e). В результате платоновская утопия приобретает исторический оттенок (не теряя, впрочем, политической заостренности в смысле реакции на текущие события), претерпевая подчас поразительные метаморфозы. Примером этого является раздвоение утопического образа в легенде о борьбе древних Афин и Атлантиды, рассказанной Платоном в «Тимее» и «Критии».

[1] *Friedländer P.* Platon. Bd. 3. 3 durchg. und ergänz. Aufl. Berlin; N. Y., 1975. S. 128.

Сама возможность и результаты конфликта между небольшой, но идеально управляемой общиной и гигантской державой, олицетворяющей пороки, свойственные «извращенным формам правления», обрисованы уже в «Государстве» (IV, 422a–423b). Но еще в «Менексене» Платон восславил доблесть древних Афин, в одиночку встретивших у Марафона полчища варваров и «обуздавших всеазиатскую гордыню», доказав тем самым, «что могущество персов вполне сокрушимо и что никакая людская сила и никакое богатство не могут противостоять доблести» (240c–d, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн; см. также: 241b). Победа над персами была одержана афинянами благодаря их аристократическому строю, со свойственными ему равенством и правлением доблестных и мудрых (Ibid., 238c–239a).

В этом же сочинении (вероятно, впервые) Платон обращается к теме столкновения древних Афин с потомками Посейдона, ставшей основой сюжета истории об Атлантиде (Ibid., 239b).

Славные деяния афинян времен греко-персидских войн являются предметом гордости и в «Законах» (III, 698b–700a). Но если в своем последнем сочинении Платон ограничивается традиционным противопоставлением свободы греков, обеспечиваемой «древними законами», грубой деспотии персов, то в 60-е годы в «Тимее» и «Критии» философ создает синтетический образ идеального протополиса, объединяющий ставшую чрезвычайно популярной уже в начале V в. идею «отеческого строя»[1] с проектом, разработанным в «Государстве».

О своеобразии избранного Платоном пути может свидетельствовать, в частности, аналогичная попытка, предпринятая Исократом уже после смерти философа в «Панафинейской речи» (342–339 гг.). Исократовская синтетическая версия «отеческой конституции» имеет в качестве источника сугубо патриотическую ориентацию и мотивируется очень просто: Ликург, создавая идеальный спартанский строй, попросту подражал конституции древних Афин (XII, 153). «Тем самым Исократ не только «генетически» связывает друг с другом две главные, обоснованные историко-мифологическим образом, формы социальной утопии, но также демонстрирует взаимозаменяемость фиктивных форм и их вторичный характер по отношению к актуальному социальному содержанию, которое проецируется назад, в прошлое»[2].

---

[1] Об этом см. *Радциг С.И.* Аристофан и его время // Аристофан / Под ред. Н.Ф. Дератани, С.И. Радцига, И.М. Нахова. М., 1956. С. 38–39.

[2] *Müller R.* Sozialutopisches Denken… S. 14–15; см. также: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 180–181, 191–192, 200, 477, 479, 486.

Платон избрал иной путь, на котором миф, по удачному выражению Ж. Брюна, совершает анабазис при помощи логоса[1]. Объединяя «отеческую конституцию» со своей идеальной конструкцией, философ одновременно рисует конфликт двух государств с различным общественным строем, но в равной степени наделенных всеми утопическими атрибутами. При этом победа, одержанная древними Афинами над Атлантидой, оборачивается в конечном счете их поражением. Фантастический образ «отрицательного государства» оказался настолько привлекательным для последующих поколений утопических писателей, что по праву может считаться исходным пунктом для формирования жанра литературной утопии. Более того, платоновский миф обрел «второе дыхание» благодаря усилиям атлантологов XIX и особенно XX вв., упорно стремящихся отыскать координаты погибшего острова, затерянные в глубинах памяти давно ушедшего из жизни афинского философа[2].

Такой поворот в судьбе платоновского рассказа нельзя, конечно, считать неожиданным. Если конституция древних Афин имеет, так сказать, «локальный смысл», воспроизводя (с небольшими изменениями) основные элементы проекта «Государства» (Plato Crit. 112b–d; ср.: Tim., 23e–24d), то в образе Атлантиды слились все основные, восходящие к логографам и Геродоту «ориенталистские миражи», обработанные с большим художественным мастерством и явно вдохновлявшие самого автора[3].

Атлантида — в высшей степени собирательный образ. В географическом плане она вызывает ассоциации с африканскими (Карфаген), азиатскими (Вавилон) и европейскими (Сицилия и Крит)

---

[1] *Brun J.* Platon et l'Academie. P. 71.

[2] См., напр.: *Жиров Н.Ф.* Атлантида: основные проблемы атлантологии. М., 1964; *Галанопулос А.Г., Бэкон Э.* Атлантида: за легендой — истина. М., 1983; *Кондратов А.М.* Атлантиды моря Тетис. Л., 1986. Критику взглядов современных атлантологов см.: *Forsyth Ph.J.* Atlantis. The Making of Myth. Montreal; London, 1980; *Панченко Д.В.* Гибель Атлантиды // Природа. 1987. № 6. С. 79–85.

[3] Подробнее об этом см.: *Rohde F.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. Berlin, 1960. S. 212–213; *Heidel W.A.* A Suggestion Concerning Plato's Atlantis. Boston, 1933; *Hackforth R.* The Story of Atlantis. Its Purpose and Its Moral // Classical Review. 1944. LVIII. P. 7–9; *Vidal-Naquet P.* Athènes et 1'Atlantide: Structure et signification d'un mythe platonicien // Revue des études greques. 1964. 77. P. 420–442; *Brisson L.* De la philosophie politique à l'épopée: Le Critias de Platon // Revue de métaphysique et de morale. 1970. 75. P. 402–438; *Froidefond Chr.* Le mirage égyptien… P. 284–290; *Gill Chr.* The Genre of the Atlantis Story // Classical Philology. 1977. 72. P. 287–304; *Dusanic S.* Plato's Atlantis // L'Antiquite classique. 1982. T. LI. P. 25–52; *Панченко Д.В.* Геродот и становление европейской литературной утопии // Проблемы античного источниковедения / Отв. ред. Э.Д. Фролов. М.; Л., 1986. С. 107–116.

реалиями. Конкретные детали симметричной архитектурно-пространственной планировки острова одновременно напоминают выстроенные Деиоком Экбатаны (Hdt., I, 98–99) и современные Платону Сиракузы. Политическое устройство Атлантиды и проводимая ее правителями политика — причудливейшее сплетение идей первого утопического проекта с элементами афинской конституции и политической практики[1]. Картина постепенной деградации поколений властвовавших на острове царственных потомков Посейдона представляет собой мифическую версию схемы вырождения политических форм, представленной в VIII книге «Государства» (Plato Crit., 110–121).

За историей столкновения атлантов и афинян скрывается не только героическая эпопея греко-персидских войн. По мнению некоторых исследователей, здесь в завуалированной форме осуждается афинская экспансия на море, а также содержатся намеки на экспедиции карфагенян, войны и пиратские набеги обоих Дионисиев[2]. Наконец, история гибели Атлантиды (как и происхождение самого названия этой сказочной страны), вероятно, основана не только на универсальной мифологической традиции, повествующей о каре, обрушенной богами на людей, впавших в гордыню, но, возможно, была также навеяна живыми воспоминаниями о погибших в морских волнах в результате землетрясения на маленьком острове Аталанте — афинском форпосте у Эвбеи (Thuc., II, 32; III, 89) и в городах Гелике и Буре в Пелопоннессе (Diod., XV, 48).

Уклон в сторону историзма — примечательная часть позднего периода платоновского творчества, отразившаяся в III книге «Законов». Этот историзм имеет, однако, очень мало общего с интересом, испытываемым к старине каким-нибудь антикваром. Наоборот, ему свойственна чрезвычайная насыщенность конструктивными идеями, принявшими в последнем сочинении философа форму «второго по совершенству» утопического проекта, задуманного, как уже отмечалось, в качестве переходного к модели, разработанной в «Государстве» (Plato Legg., V, 739)[3]. В этом плане идеи «Тимея», «Кри-

[1] Подробнее см.: *Weil R.* L' "Archeologie" de Platon. P. 26, 35 sqq., 40, 45; *Forsyth Ph.J.* Atlantis. P. 168–175; *Dusanic S.* Plato's Atlantis. P. 25, 27–29, 40, 42; *Ferguson J.* Utopias… P. 73–75; *Панченко Д.В.* Геродот… С. 112–114.

[2] *Dusanic S.* Plato's Atlantis. P 41; *Forsyth Ph.J.* Atlantis. P. 175, 179–180, 183–184.

[3] Библиография работ, посвященных «Законам», дана в сборнике Т. Сондерза (*Saunders T.J.* Bibliography on Plato's "Laws" 1920–1970; With Additional Citations Through May 1975. N. Y., 1976; см. также: *Saunders T.J.* Notes on the Laws of Plato. London, 1972; *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 5. The Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978).

тия» и «Политика» можно также рассматривать как переходные, имеющие глубокое единство с основным замыслом Эвномополиса. Например, многие элементы утопического описания страны атлантов, предварительно очищенные от «экзотических примесей», вошли в дальнейшем в проект «Законов», существенно повлияв на его рационально выверенную, пронизанную геометризмом конструкцию.

Невозможно, конечно, утверждать достаточно определенно, что концентрическая (точнее, «радиально-кольцевая, с четко выраженным общественным центром, также имеющим кольцевую структуру»[1]) организация Эвномополиса восходит именно к «историческому мифу», отраженному в «Тимее» и «Критии», а не является, так сказать, платоновской «априорной схемой». Во всяком случае, сходство внешних черт в планировке Эвномополиса с Атлантидой (а также и с древними Афинами) не вызывает сомнений, хотя сердцевиной последнего платоновского проекта является государственный строй, который можно рассматривать как разновидность «смешанной конституции», ориентирующейся преимущественно на спартанский образец[2].

Что касается интереса Платона к «смешанному устройству», то он во многом связан с событиями, развернувшимися в Сиракузах в 357 г., когда в результате осуществленного Дионом переворота было свергнуто господство Дионисия Младшего над сицилийской державой. Захватив власть в свои руки, Дион, по свидетельству Плутарха, задумал, «ограничив полную демократию … ввести нечто вроде лаконского или критского строя, т.е. смешать власть народа с царской властью так, чтобы вопросы первостепенной важности рассматривались и решались лучшими гражданами» (Plut. Dion, 53, пер. С.П. Маркиша). Многие современные исследователи не без основания считают, что Дион, проводя в жизнь свой план, руководствовался идеями своего учителя и друга[3]. Данное мнение находит подтверждение в VIII платоновском письме, где в общих чертах формулируется образец «смешанной конституции», во многом сходный с проектом, разработанным в «Законах» (Plato Epist., VIII, 356e–357b)[4].

---

[1] *Кошеленко Г.А.* Градостроительная структура «идеального полиса». С. 117.

[2] Подробнее см.: *Aalders G.J.D.* Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum. Amsterdam, 1968. S. 48.

[3] *Barker E.* Greek Political Theory. P. 115–116; *Berve H.* Die Tyrannis bei den Griechen. Bd. 1. S. 270; см. также: *Berve H.* Dion. Mainz, 1957; *Fritz K. von*. Platon in Sizilien… S. 115–116; *Breitenbach H.* Platon und Dion. Skizze eines ideal-politischen Reformversuches im Altertum. Zürich; Stuttgart, 1960 (passim).

[4] Подробнее см.: *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 50–51.

Бесспорным доказательством серьезных уступок, сделанных Платоном в области теории, является возврат в «Политике» к классификации государственных устройств, созданной Сократом, рассматривавшим закон в качестве основного критерия правильности или порочности той или иной формы правления (Xen. Mem., IV, 6, 12; ср.: Plato Pol., 300e–301a sqq.). Признание царской власти, основанной на законе, как наиболее предпочтительной, конечно, не означало полного разрыва с прежним идеалом правителя. По справедливому замечанию Д. Роджероне, характер аргументации, представленной в «Политике», «приводит к кризису не столько платоновскую теорию философа-царя, … сколько аристократическую и почти касталийскую концепцию власти, которую Платон пытался научно обосновать при помощи теории идей»[1].

Хотя и в этом диалоге, и в «Законах» подчеркивается, что подлинный политик, «руководствующийся искусством и не заботящийся о предписаниях», рождается крайне редко, может быть, раз в течении нескольких веков (Plato Pol., 300c, 301d–e; Legg., IV, 711d), ориентация на «сильную личность», воплощающую монархический принцип власти, остается по-прежнему доминирующей в платоновской политической теории и в известном смысле даже усиливается. Как это ни парадоксально, само усиление волевого элемента изначально заложено уже в том компромиссе между идеалом и действительностью, на котором и основывается проект «Законов». Весьма символично в этой связи резкое изменение характера описания «золотого века» в данном диалоге по сравнению с «Политиком». Вместо картины гармоничного единства богов и людей, предающихся на лоне природы философскому умозрению, на передний план выступает мысль о спасительной миссии божественного правления. Оказывается, блаженная жизнь в те далекие времена стала возможной лишь благодаря мудрой предусмотрительности Кроноса, знавшего, «что никакая человеческая природа … не в состоянии неограниченно править человеческими делами без того, чтобы не преисполниться заносчивости и несправедливости», и поставившего «тогда царями и правителями наших государств не людей, но демонов — существ более божественной и лучшей природы» (Legg., IV, 713c–d, пер. А.Н. Егунова). Лишен-

[1] *Roggerone G.A.* La crisi de Platonismo nel “Sofisto” e nel “Politico”. Lecce, 1983. P. 703; см. также: P. 705, 724–727; ср.: *Stephanides B.C.* Die Stellung von Platons Politikos zu seine Politeia und den Nomoi. Heidelberg, 1913; *Morrow G.R.* Plato and the Rule of Law // The Philosophical Review. 1941. 59. P. 105–126; *Klein J.* Plato’s Trilogy: “Theaetetus”, the “Sophist” and the “Statesman”. Chicago; London, 1977.

ные божественного покровительства люди уже «не могут избегнуть зол и трудов». Спасение придет только в том случае, если люди станут подражать божественному правлению и, восприняв сам его принцип в качестве «определения разума» (τήν τοῦ νοῦ διανομήν), назовут его законом (Ibid., IV, 713e–714a).

Но при этом невозможно обойтись без обладающего разумом законодателя, который устанавливает законы ради общего блага и в этом смысле олицетворяет «верховное служение богам» (Ibid., IV, 715b–d). Сами же люди являются в большей мере марионетками, мало причастными к истине. Боги создали их неизвестно для какой цели. Поэтому человеческие дела в целом не заслуживают особых забот. Управление такими существами — суровая необходимость и состоит в том, чтобы привлечь каждого на сторону добродетели, оказывая сопротивление «тем нитям», которые «увлекают нас к противоположным действиям», т.е. к пороку (Ibid., I, 644–645c; VII, 803b–d, 804b)[1].

Такова идейная основа последнего утопического проекта Платона. Строй, призванный воплотить господство закона, представляет собой что-то среднее между неограниченной властью и свободой, т.е. между монархией и демократией (Ibid., III, 693d). Внешне, по сравнению с идеалом «Государства», он, конечно, является более чем компромиссным. Хотя в первом проекте рассуждения о законе и законодательстве встречаются довольно часто, сам по себе «конституционный вопрос» почти не интересует Платона: на передний план выступает мысль о приоритете философского правления[2]. Напротив, конституция основываемой на Крите колонии описана достаточно подробно. Компетенция различных государственных органов и должностных лиц является строго разграниченной.

«Монархический элемент» первоначально представлен коллегией из 37 номофюлаков — стражей законов, в которую выбираются граждане, достигшие 50 лет, т.е. возраста, определяемого в качестве исходного и для философов-правителей в «Государстве». «Стражи законов» истолковывают и дополняют законы, ведают сношениями с внешним миром, имеют решающий голос во всех вопросах внутреннего управления — от выборов военных и гражданских магистратов и контроля над их деятельностью до регулирования брачных отношений, культурных нормативов, короче — всего образа

[1] *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress… P. 112–113; ср.: *Зайцев А.И.* Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 139.

[2] Об этом см.: *Sinclair T.A.* A History… P. 173.

жизни граждан (а в известных случаях и метеков). Им принадлежит и высшая судебная власть.

Что касается «демократического элемента», то он представлен советом из 360 членов и народным собранием, формально обладающими достаточно широкими полномочиями, но по существу представляющими лишь внешний «парламентский каркас», прикрывающий неограниченную власть высших должностных лиц[1].

Этот момент окончательно выступает на передний план после того, как в конце диалога Платон фактически намеревается вручить высшую власть так называемому «Ночному совету», являющемуся носителем философского начала в управлении. Деятельность этого совета, судя по всему, совершенно не должна зависеть от органов демократического управления (Ibid., XII, 960e–969c; ср.: X, 908a)[2].

Численность населения Эвномополиса — 5040 граждан, представлявшаяся Аристотелю чрезмерной (Pol., II, 3, 3), является гораздо более скромной по сравнению с количеством жителей легендарных Афин, всегда готовых выставить одновременно 20 тыс. вооруженных мужчин и женщин (Plato Crit., 112d). Платоновские рассуждения о благотворности числовых пропорций для всех сторон жизни государства, безусловно, отражают большое влияние пифагорейской числовой символики (Plato Legg., V, 737e–738b)[3].

Социальная структура Магнезии также является полной противоположностью Каллиполиса. Место сословной иерархии и специализации, отражающих «идею справедливости», здесь занимает имущественный ценз, разделяющий население колонии на четыре «класса». От материального положения во многом зависят политические права каждого из них. Введение имущественного ценза не могло не повлиять на всю шкалу нравственных ценностей и ориентаций в последнем платоновском проекте. Так несмотря на то, что военная служба носит всеобщий характер и, безусловно, является почетной обязанностью, образ «философа и воина», нарисованный в «Государстве», фактически бесследно исчез. Номофюлаков выбирают «все, кто носит оружие» (Ibid., VI, 753b), но сами они весьма далеки от дел, непосредственно связанных с военной доблестью. Что касается характеристик воинов, то Платон, например, считает

---

[1] Подробнее см.: *Morrow G.R.* Plato's Cretan City. Princeton, 1960. P. 172–208.

[2] Подробнее см.: *Зайцев А.И.* Аристотель… С. 279–280; *Strauss L.* The Argument and the Action of Plato's Laws. P. 174 sqq., 177, 183–185; *Pierart M.* Platon et la Cité grecque. P. 232–234; ср: *Morrow G.R.* Plato's Cretan City. P. 509–510.

[3] *Ferguson J.* Utopias… P. 76; Ampolo C. Platone e la popolazione. Del buon uso della matematica // La parola del passato. 1985. Fasc. CCXXII. P. 200–208.

вполне уместным рассматривать их как служителей (θεραπεύοντες) страны и народа, наряду с сословием ремесленников, вообще исключенных из числа граждан (Ibid., XI, 920d–e)[1].

Кроме того, вместе с обязанностью проходить военную подготовку граждане Эвномополиса должны уделять непосредственное внимание чисто экономическим вопросам, т.е. проводить часть времени в собственных поместьях, «приводя в порядок свое хозяйство» (Ibid., VI, 758b; ср.: 776a; VII, 808a–b). Такое отклонение даже от спартанского образца, не говоря уже о полной дисгармонии с первым проектом, вполне подтверждает правильность выводов тех исследователей, которые рассматривают основные черты образа жизни граждан Эвномополиса (и его политические институты) как результат смешения «ликургова космоса» с идеализированным в духе πάτριος πολιτεία афинским государственным строем[2].

Однако, как заметил Э. Тигерстедт, установка на жесткое регулирование общественных отношений в итоге приводит к тому, что в последнем платоновском проекте «Ликург, кажется, полностью, одержал победу над Сократом»[3]. Решающим моментом этой победы можно считать уже отмеченное выше полное разочарование Платона в человеческой природе. Наиболее тяжелым его последствием была потеря идеальными правителями иммунитета к той самой болезни мелочной опеки и законодательного крючкотворства, которой философ так опасался в «Государстве» (IV, 425c–426a, 427a–c). Все симптомы этой болезни необычайно ясно можно наблюдать в такого рода наставлениях: «…никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда — и на войне, и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах надо ими руководствоваться, например, по первому его приказанию останавливаться на месте, идти вперед, приступать к упражнениям,

[1] См. также: *Saunders T.J.* Artisans in the City-Planning of Plato's Magnesia // Bulletin of Institute of Classical Studies. 1982. No. 29. P. 46–47; ср.: *Dusanic S.* Plato's Atlantis. P. 30; *Vidal-Naquet P.* Etudes d'une ambiguïté: les artisans dans la Cité Platonicienne // Le Chasseur Noir, Formes de Pensée et Formes de Satiété dans le Monde Grec. Paris, 1981. P. 289–316.

[2] Ср.: *Morrow G.R.* Plato's Cretan City. P. 152, 396; *Евдокимов Р.Б.* Должностные лица в идеальном государстве платоновских «Законов» // Платон и его эпоха. С. 191–211.

[3] *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 262, 269.

умываться, питаться и пробуждаться ночью для несения охраны и для исполнения поручений» (Ibid., XII, 942a–b, пер. А.Н. Егунова).

Платон считал, что именно такую цену необходимо заплатить за попытку вновь приобщиться к «золотому веку». История вынесла иллюзиям такого рода суровый приговор. Иначе и быть не могло. Ведь цена человеческого счастья на этом пути оказалась слишком велика.

§ 2. Аристотель

Анализ аристотелевского вклада в историю утопической мысли неизбежно затрагивает целый ряд вопросов методологического характера. Многие уже приводимые выше высказывания Стагирита по тем или иным проблемам свидетельствуют на первый взгляд об отсутствии каких-либо утопических черт в его мировоззрении. Тезис об «антиутопической», всецело практической направленности аристотелевской политической теории получил широкое распространение в научной литературе. «Аристотель был реальным политиком, — писал Г.А. Александров, — он не ставил себе цели построить некое идеальное государство, вовсе оторванное от практической, земной истории. Он подходил к истории разнообразных государственных форм в Греции, как человек, считавший, что в его обиходе каждая мелочь пригодится … даже в «отклонениях» от нормального он выискивал «сносное», могущее быть практически использованным»[1]. В глубоком исследовании аристотелевской «Политики» А.И. Доватур выдвинул в качестве аксиоматического, являющегося ключом к пониманию данного произведения, требование отказаться «от примешивания к высказываниям Аристотеля каких бы то ни было элементов политических мечтаний, не имеющих корней в реальной действительности»[2]. Оба, в определенной мере справедливые, суждения имеют, однако, на наш взгляд, один существенный пробел — в них слишком явно просматривается давно уже ставшее традиционным противопоставление «аристотелевского реализма» «платоновскому политическому идеализму и доктринерству». Это противопоставление исходит из тезиса об отсутствии каких-либо связей между утопизмом и практической политикой, об их принципиальной несовместимости.

[1] *Александров Г.А.* Аристотель. М., 1940. С. 259; ср.: *Кекечьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947. С. 103 и сл.; см. также: *Кошеленко Г.А.* Градостроительная структура «идеального полиса». С. 13, прим. 18.

[2] *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 94; ср.: С. 36, 72.

Такого рода система аргументации уходит корнями в свойственное современной культуре предубеждение против утопизма. Но, будучи понятной с психологической точки зрения, она противоречит реальным фактам и прежде всего тому важнейшему, неоднократно отмечаемому исследователями, положению, согласно которому начиная с античности и вплоть до XX в. утопическая мысль развивалась как вполне самостоятельное направление политической теории. В подавляющем большинстве утопических произведений государство рассматривается не только в качестве постоянно функционирующего элемента совершенной общественной системы, но и как важнейшее орудие проведения в жизнь умозрительных планов, естественно, с помощью практической политики.

Учение Платона является убедительным подтверждением того, что в эпоху кризиса рациональных представлений о целях и задачах государственной организации утопия могла стать своеобразной формой самоопределения политической теории, ее перехода на качественно новую ступень. Подвергая осуждению старые институты с позиции «критического разума», противопоставляя казавшийся им принципиально новым государственный строй, утописты прокладывали новые пути там, где привычные схемы политических рассуждений превращались в пустые риторические приемы, оказывались несостоятельными, не способными объяснить противоречия, в которых запутались политическая мысль и практика.

Можно ли утверждать, что аристотелевская политическая философия диаметрально противоположна в этом смысле платоновской? Ответить на этот вопрос не так-то легко. Окончательная разработка Аристотелем своего политического учения приходится на эпоху, когда начавшийся с македонским завоеванием Греции глубокий перелом в историческом развитии принял поистине глобальные масштабы в результате победоносных походов Александра.

Однако ни в одном из дошедших до нас аристотелевских сочинений коренные перемены в политической ситуации не нашли сколько-нибудь заметного отражения. Став главой Ликея (335 г.), Стагирит не проявил особого желания развивать в новых условиях панэллинскую программу в духе Исократа, продолжая традицию изучения и описания государственных устройств различных греческих полисов, к которой он приобщился, вероятно, еще будучи членом Академии (367–347 гг.). «Ничто не удивляет нас в «Политике» больше, — писал У. Ньюман, — чем тот факт, что она, хотя, очевидно, и была написана после Херонеи, почти полностью занята проблемами мелких греческих государств и преобладавших в них конституций»[1].

[1] Newman W.L. (ed.) The Politics of Aristotle. Vol. 2. Oxford, 1887. P. XXXIII.

Посвященная Аристотелю античная биографическая литература рисует нам образ философа, проявлявшего по сравнению со своим учителем более чем умеренное стремление оказывать непосредственное воздействие на ход политических дел в том или ином регионе греческого мира и, несмотря на дружеские отношения с военным правителем Греции Антипатром, всегда остававшегося «аутсайдером по отношению к афинской жизни»[1].

Вместе с тем постоянное взаимодействие конкретного опыта и абстрактных политических идей в «Политике» делает вполне оправданным предположение Д. Фергюсона о том, что Аристотель писал свое основное, посвященное проблемам государства, сочинение «ни как кабинетный философ, ни как практический политик, но как беспристрастный и заинтересованный наблюдатель, чья мысль формируется на основе опыта… Если он и поносит тиранию, то потому, что он видел, как поступил Дионисий с Платоном. Если он делает явное исключение для благородного монарха, то это потому, что он знал Александра и видел, что монархия может быть благородной»[2].

Является ли, однако, данное предположение основой для окончательного вывода о принципиально «антиутопической» направленности творчества Стагирита?[3] Наиболее простым способом, позволяющим вплотную приблизиться к решению этого вопроса, вероятно, может стать анализ характера и идейной направленности аристотелевской критики утопических проектов Платона, Фалея и Гипподама. Даже при самом беглом взгляде на эти критические замечания обнаруживается их глубоко конструктивный характер. Они отнюдь не направлены на выявление противоречивости и «изначальной порочности» метода абстрактного конструирования идеальных государственных образцов, но, наоборот, связаны со стремлением философа пойти дальше своих предшественников по пути разработки концепции идеального полиса.

На этом фоне становятся особенно примечательными не только эмоциональная окраска нападок на отдельные платоновские положения, связанные с обоснованием принципа общественной собственности, но и целый ряд фактических ошибок, особенно при анализе проекта «Законов». Так, с самого начала при разборе второго по

---

[1] *Edel A.* Aristotle and His Philosophy. London, 1982. P. 16; см. также: *Düring I.* Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteborg, 1957.

[2] *Ferguson J.* Utopias… P. 82.

[3] Ibid. P. 80. Следует отметить, что признание положения об аристотелевском «антиутопизме» вовсе не мешает Д. Фергюсону посвятить «Политике» целую главу в своем исследовании античных утопий.

степени совершенства платоновского законодательства, наряду с необоснованным упреком в отсутствии у Платона критериев разграничения правящих и управляемых, ему приписывается установление максимума при владении собственностью в размере пятикратной стоимости земельного надела (Arist. Pol., II, 3, 8). В действительности же речь идет о четырехкратном различии в имущественном положении граждан Магнезии (Plato Legg., V, 744e; VI, 754d–e, 765c).

Немного ранее Платону бросается также упрек в том, что он, установив предельную численность жителей (5040), не только не упорядочивает прирост населения в полисе, но, наоборот, допускает возможность неограниченного деторождения (Arist. Pol., II, 3, 6). Между тем в «Законах» представлена программа регулирования прироста населения, ряд аспектов которой полностью совпадает с предложениями Аристотеля, например, по регулированию рождаемости, сформулированными в VII книге «Политики» (Plato Legg., V, 740d sqq.; ср.: Arist. Pol., VII, 14, 10)[1]. И в этой книге также имеет место неправильная передача платоновских мыслей. Например, совершенно неправдоподобным выглядит приписываемый Платону запрет детям громко плакать и кричать, тогда как в «Законах» речь идет совсем об ином, а именно — какие средства следует изыскать для того, чтобы даже годовалые дети с тяжелым нравом превратились в веселых и радостных (Arist. Pol., VII, 15, 6; ср.: Plato Legg., VII, 792a sqq.)[2].

Подобные «неточности» трудно объяснить искажением или утратой текста или же, скажем, гипотезой, согласно которой Аристотель мог пользоваться какой-то сокращенной версией «Законов», текст которых мог не совпадать с дошедшим до нас. Весь характер аристотелевской критики свидетельствует о большой осведомленности в мельчайших подробностях последнего платоновского сочинения. Так, Э. Баркер, неоднократно анализировавший влияние «Законов» на «Политику», в предисловии к своему переводу последней не случайно подчеркивал тот факт, что «Законы» были написаны в период ученичества Аристотеля, возможно, помогавшему своему учителю подбирать для них материал[3].

---

[1] Подробнее см.: *Гуторов В.А.* О некоторых тенденциях аристотелевской интерпретации «Государства» и «Законов» Платона // Проблема интерпретации в истории науки и философии / Под ред. В.П. Горана и А.В. Бессонова. Новосибирск, 1985. С. 65 и сл.

[2] Ср.: *Edel A.* Aristotle and His Philosophy. P. 17.

[3] Barker E. (ed.) The Politics of Aristotle. Oxford, 1961. P. XIV; см. также: *Barker E.* Greek Political Theory. P. 388 sqq.; *Hentschke A.B.* Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles. Frankfurt am Main, 1971 (passim).

Данное мнение только укрепилось бы, если считать основной причиной вышеприведенных фактических ошибок попытку Аристотеля цитировать по памяти те или иные платоновские пассажи. Но скорее всего перед нами пример именно повышенного эмоционального отношения к политическим проектам учителя, когда стремление опровергнуть принципиальные политические положения сопровождается невниманием к мелочам. К тому же, критикуя Платона и его предшественников, Стагирит обосновывает принципы, в наибольшей степени, отвечающие, по его мнению, идеалу совершенной государственности. Эти принципы формулируются либо в виде полемических замечаний к критикуемым проектам, либо в форме дополнений и поправок к считавшимся образцовыми конституциям Спарты, Крита и Карфагена. Попытаемся же резюмировать основные из них, соблюдая по возможности последовательность, в которой они появляются во II книге «Политики», и опуская для краткости непосредственные поводы, послужившие основой для той или иной формулировки:

1. Установление общности жен и детей означает доведение политического единства до крайних пределов и фактически уничтожает государство, являющееся по своей природе «неким множеством» (Arist. Pol., II, 1, 4; ср.: II, 1, 7; II, 2, 7).

2. В рамках этого множества единство, заключающее в себе «различие по качеству», в конечном счете возникает путем достижения политического равенства свободных граждан, поочередно замещающих государственные должности и становящихся тем самым «подобными» друг другу (II, 1, 5–6; ср.: II, 2, 15).

3. Введение общественной собственности не избавляет гражданский коллектив от внутренних конфликтов, происходящих не вследствие наличия или отсутствия общности имуществ, но по причине нравственной испорченности людей, ненасытной их порочности и беспредельности вожделений (II, 2, 8–9; II, 4, 11).

4. Гораздо большее значение по сравнению с регулированием имущественных отношений имеет деятельность законодателя, решающего крайне трудную задачу обеспечения единства совместной жизни, общего участия граждан во всех делах при помощи внедрения добрых нравов, философии, подражания спартанскому и критскому законодательству, предусматривающему совместные трапезы (II, 2, 3–4; II, 2, 10; II, 4, 11).

5. Платон в «Государстве», восприняв давно уже практикуемое лакедемонянами правило: «стражи не должны заниматься земледелием», игнорирует, однако, спартанский опыт реализации другого

важного принципа: «у друзей все общее», заключающегося в предоставлении частной собственности в общее пользование и являющегося наилучшим, так как он освящен обычаями и упорядочен правильными законами (II, 2, 10–11; II, 2, 4–5; ср.: II, 3, 5).

6. При разработке идеального законодательства можно основываться на любых предположениях, кроме заведомо нереализуемых на практике (II, 3, 3).

7. Изображенный в «Законах» строй — полития, будучи средним между олигархией и демократией, — нельзя назвать «вторым по совершенству», но только «наиболее подходящим» по сравнению с остальными государствами. В этом смысле он уступает Спарте или любому другому, более аристократическому строю. Вообще лучшим является государственное устройство, в котором «смешано» наибольшее число конституций (II, 3, 9–11).

8. При рассмотрении любого государственного устройства до́лжно исходить из принципа — соответствует оно или нет наилучшей конституции; существует ли противоречие в самих законах по отношению к духу и характеру проекта законодателя (II, 6, 1).

9. Законодатель обязан уделять особо пристальное внимание «женскому вопросу», ибо «при том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается беззаконной» (II, 6, 5).

10. Недопустимо неравномерное распределение собственности, неизбежно ведущее к росту корыстолюбия (II, 6, 10).

11. Необходимо регулировать рождаемость в государстве (II, 6,13).

12. Долговечность государства зависит от того, насколько все части, его составляющие, «находят желательным сохранение существующих порядков» (II, 6, 14).

13. Нельзя доверять власть пожизненно, ибо в старости люди не могут сохранить разум ясным (II, 6, 17).

14. Препятствием на пути честолюбцев к власти является избрание на руководящие посты в государстве достойнейших людей (независимо от того, желают они этого или нет) (II, 6, 17).

15. Царя следует выбирать по достоинству, а не по роду, в зависимости от его образа жизни (II, 6, 20).

16. Обязательна организация сисситий, средства на которые должно выделять гражданам государство (II, 6, 20).

17. Государству следует делать граждан добродетельными в полном смысле, чтобы они умели пользоваться досугом для благородных занятий (II, 6, 22).

18. Смена должностных лиц должна происходить на законном основании, а не «по человеческому усмотрению» (II, 7, 7).

19. Богатство не может цениться выше добродетели; соответственно законодатель не должен отклоняться от аристократического строя, сущность которого заключается в том, чтобы лучшие люди в государстве (как должностные, так и частные) имели досуг (II, 8, 7).

20. Каждый в государстве должен заниматься своим делом. Хороший законодатель не допустит, чтобы один и тот же человек был флейтистом и сапожником (II, 8, 8).

21. Государство не должно быть слишком малых размеров (II, 8, 8).

22. Участие наибольшего числа граждан в управлении государством дает гарантию, что «всякий будет делать свое дело … и более сообразуясь с общественной пользой, и лучше, и скорее» (II, 8, 8).

Большинство воспроизведенных теоретических положений лежит в основе программы идеального полиса, развернутой Аристотелем в VII–VIII книгах «Политики». По своей идейной направленности эти положения мало чем отличаются от принципов, которыми руководствовался Платон при разработке своих утопических проектов. Таким образом, как справедливо отметил Э. Тигерстедт, «пропасть, которая, как кажется, отделяет «Государство» от «Политики», оказывается преодолимой и, вероятно, исчезнет, если мы станем подходить к «Политике» от «Политика» и особенно от «Законов». Собственная критика Аристотелем платоновских политических теорий, зачастую вводящая в заблуждение и несправедливая, а также пренебрежение позднейшими платоновскими работами были одной из причин, почему сравнительно до недавнего времени ученые не понимали, до какой степени Аристотель строил свое учение на фундаменте, воздвигнутом его предшественником, вплоть до того, что на самом деле можно говорить об единой платоновско-аристотелевской политической теории»[1].

Влияние платоновских построений постоянно ощущается во всех этических и политических сочинениях Стагирита, в какой бы период его деятельности они ни были созданы[2]. Трудно поэтому принять позицию В. Йегера, выраженную в его работе «Аристотель. Основание истории его развития» (1-е изд. — 1923 г.). Суть этой позиции состоит в признании «подлинно аристотелевской»

[1] *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 291–292; см. также: *Newman W.L.* The Politics of Aristotle. Vol. 1. P. 551; *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 46–47; *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology… P. 246; *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. С. 194, 212; ср.: *Кекечьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. С. 37–62.

[2] Ср.: *Cherniss H.* Aristotle's Criticism… P. X–XI; *Sinclair T.A.* A History… P. 209.

системы взглядов, ориентированной на разрыв с абстрактно-метафизическим поиском общественного идеала и на чисто эмпирическое изучение политических реалий, знаменовавшее собой решительный отход от идей учителя[1].

Развивая данные положения, немецкий исследователь относил все пассажи «Никомаховой этики» и «Политики», в которых обсуждался вопрос об идеальном государстве, к периоду до 335 г. Вместе с тем, объединяя II и тесно связанные с ней VII–VIII книги «Политики» под условным названием «первоначальной политики» (Urpolitik) и резонно указывая на общность обсуждаемых в них вопросов с идеями «Протрептика» — одного из наиболее ранних аристотелевских сочинений, Йегер в конечном счете все же не преодолел многочисленных противоречий, которые содержала разработанная им схема.

Исходный момент, порождавший все противоречия схемы Йегера, заключался в том, что характерное для раннего Аристотеля «выделение теоретического характера нормативной политики»[2] сохраняет свое значение и в тех разделах аристотелевского сочинения, которые немецкий ученый был склонен связывать с периодом «эмпирических штудий». Исследователями уже давно было подмечено, что, например, казалось бы, вполне прагматическая концепция «среднего строя» или политии, разработанная в IV книге «Политики», несмотря на обилие ссылок на исторические реалии, является «в сущности теоретическим построением»[3]. Кроме того, даже если принять во внимание широко распространенный, но далеко не бесспорный тезис о раннем происхождении аристотелевского проекта идеального строя[4], необходимо объяснить, случайно ли данный проект оказался «завершающим аккордом» «Политики» или, наоборот, и сам философ, и античные издатели его сочинения считали вполне логичным поставить теоретические книги (VII–VIII) после «эмпирических» (IV–VI)[5].

---

[1] *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 2 verand. Aufl. Berlin, 1955. S. 281 ff.

[2] *Jaeger W.* Aristoteles. S. 78.

[3] *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 55–56.

[4] См., например, гипотезу У. Ньюмана о первоначальном существовании отдельных книг (в том числе и VII) в качестве самостоятельных трактатов и последующем их объединении в рамках «Политики» (*Newman W.L.* The Politics of Aristotle. Vol. 2. P. XXIII–XXIV; ср.: *Barker E.* The Politics of Aristotle. P. XLII sqq.; см. также: *Arnim F. von.* Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Wien; Leipzig, 1924 (passim)).

[5] В научной литературе к настоящему времени вполне утвердилось мнение о том, что традиционный порядок расположения книг в «Политике» восходит, по

Весьма поучительной в этом плане стала попытка В. Йегера во втором издании своей работы преодолеть созданные им же самим трудности в интерпретации аристотелевского подхода к соотношению теории и практики. Развивая свое исходное положение о том, что «Аристотель не был нравственным законодателем платоновского стиля», т.е. не ориентировался исключительно на «божественные нормы», не подчинял полностью жизнь «служению божеству», но, наоборот, отталкиваясь от реальности, «впервые в греческом сознании выдвинул мысль о нравственной автономии индивида, от которой Платон был еще далек», Йегер вместе с тем подчеркивал, что в сфере метафизики и этики философ оставался платоником, телеологически трактуя мир опыта с позиций высшей, неподвластной опыту цели (τέλος)[1]. И в области политической теории постоянная «напряженность между идеей и миром опыта», невозможность найти в реальной жизни выход из этого конфликта приводят Аристотеля опять-таки к платоновскому миру «вечных сущностей», а также к полному подчинению политики этике, индивида — государственному целому. Таким образом, «наилучшее государство … остается чистой утопией, слишком отчетливо показывающей, что на этом пути можно прийти только лишь к воспитательному государству или, точнее, к педагогике»[2].

Делая подобный вывод, В. Йегер, по существу, опровергал гипотезу о существовании непреодолимых различий между молодым и зрелым Аристотелем. Но тем самым во многом обесценивался и тезис, согласно которому близость к Платону или «удаленность» от него должны служить критерием в оценке истинности тех или иных аристотелевских взглядов. Во всяком случае, при анализе проблемы идеального государства этот критерий является совершенно лишним. Поддержка Платона в данном вопросе отнюдь не политической отрицает глубокой самобытности политической мысли отрицает отрицает глубокой самобытности политической мысли Аристотеля. Как остроумно заметил А. Эдель, возражая Йегеру, «афоризм “Даже карлик, стоя на плечах гиганта, видит даль-

всей видимости, к самому Аристотелю и поэтому не нуждается в произвольных изменениях и перестановках (подробнее см.: *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 348–352; *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 53; *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 288 sqq., 576; *Wilmott M.J.* “Aristoteles exotericus, acroamaticus, mysticus”: Two Interpretations of the Typological Classification of the “Corpus Aristotelicum” by Francesco Patrizi da Cherso // Nouvelles de la Republique des Lettres. 1985–1. P. 67 sqq.).

[1] *Jaeger W.* Aristoteles. S. 421–423, 424.

[2] *Jaeger W.* Aristoteles. S. 426, 427.

ше" не должен затемнять того случая, когда на плечах гиганта стоит гигант»[1].

Вполне оригинальная трактовка темы идеального полиса намечается Аристотелем уже в «Протрептике». Написанное (вероятно, вскоре после 354/53 гг.) в форме диалога или послания (увещевания), обращенного к кипрскому правителю Фемисону — «мелкому просвещенному деспоту»[2], данное сочинение во многом следует платоновской традиции, самым непосредственным образом примыкая к «Государству», а в некотором отношении даже усиливая содержащуюся в этом диалоге аргументацию. Например, как бы не принимая во внимание статус адресата, молодой Аристотель объявляет философское знание единственно необходимым для счастья и стремится доказать, что, став «философом-царем», Фемисон будет испытывать презрение к почестям и славе и тем самым возвысится над другими правителями[3]. Но особого внимания заслуживают два следующих фрагмента. В первом из них при рассмотрении вопроса о преимуществах «созерцательной жизни» — высшей формы человеческого существования в качестве сравнения приводится образ жизни обитателей «островов блаженных» (fr. 43 Düring).

При всей разрозненности сохранившихся отрывков «Протрептика» общий контекст данного сочинения не позволяет рассматривать подобную идею в смысле противопоставления философии и политики. Тезис об их единстве подтверждается в другом фрагменте, также насыщенном многозначительными аналогиями: подобно тому, как нельзя считать хорошим строителем того, кто, не используя соответствующие инструменты, просто берет за образец другие здания, так не будет хорошим законодателем тот, кто, устанавливая законы для государств, и в прочих делах подражает де-

[1] *Edel A.* Aristotle and His Philosophy. P. 22; см. также: *Barker E.* The Politics of Aristotle. P. XLVI; *Ross W.D.* The Development of Aristotle's Thought // Proceedings of the British Academy. 1957. 43. P. 63–78; *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966; *Grayeff F.* Aristotle and His School. London, 1974.

[2] *Jaeger W.* Aristoteles. S. 53; см. также: *Bignone E.* L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. T. 1. Firenze, 1936. P. 78; *Weil R.* Aristote et l'histoire: Essai sur la «Politique». Paris, 1960. P. 150–151. Лучшими современными исследованиями текста «Протрептика» являются на сегодняшний день книги: *Düring I.* Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction. Göteborg, 1961; *Schneeweiss G.* Der Protreptikos des Aristoteles. München, 1966.

[3] На этот «неподобающий тон» обращают внимание Р. Жоли и А. Хентшке. Очевидно, эта же деталь заставила А. Эделя квалифицировать аргументы «Протрептика» как «intensified platonism» (*Joly R.* Le thème philosophique… P. 107*; Hentschke A.B.* Politik und Philosophie… S. 341; *Edel A.* Aristotle and His Philosophy. P. 22).

яниям людей или государственным устройствам Спарты и Крита. Истинный философ и политик должен заимствовать у природы и самой истины те предельные основания (ὅροι), исходя из которых можно утверждать, что является справедливым (fr. 49 Düring = Iambl. Protr., 10 Pistelli).

Характер данного фрагмента, тесно связанного с приведенным выше, позволяет предположить, что Аристотель затрагивает здесь важнейшую проблему соотношения чистого умозрения и практической деятельности, проблему, которой Платон, как известно, уделял большое внимание в VI и VII книгах «Государства» (Plato Resp., VI, 497b–d, 499b–d; VII, 519b–c, 520a).

В VII книге «Политики» мы встречаемся с совершенно аналогичным рассуждением. Развивая мысли Платона о преимуществах «созерцательной жизни» (Ibid., V, 476d–e), а также тесно примыкающие к ним идеи, сформулированные в «Никомаховой этике» (Arist., E.N., X, 7, 1177a 25 — 1177b 5 sqq.), Аристотель дает, однако, иную трактовку соотношения теории и практики: она опосредуется здесь идеей наилучшего государства. Исходя из посылок, «что наилучшая жизнь для каждого отдельного человека и государства в целом должна быть одной и той же» (Arist. Pol., VII, 3, 6), что «мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке…» (Ibid., VII, 1, 5), Аристотель включает умозрение в понятие «деятельной жизни», как наилучшей (ἄριστος βίος ὁ πρακτικός — Ibid., VII 3, 5). Поскольку и государство, и индивид стремятся к «благой деятельности» (εὐπραξία), теории и размышления, ценные и сами по себе, должны претворяться в практику, мысленно направляя внешние действия людей (Ibid.)[1]. Стремясь утвердить исходную мысль «Государства» о необходимости для философа заниматься политикой, Аристотель вновь возвращается к кругу идей, обсуждаемых в «Протрептике». На это прямо указывают две важные детали.

В конце VII книги, определяя воздержанность и справедливость как универсальные добродетели, одинаково необходимые и наилучшему человеку, т и наилучшему государству и в период войны, и в

[1] Подробнее см.: *Joly R.* Le thème philosophique… P. 111; см. также: *Roggerone G.A.* La crisi del platonismo… P. 753 sqq., 762, 764–765; *Charles D.* Aristotle's Philosophy of Action. London, 1984 (passim); *Гуторов В.А.* «Политика» Аристотеля и некоторые вопросы эволюции социальной утопии в Древней Греции // Вестн. Ленинградского ун-та. 1986. Сер. 6. История КПСС, научный коммунизм, философия, право. С. 40 и сл.; ср., однако: *Grilli A.* Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano. Milano; Roma, 1953. P. 27.

период трудовой жизни для наслаждения миром и досугом, а также подчеркивая, что благосостояние и досуг скорее способны испортить характер людей, Стагирит выдвигает следующее требование: «Итак, те, которые слывут наиболее счастливыми и наслаждаются всем тем, что считается блаженством, должны обладать большей справедливостью и большей воздержанностью; и это приложимо, например, даже к тем, которые, по выражению поэтов, обитают на островах блаженных» (Ibid., VII, 13, 19, пер. С.А. Жебелева; ср.: Plato Resp., VII, 519c)[1].

Далее это требование предъявляется и к идеальному государству; причем в качестве государства, резко отклоняющегося от совершенного образца, указывается Спарта.

Вместе с тем если вышеприведенные сравнения и метафоры и могут служить достаточным основанием для тезиса о близости VII книги «Политики» к «Протрептику», они, однако, вовсе не делают совершенно неизбежным вывод В. Йегера о раннем периоде создания первой[2]. Помимо непосредственной задачи, которую ставил перед собой Аристотель в «Протрептике» — оказать облагораживающее воздействие на отпрыска кипрского царского дома, немалую роль, вероятно, играла и полемика с Исократом, приравненным на этот раз к тем политическим теоретикам, которые, пребывая в плену «эмпирических иллюзий», предпочитают восхвалять спартанскую конституцию, вместо того чтобы обратиться к поиску трансцендентного политического идеала[3].

В VII книге «Политики» мы имеем дело с теоретическими результатами этого поиска, обогащенными многими сделанными в других книгах наблюдениями, относящимися к периоду научной деятельности Ликея. Сохраняя, вероятно, до конца своей жизни склонность к умозрительным политическим построениям, Аристотель на любом этапе разработки государственного идеала, следуя по пути, близкому к избранному его учителем, отстаивал собственные принципы обоснования этого идеала, в ряде случаев сильно отличающиеся от платоновских.

Доказательством этого является то, что, например, уже в «Протрептике», полностью разделяя взгляды Платона на практические

---

[1] *Schneeweiss G.* Der Protreptikos des Aristoteles. S. 201; *Müller R.* Grundprobleme der aristotelischen Gesellschaftstheorie // Müller R. Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig, 1980. S. 186; ср.: *Rohde E.* Der Griechische Roman… S. 214, Anm. 2, 215.

[2] *Jaeger W.* Aristoteles. S. 297 ff.

[3] Ibid. S. 78 ff.

задачи, стоящие перед философией, Стагирит ищет «предельные основания» для конструирования совершенного полиса не в платоновском мире идей вообще и не в идее блага в частности, но предпочитает апеллировать к «природе» как «инструменту», наиболее пригодному для целей законодателя и серьезного политика, соответствующего точным инструментам строителя (fr. 49 Düring; ср.: Pol., VII, 15, 11)[1].

Вопрос, употреблял ли Аристотель в данном случае понятие «природа» как тождественное платоновской «идее» или же, наоборот, сознательно ориентировался на доплатоновскую традицию изучения природы, развиваемую ионийской философией и медициной, а в дальнейшем софистами, киниками и стоиками, в силу своей сложности требует специального исследования[2]. Нельзя, например, с полной уверенностью утверждать, что рассмотрение в «Протрептике» природы как высшего критерия истинности того или иного государственного устройства, уже содержало в зачаточном виде программу исследования политических проблем, которой Аристотель завершает «Никомахову этику» (Arist., E.N., X, 10, 1181b 15 sqq.). Следует остановиться поэтому только на одном вопросе, а именно — в какой связи находится аристотелевская концепция природы с моделью идеального государства, разрабатываемой в «Никомаховой этике» и «Политике».

Из семи определений, выдвинутых Стагиритом в «Метафизике» (IV, 4, 1014b 16 — 1015a 19), в «Политике», как правило, используется так называемое «первичное» определение природы как сущности того, «что имеет начало движения в самом себе как таковом»[3]. Поскольку все, что существует «по природе», имеет, согласно Ари-

---

[1] Подробнее см.: *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 35–37.

[2] Об этом см.: *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 40–41; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. 2 Aufl. Stuttgart, 1942. S. 541 ff.; *Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath. London, 1952. P. 5 sqq.; *Berti E.* La filosofia del primo Aristotele. Padova, 1962; *Owen G.E.L.* The Platonism of Aristotle // Proceedings of the British Academy. 1965. 50. P. 125–150; *Lloyd G.E.R.* Aristotle: the Growth and Structure of His Thought. Cambridge, 1968; *Gadamer H.-G.* Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. Heidelberg, 1978; *Solmsen F.* Platonic Values in Aristotle's Science // Journal of the History of Ideas. 1978. 38. P. 3–23; *Kamp A*. Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung. Freiburg; München, 1985.

[3] Подробнее см.: *Grant R.M.* Miracle and Natural Law… P. 6–7; *Düring I.* Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. P. 396–397; *Barker E.* The Politics of Aristotle. P. XLIX.

стотелю, определенную цель (τέλος), то развитие каждой природной вещи осуществляется как реализация ее «изначальной потенции», как движение от первичного к завершенному состоянию. Соответственно конечной целью развития человека как «природного существа» является достижение самодовлеющего существования (автаркии), возможного только в государстве.

Таким образом, в сфере общественных отношений понятия «природный» и «политический» совпадают с точки зрения конечного идеала. Людям как «существам политическим» свойственно безотчетное стремление к совместной жизни, реализуемое через ряд ступеней «естественного развития», т.е. через организацию в семьи (ойкосы) и селения вплоть до завершающего момента — объединения в государственное сообщество (Arist. Pol., I, 1, 7–9; III, 4, 2)[1].

Полис в равной мере потенциально предшествует как самому индивиду, так и всем первичным человеческим сообществам, не имеющим автаркического статуса, поскольку целое не может не быть первичным по отношению к своей части (Ibid., II, 1, 11–12). Выдвигая на передний план идею о примате автаркии, Аристотель рассматривает вопрос о форме реализации человеческой природы исключительно с позиции государственного целого, дополняя при помощи новой философской аргументации выдвинутый его учителем постулат о праве государства распоряжаться своими членами во имя всеобщего блага. Этот постулат в дальнейшем лег в основание его собственной концепции идеального полиса (Ibid., I, 1, 9; I, 1, 12; ср.: VIII, 1, 2)[2].

В ходе такой аргументации происходит очень интересный поворот мысли, свидетельствующий о глубокой общности в разработке концепции идеального полиса во всех аристотелевских этических и политических сочинениях. Речь идет об отождествлении понятий «природа» и «цель» при обсуждении вопроса о «благой жизни» (εὖ ζῆν). Характер и смысл данного отождествления многозначны и отражают вполне определенные противоречия, свойственные политическим построениям философа. Общая теоретическая направленность этих построений определена в «Политике» уже ее первыми вводными предложениями: «Поскольку мы видим, что всякое государство является неким сообществом и всякое сообщество образовано ради некоего блага (ведь именно ради предполагаемого блага все люди предпринимают все свои действия), то очевидно,

[1] См. также: *Clark S.R.L.* Aristotle's Man: Speculation upon Aristotelian Anthropology. Oxford, 1983 (passim).

[2] *Пёльман Р.* История… С. 75–77, 272–274.

что все сообщества стремятся к какому-либо благу, в особенности же к высшему из всех благ стремится сообщество, наиболее важное из всех и превосходящее все остальные. Это сообщество и называется государством или государственным сообществом» (Ibid., I, 1, 1).

Данное введение в целом воспроизводит начало «Никомаховой этики», в котором «высшее благо» отождествляется с конечной целью всех человеческих стремлений и относится поэтому к ведению науки о государстве, или политике, определяющей при помощи законов, «какие поступки следует совершать и от каких воздерживаться», и пользующейся всеми остальными науками по своему усмотрению (Arist, E.N., I, 1, 1094a 19 sqq. — 1094b 12; ср.: Pol., III, 7, 1).

В «Политике», вводя в свою конструкцию элемент развития, Аристотель также последовательно рассматривает «высшее благо» как «благую жизнь» в государстве, сущность которой составляет автаркия. Именно в ней проявляется «природа» полиса, тождественная его цели, т.е. «завершенному состоянию» общественного организма (Arist. Pol., I, 1, 8).

На основании приведенных рассуждений нетрудно прийти к выводу, что пределом стремлений человека, как «политического животного», является «наличное бытие» любого государства независимо от его конституционной формы. Но ведь отсюда уже недалеко и до такого парадоксального на первый взгляд положения, согласно которому «высшее благо» проявляется даже в порочных видах государственного устройства, коль скоро они остаются верны принципу автаркии. В тексте «Политики» можно найти немало доказательств того, что самого Аристотеля подобная постановка вопроса нисколько не смущала. Так, наиболее ярким примером можно считать разработанную философом обширную программу стабилизации тиранической власти (Ibid., V, 9, 1–23; ср.: III, 5, 8).

В III книге, отвечая на вопрос о цели возникновения государства, Стагирит вполне допускает возможность существования политического сообщества просто ради самой жизни как таковой. Из-за привязанности к жизни «большинство людей готово претерпевать множество страданий», поскольку она заключает в себе «некое благоденствие» и «частицу прекрасного» (Ibid., III, 4, 2–3).

Вполне естественно, что при таких ценностных установках в пренебрежении оказывается забота о воспитании и совершенствовании в добродетели, и «каждый живет, как желает, подобно киклопу, «право творя над детьми и супругой»» (Arist., E.N., X, 10, 1180a 25 sqq.).

Сравнивая подобные рассуждения с постоянно встречающимися у Аристотеля ссылками на человеческие порочность, корысто-

любие, беспредельность вожделений и т.д., некоторые исследователи приходят к выводу о пессимизме, свойственном в зрелые годы этическим и политическим взглядам философа, и даже о своего рода мизантропии[1]. Необходимо в связи с этим отметить, что настроения скептицизма и пессимистического отношения к человеческой природе не могли поколебать твердой веры Аристотеля в необходимость и возможность изменения существующего положения вещей при помощи справедливых законов и воспитания. Естественно, изменение вообще возможно только при условии, если политик не рассматривает любую систему законов как окончательное воплощение «благой жизни», но исходит из следующих положений: «Государство является неким сообществом равных друг другу людей, существующим ради достижения возможно (курсив наш. — *В.Г.*) лучшей жизни», на осуществление которой «могут с полным правом притязать … лишь воспитание и добродетель» (Arist. Pol., VII, 7, 2 sqq.; III, 7, 6; ср.: VIII, 1, 2).

Аристотелевская концепция природы получает, таким образом, дополнительный импульс, соединяясь с мыслью об активной роли законодателя, заимствующего у природы основные принципы построения идеального полиса. Такого рода «состыковка» появляется уже в «Никомаховой этике». Если во вводном ее разделе само понятие «природа» упоминается только вскользь (Arist., E.N., I, 1, 1094b 13 sqq.)[2], то в V книге многообразию человеческих установлений и государственных устройств противопоставляется одно, лучшее по природе, государство (Ibid., V, 10, 1135a 1 sqq.; ср.: M.M., I, 33, 1195a 1 sqq.). в котором, как отметил Ф. Дирльмайер, «дискуссия об естественном и положительном праве была бы излишней»[3].

В IV книге «Политики» эта мысль существенно уточняется в рассуждении о том, что даже наилучшие в обычном смысле формы правления — полития и аристократия оказываются ошибочными по сравнению с самой правильной (τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας — Arist. Pol., IV, 6, 1), определяемой в дальнейшем как «первое наилучшее государственное устройство», т.е. чистая и истинная аристократия (Ibid., IV, 5, 11; IV, 6, 5; ср.: II, 3, 9)[4].

---

[1] *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 42; *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology… P. 215.

[2] Ср : *Fritz K., von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 52.

[3] *Aristoteles*. Nikomachisches Ethik / Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin, 1979. S. 421; см. об этом также: *Гуторов В.А.* «Политика» Аристотеля… С. 42.

[4] Подробнее см.: *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля С. 67 и сл.

Если подвести предварительный итог всему вышесказанному, то можно вполне согласиться с основным выводом Э. Баркера, подчеркивавшего, что исходные принципы аристотелевской политической философии, неизбежно ведущие к концепции идеального полиса, играют в «Политике» гораздо большую роль, чем сам проект, общие контуры которого были очерчены в VII–VIII книгах[1]. Уступая платоновским произведениям в разработке многочисленных конкретных деталей, аристотелевская концепция значительно превосходила их рационализмом построений, а также безупречным систематическим проведением в области теории сформулированной в «Законах» установки на постепенную реализацию идеальных политических принципов.

«Коль скоро, — отмечают К. фон Фриц и Э. Капп. — не только этика, но и политическая теория тоже определяются концепцией наилучшей жизни, отношение к действительно существующим государствам является по необходимости более или менее критическим. Но если «природа» охватывает политическую жизнь и если, следовательно, любое государство существует ради благой жизни, гораздо более позитивное отношение ко всем этим формам представляется возможным и теоретически оправданным»[2]. И хотя сам Аристотель, выстраивая «логическую цепочку» от «первого государства» к его высшей форме, и наоборот, практически ничего не говорит, каким образом претворить в жизнь наилучшую конституцию, поставленная им для «государственного мужа» задача «уметь помочь усовершенствованию существующих видов государственного строя» сама по себе не была преимущественно конъюнктурной, но, напротив, по крайней мере теоретически была постоянно связана с конечным пунктом программы «Политики» (Ibid., IV, 1, 3–4; ср.: IV, 9, 13).

Остановимся на нем подробнее. Многократно воспроизводимый в научной литературе[3], сам проект Аристотеля дает мало нового по сравнению с проектом «Законов», «бледной копией» которого он является, по определению многих исследователей[4]. Мы ограни-

[1] *Barkeer E.* The Politics of Aristotle. P. LII.

[2] *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 52; см. также: *Bodeüs R.* Le Philosophe et la cité: Recherches sur la rapporte entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. Paris, 1982 (passim).

[3] См., напр.: *Sinclair T.A.* A History… P. 232–236; *Barker E.* The Political Thought… P. 417 sqq.; *Ferguson J.* Utopias… Ch. IX; *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. Гл. 3; *Кошеленко Г.А.* Градостроительная структура «идеального» полиса. С. 13–17; *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1987. Гл. VIII; ср.: *Пёльман Р.* История… С. 268–279.

[4] Об этом см.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 292.

чимся поэтому только выделением специфических черт, отразивших изначальную оригинальность подхода Стагирита к разработке своего проекта. Как уже отмечалось, единственно возможной формой идеального полиса в «Политике» названа чистая аристократия, т.е. государство, в котором «добродетель мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны» (Ibid., III, 12, 1; IV, 5, 10). «Бросается, однако, в глаза, что описываемый в VII–VIII книгах идеальный строй ни разу прямо не назван аристократическим»[1].

Подобную неопределенность в обозначении формы правления нельзя, на наш взгляд, считать случайной. В ее основе лежит все та же «дихотомия утопического образа», постоянно встречающаяся в различных вариантах в политической философии Платона. В этой связи вполне уместно остановиться еще на одном существенном противоречии аристотелевской концепции общественного развития.

Если судить по тексту «Политики», для Аристотеля, как и для его учителя, неизбежность процесса деградации государственных устройств является своего рода аксиомой (Ibid., I, 2, 19; II, 2, 9; III, 4, 6; IV, 3, 5; V, 1, 2 sqq.; V, 8, 2; VII, 7, 3 etc.). Каким же образом представленная в III книге картина исторического регресса от аристократии к демократии через олигархию и тиранию (Ibid., III, 10, 8) соотносится с идеей развития «природных вещей» (ведь к их числу относится и государство) от первоначального состояния к завершенному? Отчасти ответ на данный вопрос содержится в программе улучшения существующих государственных устройств, развернутой в IV книге. Главным средством реализации этой программы является воспитательная деятельность законодателя, который должен «иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах, и такой, который всего легче может быть осуществлен во всех государствах» (Ibid., IV, 1, 3, пер. С.А. Жебелева).

Временно абстрагируясь от «высшей цели», стоящей перед законодателем, Аристотель обращается к проблеме «как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государствен-

[1] *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 70.

ному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств» (Ibid., IV, 9, 1, пер. С.А. Жебелева).

Таким строем оказываются не существовавшие прежде и ныне различные виды аристократии, но так называемая полития, или «средний государственный строй», который «либо никогда не встречается, либо редко и у немногих» (Ibid., IV, 9, 12; ср.: IV, 5, 9; IV, 9, 10). По отношению к большинству греческих полисов «средний строй» является, следовательно, почти недостижимым идеалом. В отличие от «Законов», где «второе по совершенству государство» представляется их автору как смешение монархических и демократических элементов, аристотелевская полития определяется как «середина» между олигархией и демократией (Ibid., IV, 7, 4; IV, 6, 2). «Мерилом того, что такого рода смешение демократии и олигархии произведено хорошо, служит то, когда окажется возможным один и тот же вид государственного устройства назвать и демократией, и олигархией» (Ibid., IV, 7, 4, пер. С.А. Жебелева; ср.: II, 3, 11).

Чрезвычайно характерной особенностью подхода Стагирита к определению политии как образцового строя, применимого для большинства существующих государств, является то, что, с одной стороны, он рассматривается как весьма близкий к аристократии (Ibid., IV, 6, 5; IV, 7, 3), а с другой — имеет большое сходство со спартанским строем (Ibid., IV, 7, 5; ср.: II, 3, 9). Сближение политии с государством лакедемонян заслуживает особого внимания, поскольку, по справедливому замечанию Р. Вейла, в период создания «Политики» «спартанский мираж» для Аристотеля уже «почти исчез»[1]. Ссылаясь на Спарту, философ стремился прежде всего наглядно представить некоторые черты практического осуществления «смешанной конституции», проявляя также немалую изобретательность для того, чтобы и в теоретическом плане она выглядела в глазах читателя (или слушателей) чрезвычайно простой и привлекательной.

Аристотелевская аргументация является по преимуществу этической. Развивая данное в «Никомаховой этике» определение добродетели как «обладание серединой» (Arist., E.N., II, 6, 1107a 2 sqq.), Стагирит обосновывает «природное стремление» государства к равенству и подобию граждан, свойственным в наибольшей степени «средним людям» (τοῖς μέσοις — Arist. Pol., IV, 9, 6). При их помощи достигаются и наилучшее объединение гражданского коллектива (ἡ κοινωνία ἡ πολιτική ἀρίστη), и прекрасное управление государственными делами (εὖ πολιτεύεσθαι).

[1] *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 328; см. также: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 292, 294, 298; ср., однако: *Ollier F.* Le mirage spartiate (1933). P. 325.

В экономическом отношении гарантией стабильности является установление «средней, но достаточной» собственности, обеспечивающей «социальное равновесие», т.е. господство «среднего большинства» над крайностями, возникающими вследствие противоположности богатства и бедности (Ibid., IV, 9, 7–9; ср.: IV, 6, 4–5). В политическом же плане гражданская общность гарантируется соединением конституционных преимуществ олигархии и демократии, например, установлением среднего имущественного ценза для участия в народном собрании, привлечением всех граждан к исполнению судебных обязанностей, введением необусловленного цензом избрания на государственные посты (Ibid., IV, 7, 2–3).

Но наиболее истинной гарантией сохранности политии (как, впрочем, и любого другого строя) Аристотель объявляет господство закона, полностью разделяя в данном случае позицию, занятую Платоном в «Политике» и своем последнем сочинении. Возможно, Аристотель намеренно стремился приблизить собственную точку зрения к платоновской, придавая пространному рассуждению о роли закона характер критики неограниченной монархической власти (Ibid., III, 11, 2–10; ср.: III, 10, 4–5; IV, 6, 3).

В рамках данного рассуждения с особой силой подчеркивается сформулированный уже во II книге принцип политической справедливости, требующий, «чтобы все равные властвовали в той же мере, в какой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся» (Ibid., III, 11, 3; ср.: II, 1, 5–6).

С целью выявления природного характера «принципа ротации», свойственного любому государству, основанному «на началах равноправия и равенства граждан» (Ibid., III, 4, 6), Аристотель прибегает к явной исторической фикции: «Притязание на то, чтобы править по очереди, — утверждает он, —…первоначально имело естественные основания: требовалось, чтобы государственные повинности исполнялись поочередно, и каждый желал, чтобы, подобно тому как он сам, находясь ранее у власти, заботился о пользе другого, так и тот другой, в свою очередь, имел в виду его пользу» (Ibid.). В дальнейшем стремление к непрерывному обладанию власти из-за приносимых ею выгод превратило «сообщество свободных людей» в некое «государство рабов и господ … где одни исполнены зависти, другие — презрения» (Ibid., III, 4, 7; IV, 9, 6; см. также: IV, 9, 5; III, 5, 10).

Такую картину можно вполне сопоставить со схемой изменения государственных устройств, где в качестве главной причины деградации выступает «неизменная страсть корыстолюбия правителей»,

их стремление монопольно обогащаться за счет общественного достояния, приводящее к неизбежному уменьшению числа стоящих у власти лиц (Ibid., III, 10, 7–8). Только аристократия — «правление нескольких, всех одинаково хороших» — когда-то в давние времена была избавлена от этой порчи (Ibid., III, 10, 7), поскольку любое монархическое правление привносит в принцип властвования «животное начало» (Ibid., III, 11, 4; ср., однако: V, 8, 2), а внутри политии рано или поздно появляются честолюбцы, одержимые жаждой господства и обогащения, устанавливающие олигархический строй (Ibid., III, 10, 8). Из их среды в дальнейшем выделяются тираны, неизбежно вызывающие своими методами правления недовольство народной массы, которая свергает корыстолюбивых правителей и устанавливает демократию (Ibid.).

В рамках приведенной схемы аристотелевская мысль развивается как бы по двум взаимосвязанным направлениям. С одной стороны, идеальное равенство было возможно в древности, когда государства были сравнительно невелики и малочисленны. С другой стороны, свержение тиранов и установление демократии в более поздний период означают одновременно и возврат к такой государственной форме, где при условии господства закона гарантируются не только определенные равенство и свобода, но и возможность регулировать отношения между различными имущественными группами, а также порядок занятия их представителями государственных должностей (Ibid., IV, 4, 2–3; ср.: Plato Resp., VIII, 557a sqq.). Исключение составляет только крайняя демократия, которая даже не рассматривается как форма государственного устройства (Arist. Pol., IV, 4, 3–4, 7).

Подчеркивая, что для современных государств демократический строй является чуть ли не единственно возможным вследствие увеличения численности населения (Ibid., III, 10, 8), Аристотель все же довольно ясно дает понять, что переход от тирании к демократии означает «поворотный пункт» в поступательном развитии и может рассматриваться как начало «нового подъема». На это указывают по крайней мере два момента. Во-первых, рассмотренная схема носит сугубо теоретический, а не конкретно-исторический характер, так как, по утверждению самого Стагирита, в действительности тирании могут возникать не только из олигархии, но также из демократии и даже из «средних видов государственного строя» (Ibid., IV, 9, 8). Во-вторых, в научной литературе уже неоднократно отмечалось, что отношение философа к демократии в «Политике» является более чем снисходительным (ср.: Plato Resp., VIII, 558c). Весьма многозначительными, например, выглядят заявления о большей

компетентности суждений народной толпы (ὄχλος) по сравнению с суждением одного в подавляющем количестве вопросов вообще и в вопросах искусства в частности (Arist. Pol., III, 10, 5; III, 6, 4–5)[1], о меньшей подверженности массы порче и т.д. (Ibid., III, 10, 6). Явно положительное по смыслу сравнение аристократов и олигархов с демосом Стагирит дополняет признанием полезности введения у тех и других принципа равенства и узаконений, к которым стремятся демократы (Ibid., V, 7, 3–4). Наконец, Аристотель чрезвычайно высоко оценивает законодательную деятельность выходца из «средних граждан» — Солона, называя его основателем «прародительской демократии» (δημοκρατία πάτριος), в которой удачно смешаны элементы разных государственных устройств (Ibid., II, 9, 2–3; IV, 9, 10)[2]. По-видимому, именно фигура Солона скрывается за таинственным «единственным мужем», который «дал себя убедить» ввести «средний строй» (Ibid., IV, 9, 12)[3].

Отмеченные элементы концепции Аристотеля вполне позволяют сделать вывод о том, что философ рассматривал «основанную на законе демократию» в качестве той исходной политической формы, с которой и должно было начаться восходящее развитие греческих государств к более совершенному строю. Конструируя такую схему, Стагирит мог вдохновляться не только великими образцами далекого прошлого, но и результатами деятельности своих современников, например, своего друга и соученика по Академии Ликурга — проводника умеренно-демократической программы в Афинах в 338–326 гг., а также своего бывшего ученика Александра, заменявшего, как известно, в Малой Азии в начале своего похода тиранические режимы на демократические[4].

Быть может, мысль о том, что греческий мир находится только в начале своего «нового цикла» развития, заставляла философа проявлять некоторую сдержанность относительно названия свое-

---

[1] Подробнее см.: *Sinclair T.A.* A History… P. 222; *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 67–68; *Micalella D.* Giudizio artistico e maturita politica. Una tematica aristotelica // Athenaeum. 1986. Vol. 64. Fasc. I–II. P. 127–138.

[2] Подробнее см.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 300; *Aalders G.J.D.* Dis Theorie… S. 53, 59; см. также: *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 126–127; *Irwin T.H.* Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Oxford Studies in Ancient Philosophy / Ed. by J. Annas. Oxford, 1985. Vol. III. P. 98–124.

[3] *Sinclair T.A.* A History… P. 226–227; *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 66; *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. С. 203 и сл.; ср.: *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 412 sqq.; *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 46–58, 337 и сл.

[4] *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 54; *Маринович Л.П.* Афины при Александре Македонском // Античная Греция. Т. 2. С. 211–218.

го проекта идеального строя. Нельзя, конечно, исключать, что подобная неопределенность была одним из дидактических приемов, заставлявших слушателей Ликея делать самостоятельные выводы, исходя из общих принципов построения идеальной государственности, развиваемых практически во всех книгах «Политики». Но как не обратить внимания и на многочисленные «демократические вкрапления» в аристократическую конституцию, проект которой разработан в VII–VIII книгах. К примеру, проводимые Ликургом в Афинах меры, безусловно, наложили отпечаток как на внешний облик аристотелевского идеального государства, так и на характер его законодательства (забота о городских стенах, фортификационная структура, устройство гимнасиев, военное воспитание молодежи, резкие возражения против обращения в рабство военнопленных греков и т.д. (Ibid., VII, 10, 1–11, 4; I, 2, 18)[1]. Рассуждения Стагирита о преимуществах сообщения государства с морем, признание необходимости вести активную торговлю и иметь собственный флот (Ibid., VII, 5, 2–6) явно контрастируют с платоновскими предложениями, касающимися устройства Эвномополиса[2].

Нет ничего удивительного в том, что в некоторых научных исследованиях аристотелевский проект совершенного полиса рассматривается либо как идеализация демократического режима, строго соблюдающего равенство в распределении собственности и в воспитании, либо как «идеализированная версия политии»[3]. Такой сугубо прагматический подход, однако, в значительной степени упрощает сложный и многоплановый характер аристотелевских политико-теоретических построений, направленных в первую очередь на создание нормативного государственного идеала, с вершины которого можно оценивать не только историческое прошлое греческого полиса, но также ближайшие и далекие перспективы его развития.

В целом интерес к настоящему и будущему в «Политике» преобладает над интересом к древней традиции, на которую Аристотель смотрит не глазами историка, но прежде всего политического теоретика. «Именно поэтому различие между «прошлым» и «настоящим» выглядит у него достаточно субъективным и изменчивым»[4].

---

[1] Подробнее см.: *Barker E.* The Politics of Aristotle. P. XXI–XXII; *Ferguson J.* Utopias… P. 81–82.

[2] *Finley M.I.* The Ancient Economy. Berkeley; Los Angeles, 1973. P. 125.

[3] *Barker E.* The Political Thought… P. 421–422; *Wood E.M., Wood N.* Class Ideology… P. 248.

[4] *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 350; ср.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. 1. P. 291.

Политической концепции Стагирита совершенно не свойственна ни идеализация догосударственного состояния, «жизни при Кроносе» и т.д., ни преклонение перед старинными греческими законами, которые он нередко сравнивает с «варварскими законодательствами» (Ibid., II, 5, 11–12). Положительная оценка, даваемая в «Политике» древнеегипетским институтам[1] или же некоторым спартанским и критским законам, органически связана с космологическими и философско-историческими представлениями Аристотеля. Разделяя в ряде аспектов платоновскую теорию «природных катастроф», периодически разрушающих созданные различными народами цивилизации (но не уничтожающих все человечество в целом), а также восприняв учение о «Великом Годе»[2], Стагирит полагал, что и основные способы философствования, и политические установления «бесконечное число раз были придуманы в течение веков» (Ibid., VII, 9, 4; ср.: II, 2, 10–11; Meth., XII, 8, 1074b 1 sqq.).

Согласно Аристотелю, в основе большинства изобретений лежит извечное природное стремление людей к благоустройству собственной жизни, распространяющееся после удовлетворения первичных потребностей и на государственные институты (Arist. Pol., VII, 9, 4). Задача законодателя заключается в том, чтобы выбрать наиболее ценные из государственных установлений, возникших в период между последней и грядущей мировыми катастрофами, и использовать их для своего проекта. По Аристотелю, к числу таких установлений относятся, например, разделение государства на отдельные слои (κατά γένη), отделение военного сословия от земледельческого (такие порядки были учреждены в Египте Сесотрисом, а на Крите Миносом), введение сисситий, «изобретенных» в далекой древности в Италии, а затем на Крите (Ibid., VII, 9, 1–4). Все остальные детали идеальной конституции, «упущенные из виду», законодатель должен стремиться изыскать и восполнить сам (Ibid., VII, 9, 5).

Подобная система взглядов, открывающая полный простор для творческого и конструктивного воображения, вплоть до нового времени всегда была особенно характерна для утопической литературы. Аристотеля, пожалуй, можно назвать первым в истории европейской общественной мысли утопистом, превратившим argumentum ad naturam в главный довод, при помощи которого можно опровергнуть любые возражения своих оппонентов и «научно»

[1] Подробнее см.: *Froidefond Chr.* Le mirage égyptien… P. 344–353.

[2] Подробнее см.: *Popper K.R.* The Open Society… Vol. 2. P. 7; *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress… P. 14.

обосновать собственный проект, представив его как единственно возможный, способный обеспечить счастливую добродетельную жизнь и справедливость в общественных отношениях.

С вершины «абсолютной истины» утопические проекты предшественников, а также считавшиеся благоустроенными государства (типа Спарты), рассматриваются Стагиритом как отклоняющиеся от полной ἀρετή, хотя отдельные их принципы вполне могут соответствовать намеченному им идеалу. Например, спартанский строй, несмотря на равенство, достигнутое при помощи сисситий, «демократической» системы воспитания, и почти аристократического смешения конституционных элементов (Ibid., IV, 7, 5), отклоняется от истинной добродетели в главном. Ведь основная цель законов Ликурга — подготовка к войне и господству над другими, тогда как главная задача заключается в создании таких условий жизни, при которых граждане, властвуя «над своим собственным государством», умеют пользоваться миром и досугом и воюют не ради приобретения деспотической власти, а исключительно для защиты полученных в результате мужества и воздержанности благ (Ibid., VII, 2, 5 sqq.; VII, 13, 8–20).

Точно так же Платон, указав в первом проекте на то, что государство состоит из многих необходимых составных частей, не определил в полной мере должного статуса непосредственных производителей. Установив общность имущества для стражей, но одновременно причислив земледельцев, торговцев и ремесленников к гражданам, он тем самым не только разделил свое государство на два враждебных друг другу, но и не смог сказать, в чем же все-таки состоит истинная цель политического сообщества (Ibid., II, 2, 11–13; IV, 3, 12–13). Но ведь «подобно тому, как в остальных, созданных природой сложных образованиях не все то, без чего не может существовать целое, является частью этого целого, так, очевидно, нельзя считать частями государства все то, что необходимо для его существования» (Ibid., VII, 7, 1, пер. С.А. Жебелева).

На основании данного «закона» Аристотель исключает ремесленников, торговцев и земледельцев из числа граждан, объявляя «собственно частями государства» только «тяжеловооруженных и совещающихся» (Ibid., VII, 8, 1–2, 5–6), которым и принадлежит право собственности. Продолжая критику Платона, Стагирит объявляет несоответствующими истине и природе как общественную собственность, так и иерархическую структуру внутри гражданского коллектива, выводимую из разделения души и государства на три основных элемента.

Выдвигая иной принцип деления человеческой души на две части (по аналогии с разделением души и тела), определяя свойством одной части — стремление (ὄρεξις), а другой — ум (νοῦς), Аристотель кладет в основу отношений подчинения и властвования «естественно-иерархический» принцип возрастного деления. Поскольку, рассуждает он, «сама природа … сделала одно и то же по своему происхождению существо более молодым и более зрелым» и поскольку свойственный зрелости ум, как высшая часть души, является конечной целью (τέλος) низшей, надлежит, чтобы обладающие рассудительностью старшие по возрасту граждане занимали основные государственные должности, в то время, как пылкая, сильная физически молодежь выполняла функции воинов (Ibid., VII, 13, 22–23; VII, 13, 3–6; VII, 8, 3). Соответственно жреческие обязанности должны выполнять старики, освобожденные от всех прочих гражданских занятий (Ibid., VII, 8, 6).

По замечанию Э. Баркера, все указанные меры должны были помочь идеальному государству избежать упадка и превращения в военное государство спартанского образца[1]. Данное замечание представляется особенно точным, если учитывать тот факт, что, выдвигая принципы возрастной иерархии и ротации в качестве наилучших гарантов полного равенства, гармонии и стабильности совершенного полиса, Аристотель, вероятно, постоянно сопоставлял свою концепцию с платоновской схемой деградации государственных устройств от «условного идеального» к тимократии и далее.

Итак, идеал Аристотеля — небольшая аристократическая «община равных», все члены которой участвуют в государственном управлении, посвящая (как в силу природной склонности, так и благодаря мудрой предусмотрительности законодателя) всю свою жизнь развитию собственной добродетели (Ibid., VII, 12, 4–5; VII, 4. 3–6). Сопоставление этого идеала с положением дел, сложившимся в греческих полисах в конце IV в., не могло не приводить к заключению об его полной оторванности от реальности. Более того, «в глазах современных афинских демократов аристотелевская полития и определяемая им (Аристотелем. — *В.Г.*) в качестве хорошей демократия, безусловно, выглядели антидемократическими и олигархическими»[2].

Философ сам неоднократно косвенно подчеркивает этот момент, довольно подробно останавливаясь на вопросе о том, кем должны

[1] *Barker E.* The Political Thought… P. 419–420.
[2] *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 68–69.

быть те «одушевленные существа», которые, не являясь частями государства, образуют, однако, наряду с собственностью и орудиями труда «внешний базис», обеспечивающий гражданский коллектив необходимыми материальными продуктами (Ibid., VII, 7, 1–4). Поскольку обращение греков в рабство отвергается Аристотелем как недостойное свободных людей средство, наиболее предпочтительной категорией «одушевленных орудий» являются рабы-землепашцы, не принадлежащие к одной народности и не обладающие горячим темпераментом (Ibid., VII, 9, 9). На второе место поставлены варвары-периэки, отличающиеся теми же природными свойствами (Ibid.). В идеальном полисе они распределяются на две части. Одна группа должна принадлежать всей общине, обрабатывая землю, предназначенную для покрытия культовых расходов и расходов на организацию сисситий. Другая же отдается в распоряжение частных владельцев (Ibid.; VII, 9, 6–7; VII, 9, 9; VII, 8, 5).

В другом пассаже Аристотель ясно дает понять, что главными кандидатами на место «варваров-периэков» являются азиатские народности, наделенные умом и способностью к ремеслам, но лишенные мужества и вследствие этого живущие в подчиненном рабском состоянии (Ibid., VII, 6, 1; ср.: I, 1, 5; III, 9, 3). Это место совершенно явно перекликается с панэллинской доктриной. Впечатление о влиянии на Аристотеля панэллинских идей еще больше усиливается при чтении его знаменитого рассуждения о «срединном положении» эллинского племени, благодаря которому оно сочетает в себе, с одной стороны, свойственное северным варварам мужество, а с другой — умственные качества и способности к ремеслам, присущие азиатским народам. «Поэтому оно пребывает свободным и превосходно управляемым и способно властвовать над всеми, если бы получило единый государственный строй» (Ibid., VII, 6, 1. пер. А.И. Доватура). Из контекста не ясно, какой именно строй имеется в виду — наилучший или же «средний». Однако не вызывает сомнений, что речь по-прежнему идет о дальнейшем усовершенствовании полисной государственности, признаваемой изначально превосходной «по природе».

Положение о том, что политическое единство народа (или объединение вокруг одного вождя) делает его непобедимым, стало аксиомой уже в период после греко-персидских войн (см., напр.: Hdt., V, 3; ср.: IX, 2; Thuc., II, 97, 5). В глазах Аристотеля и большинства его предшественников мысль о политическом единстве эллинов была почти тождественной лозунгу объединения полисов с целью борьбы с «варварами», а в последней трети IV в. — и для осущест-

вления программы завоевания Востока. Весь контекст «Политики» показывает ошибочность мнения В. Онкена, утверждавшего, что данное произведение было теоретической апологией идеала всемирной монархии в ее македонском варианте[1]. В начале 70-х годов нашего столетия эту же гипотезу весьма горячо отстаивал, например, М. Плезя — издатель и комментатор так называемого «Письма Аристотеля к Александру», сохранившегося в арабской версии[2]. Данный документ, содержащий в большом количестве банальные риторические рассуждения в духе позднеэллинистической монархической пропаганды, является очевидной позднейшей подделкой и не может ни в коей мере служить свидетельством разрыва Аристотеля с полисной идеологией.

Подвергнув взгляды М. Плези резкой критике (особенно попытку польского ученого провести параллель между восхвалением «единого правителя» в «Письме» и приводимым выше местом из VII книги «Политики» о преимуществах для греков «единого государственного строя»), Р. Вейл в одной из своих последних работ пришел к следующему выводу: данное место содержит намеки, позволяющие приписать Аристотелю мысль о «более широкой» политической организации по сравнению с полисом[3].

Мнение Р. Вейла не может, с нашей точки зрения, найти подтверждение в данном месте «Политики». Не подтверждается оно и восстановленным лишь приблизительно современными исследователями содержанием другого произведения Аристотеля — «Александр, или о колониях», написанного, как считается, после решающих побед македонского царя[4]. Предположительно именно в этом произведении Стагирит призывал царя обращаться с варварами деспотически и как с врагами, используя их наподобие животных или растений, а с греками, как вождь, проявляя о них дружескую заботу (Plut. De Alex. M. fort., I, 6; Strab., I, 4, 9).

В 30-е годы Э. фон Иванка выдвинул гипотезу о тождестве данного аристотелевского сочинения с VII–VIII книгами «Политики»,

---

[1] *Oncken W.* Die Staatslehre des Aristoteles… Bd. 1. S. 18 ff.

[2] *Bielawski J., Plezia M.* Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités. Wroclaw; Warszawa, 1970. P. 95 sqq., 115 sqq.; ср.: P. 143–144, 146 sqq.

[3] *Weil R.* Sur la «Lettre d'Aristote à Alexandre» // Aristoteles. Werk und Wirkung. Erster Band. Aristoteles und seine Schule / Hrsg. von. J. Wiesner. Berlin; N. Y., 1985. P. 488–489, 494; ср.: *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 415.

[4] Подробнее см.: *Fritz K. von., Kapp E.* Aristotle's Constitution of Athens… P. 216–217; *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 154–157; ср.: *Wilamowitz-Moellendorf U. von*. Aristoteles und Athen. Bd. 1. Berlin, 1893. S. 338.

усматривая в нем нечто вроде наставления, обращенного к бывшему ученику с тем, чтобы дать ему ряд практических советов. Необходимость такого шага была якобы обусловлена несогласием Аристотеля с той политикой, которую Александр проводил на завоеванном Востоке[1].

Опровергая указанные выводы, А.И. Доватур вместе с тем не ставил под сомнение гипотезу о намерении философа оказать на Александра воздействие с той целью, чтобы «мир старых греческих полисов» мог «получить от нового вершителя судеб то наилучшее устройство, которое, в представлении Аристотеля, подходило для любого полиса, — правление «средних». Новооснованным полисам, думал Аристотель, была полная возможность дать наилучшее в абсолютном смысле социальное и политическое устройство»[2].

Даже если предположить, что Стагирит действительно питал такого рода иллюзии, они должны были развеяться при получении сведений о том, как вел себя его царственный ученик после завоевания Персидской империи. Политика основания Александром на Востоке не полисов, а поселений военного типа со смешанным населением, вызвавшая в конце концов массовое недовольство и македонян, и греков, шла абсолютно вразрез с аристотелевскими идеями и планами[3]. Не является ли это основной причиной не только отрицательного в целом отношения Аристотеля к монархии (и как к государственному строю, и как к «конституционному элементу» наряду с олигархическим и демократическим)[4], но и проявленной им крайней сдержанности в отношении упоминания самого имени Александра, характеристики методов его правления и т.д.[5] В VII книге надежды на основание идеального полиса связываются не с «идеальным монархом», но, с одной стороны — с судьбой, с другой же — с добродетелью граждан, участвующих сообща в государственном управлении (Arist. Pol., VII, 12, 4–3).

Стремление Александра к созданию всемирной империи, не опирающейся на полисы, не могло не представляться Аристотелю

---

[1] *Ivanka E. von*. Die aristotelische Politik und die Stadtegründungen Alexanders des Grossen. Zwei Studien zur antiken Geschichte. Budapest, 1938. S. 11 ff.

[2] *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 92; см. также С. 343; ср.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta… Vol. I. P. 289–291.

[3] Об этом см.: *Кошеленко Г.А*. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 212 и сл.; см. также: С. 181 и сл., 197–211.

[4] Подробнее см.: *Walbank F.W.* Monarchies and Monarchic Ideas. P. 76; ср.: *Доватур А.И.* Политика и политии Аристотеля. С. 81.

[5] Ср.: *Weil R.* Aristote et l'histoire. P. 155.

опасным и гибельным. «Подобно тому, — писал Стагирит, — как один из способов, содействующих ее (монархической власти. — *В.Г.*) гибели, заключается в том, чтобы придать царской власти более тиранический оттенок, так спасительное средство для тирании — сделать ее скорее похожей на царскую власть, заботясь при этом только об одном: удержать в своих руках силу… Тирану свойственно приглашать к своему столу и вообще проводить время больше с иноземцами, чем с местными гражданами: последние для него — враги, а первые не станут его противниками» (Ibid., V, 9, 10; V, 9, 7, пер. С.А. Жебелева).

Эти и другие горькие максимы невольно перекликаются с деятельностью Александра и вполне могли восприниматься читателями «Политики» как правдоподобный портрет жестокого монарха, предавшего казни Каллисфена. Так или иначе крах надежд на реализацию политических планов, несомненно, усиливал утопизм в построениях Аристотеля. Но именно редкое соединение в его теории тенденции к идеальному конструированию с вполне реалистическим анализом конституций греческих государств привело к возникновению, пожалуй, единственной полисной утопии, в которой рационалистические элементы получают абсолютное превосходство над опирающимся на мифы традиционным способом утопического творчества.

ГЛАВА V.
Эллинистическая утопия

§ 1. Основные направления эволюции утопической мысли в раннеэллинистический период

Эпоха эллинизма начинается с походов Александра. Нами уже отмечалось, что завоевательная экспедиция на Восток в известном смысле была подготовлена всем ходом социально-экономического и политического развития греческого мира. Задолго до высадки македонского царя на малоазийский берег восточная кампания представлялась политическим теоретикам типа Исократа и Аристотеля чуть ли не единственным желанным выходом из раздиравших греческие полисы противоречий.

Завоевание Востока вполне может рассматриваться как «вторая волна» греческой колонизации, осуществлявшейся, конечно, в совершенно новых исторических условиях и имевшей иные причины и последствия. И если в VIII–VII вв. объектом экспансии стали средиземноморские области, населенные отсталыми варварскими племенами, а уровень развития культуры самих греков был еще сравнительно невысок, то в конце IV в. покоренными оказались страны, хотя и называемые дикими и «варварскими», но обладавшие цивилизацией, которая всегда вызывала пытливый интерес у многих поколений греческих мыслителей.

Теперь эти древние страны «вошли в круг эллинистической цивилизации, «мировым» языком которой стал греческий. В их плоть внедрялись колонии, организованные по типу эллинского полиса. Греческие города с греческими названиями, храмами в честь богов Олимпа, с театрами и палестрами вырастали, как грибы, среди чужой им сельской местности. Образцовым примером такого оторванного от «почвы» города была основанная самим Александром у дельты Нила знаменитая Александрия с ее геометрической планировкой и космополитическим населением, говорившим по-гречески и называвшим себя «эллинами», — а вокруг лежали египетские деревни, где, как и во времена фараонов, поклонялись священным животным…»[1].

[1] От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл., и коммент. С.С. Аверинцева. М., 1987. С. 11–12.

Политика «слияния народов» поощрялась самим Александром и проводилась вполне целенаправленно, будучи до определенной степени результатом собственных идеалов и устремлений македонского монарха. Поэтому нет ничего удивительного в том, что греками более позднего времени эта политика иногда рассматривалась как осуществление грандиозного идеального проекта переустройства мира, основанного на принципах всеобщей гармонии и преодолевшего традиционный полисный строй. Такой взгляд отразился, например, в моралистическом трактате Плутарха «О счастье и доблести Александра Великого», приписывавшего македонскому царю претворение в жизнь программы, изложенной в сочинении Зенона Китийского «Государство». «И весьма почитаемое государственное устройство основателя школы стоиков Зенона, — писал Плутарх, — направлено на обоснование того единственного главного положения, чтобы мы селились не по городам и не по демам, разделяемые каждый в отдельности собственными правами и обязанностями, но чтобы мы считали всех людей содемотами и согражданами и чтобы была единая жизнь и порядок, подобный порядку единого стада, взращиваемого общим законом. Зенон описал это, словно запечатлев сон или образ философского благозакония и государственного устройства. Александр же претворил слово в дело» (I, 6 = SVF., I, 262).

Приведенный отрывок является тем более примечательным, что им открывается широкомасштабная апология деяний Александра, разумно пренебрегавшего, как считает Плутарх, советами Аристотеля (заботиться об эллинах, как о друзьях и родственниках, а с варварами обращаться, как с животными и растениями) и предпочитавшего роль устроителя нового гармоничного общества, в котором жизнь и нравы греков и варваров были бы смешаны, «словно в дружеском сосуде», а их образ жизни, одежда, доблесть, сделались бы едиными, будучи следствием кровного родства и общего потомства (Ibid.).

Некоторые современные исследователи используют плутарховские идеи и другие позднеантичные свидетельства такого рода для создания псевдоисторического в своей основе романтического образа Александра — идеалиста и «философа на троне», а также для доказательства положения о принципиальной противоположности идей, связанных с рождением стоической и кинической школ, политической теории периода греческой классики[1]. Вопрос о побу-

[1] См., напр.: *Tarn W.W.* Alexander the Great. Vol. 2. Cambridge, 1948. P. 399–400; *Baldry H.C.* The Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965. P. 122 sqq.;

дительных мотивах политики, проводимой македонским царем на «завоеванных копьем» землях, выходит за рамки данной книги. Остается, однако, важный момент, имеющий самое непосредственное отношение к проблеме утопии, а именно: можно ли рассматривать вслед за Плутархом политическую мысль раннего стоицизма вообще, и «Государство» Зенона в частности, как теоретический коррелят этой политики, как ее идейное оправдание post factum[1].

Для выяснения отмеченного момента необходимо кратко остановиться на сдвигах, которые произошли в греческой общественной мысли в конце IV — начале III в. и были весьма существенными по своему характеру. Их анализ нередко порождает в научной литературе довольно противоречивые на первый взгляд мнения. Так, согласно Ф. Уолбанку, «непосредственное присутствие монархии затронуло все аспекты жизни, включая политическую теорию и философскую спекуляцию»[2]. Р. Мюллер, напротив, считает, что «процесс упадка автономного полиса и возникновение огромных эллинистических монархий едва отразились в области социальной теории»[3].

Приведенные суждения не могут, однако, рассматриваться как абсолютно противоположные, поскольку фиксируют две различные стороны происходивших в греческом мире изменений — внутреннюю и внешнюю. Следует признать, что большинство политических учений, возникших в указанный период, отражали прежде всего продолжающийся процесс распада полисной государственности, но не ориентировались при этом на идеализированное воспроизведение нового политического ландшафта, пришедшего на смену традиционному. Влияние первого было скорее отрицательным.

В самом деле, бурное развитие утопической мысли в раннеэллинистический период не сопровождалось появлением полисных проектов, подобных платоновскому или аристотелевскому. Однако мы не встречаем и ни одного примера конструктивного обоснования преимуществ монархической формы правления перед полисной. Более того, учения и киников, и стоиков, в частности, свидетельствуют о том, что «присутствие монархии» в немалой степени

Ehrenberg V. Alexander and the Greeks. Blackwell, 1938. P. 169–171; *Badian E.* Alexander the Great // Historia. 1958. T. 7. S. 425 sqq.

[1] Плутарху, конечно, было хорошо известно, что акме Зенона (около 335 — около 262 гг.) приходится на период после смерти Александра. Поэтому его пассаж является своеобразной философской аллегорией.

[2] *Walbank F.W.* Monarchies and Monarchic Ideas // The Cambridge Ancient History. Cambridge; London; N. Y., 1984. P. 62.

[3] Geschichte der wissenschaftlichen Denkens im Altertum. Berlin, 1982. S. 454.

стимулировало появление откровенно нигилистических взглядов на государство, уже встречавшихся в учениях софистов.

Рубеж IV и III вв. знаменуется ожесточенными столкновениями между диадохами. Одним из последствий этой борьбы было прекращение существования Коринфской лиги и резкое падение популярности идей панэллинизма. И хотя «лозунги освобождения греков и их объединения вокруг нового авторитетного вождя использовались преемниками Александра… они не возымели даже тех мнимо конструктивных последствий, каких в свое время удалось достигнуть Филиппу и Александру»[1]. Трудно представить, чтобы борьба за раздел гигантской империи последнего могла воодушевить население древних политических и культурных центров Эллады, пришедших в упадок после ряда войн (ареной которых был и Балканский полуостров) и ставших в итоге легкой добычей для римских завоевателей.

Весь III в. отмечен неоднократными попытками полисов вернуть себе былую самостоятельность, сопровождавшимися как созданием новых полисных союзов типа Этолийского и Ахейского[2], так и эгалитарными движениями, среди которых наибольшую известность получили реформы, проводимые в Спарте Агисом IV (245–241 гг.) и Клеоменом III (235–222 гг.).

По своему характеру проведенные спартанскими царями преобразования были типичнейшим примером «реформ под флагом реставрации». Основные элементы их программы восстановления жизнеспособности государства спартиатов (кассация долгов, перераспределение земельных участков, возобновление сисситий — этой важнейшей основы спартанского образа жизни) проводились под лозунгом возрождения попранной древней справедливости и возврата к идеалам «ликургова космоса» (Plut. Agis., 4, 6, 9–10, 19; Cleom., 10)[3].

Плутарх, подробно описавший перипетии политической борьбы в Спарте в периоды проведения этих реформ, в частности, подчеркивал большое влияние на Клеомена стоического учения, с которым царь познакомился еще подростком благодаря философу Сферу из Боспора (Plut. Cleom., 2), одному из наиболее известных учеников

[1] *Фролов Э.Д.* История эллинизма в биографиях его творцов // Бенгстон Г. Правители эпохи эллинизма. М., 1982. С. 9 (предисловие).

[2] Подробнее см.: История древнего мира. Т. II. М., 1982. С. 363 и сл.

[3] Подробнее см.: *Ollier F.* Le mirage spartiate: Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du debut de l'école cynique jusqu' à la fin de la cité. Paris, 1943. P. 93 sqq.; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London, 1975. P. 130–137.

Зенона и Клеанфа. Среди многочисленных сочинений философа имелись работы и на политические темы: «О царской власти», «О спартанском государственном устройстве», «О Ликурге и Сократе», «О законе» (DL., VII, 37, 178). После прихода Клеомена к власти Сфер принял самое ревностное участие в осуществлении намеченных реформ (Plut., Cleom., 11) и, вероятно, не без его влияния была проведена в жизнь такая мера, как включение периэков в состав полноправных спартиатов (Ibid.)[1].

И хотя принадлежность философа стоической школы к числу активных сторонников полисных реформ — явление крайне редкое, тем более, что традиция предоставляет в наше распоряжение гораздо больше примеров, когда стоики выступали в роли советников эллинистических и римских монархов, все это не опровергает, а, наоборот, подтверждает тот факт, что «грек, как «человек полиса», не исчез вместе с Аристотелем»[2], а полисная идеология, даже претерпевая существенную трансформацию, продолжала оказывать в раннеэллинистический период определяющее воздействие на формирование политической теории и утопической мысли.

Разумеется, процесс утраты полисами самостоятельности не мог не наложить отпечатка как на характер развития общественной мысли, так и на ее основные ориентации. Период грандиозных утопических проектов остался позади. Их место заняли многочисленные работы на политические и моральные темы, проповедовавшие откровенный оппортунизм и примирение с действительностью или же идеализирующие далекое прошлое. Так, например, среди огромного количества сочинений ученика Аристотеля — Феофраста, возглавившего Ликей после смерти учителя (323–288 гг.), наряду с такими трудами, как «Законы в азбучном порядке» (24 книги), «Обзор законов» (10 книг), имелась и работа под названием «Политика, применяемая к определенным обстоятельствам». Многие

---

[1] См. также: *Ollier F.* Le philosophe stoicien Sphairos et l'oeuvre reformative des rois de Sparte Agis IV et Cleoménes III // Revue des études greques. 1936. Vol. 39. P. 536–570; *Ollier F.* Le mirage spartiate (1943) P. 99–122.

[2] *Baldry H.C.* The Unity… P. 132; см. также: P. 141. О влиянии Сфера на реформы Клеомена см: *Aalders C.J.D.* Political Thought in Hellenistic Times. Amsterdam, 1975. P. 77 sqq. О стоиках — советниках монархов см.: *Dudley D.R.* The History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D. London, 1937. P. 69; *Mossé Cl.* Les utopies égalitaires à l'époque hellenistique // Revue historique. 1969. T. 242 / 2. P. 299–300; *Müller R.* Die epikureische Gesellschaftstheorie. 2 unverand. Aufl. Berlin, 1974. S. 67; *Colish M.L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stocism in the Classical Latin Literature. Leiden, 1985. P. 40; ср.: P. 9.

труды Феофраста были посвящены обзорам наилучших государственных устройств (в том числе и платоновского «Государства»), а также описанию политических обычаев и государственных деятелей (DL., V, 43–45). Он написал и несколько книг о царской власти, о наилучшем управлении государством, посвятив одну из них правителю Греции Кассандру (DL., V, 47, 49). Многочисленные произведения на политические темы выходили и из стен Академии, глава которой — Ксенократ посвятил Александру Македонскому четыре книги своих «Начал царской власти» (DL., IV, 13–14).

От большинства упомянутых сочинений сохранились одни лишь названия. Однако позднеантичная традиция не доносит до нас никаких отголосков критического или пристрастного анализа академиками или перипатетиками теоретико-политических проблем в духе «Государства» и «Политики». Дискуссия о преимуществах той или иной формы государственного устройства, как правило, принимала отвлеченный характер[1]. Высокая оценка Феофрастом спартанской конституции, в частности введенных Ликургом сисситий, несомненно, носила оттенок восхищения, которое испытывает просвещенный человек, оживляя в своей памяти славные деяния далеких предков (Plut. Lyc., 10).

Неудивительно поэтому, что у другого представителя перипатетической школы — Дикеарха из Мессаны — мы встречаем, наряду с многочисленными описаниями политических устройств, нравов и обычаев различных государств (в том числе и Спарты[2]), идущую совершенно вразрез со взглядами учителя идеализацию «золотого века», в рамках которой гесиодовская версия соединяется с традицией, восходящей к орфикам и Эмпедоклу. Соответствующая природе наилучшая жизнь людей, принадлежавших к «золотому роду», рассматривалась Дикеархом в сочинении «Жизнь

[1] Вполне допустимо предположение, что трактат Ксенократа о царской власти был частично направлен против взглядов Аристотеля на монархию вообще и его концепции «смешанной конституции» в частности (см.: *Thesleff H.* Introduction to the Pythagorean Writings in the Hellenistic Period. Abo, 1961. P. 68, n. 2). Следует отметить, что у Феофраста понятие «царская власть» рассматривается в чрезвычайно расширительном виде и распространяется не только на отдельную семью (как, например, у Аристотеля), но даже на животный мир (Porph. De abst., III, 25; подробнее см: *Baldry H.C.* The Unity… P. 142).

[2] Общую оценку взглядов перипатетиков на спартанские обычаи и государственное устройство см.: *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta in Classical Antiquity. Vol. 1. Stockholm, 1965. P. 304–309; 584–591; см. также: *Aalders G.J.D.* Die Theorie… S. 72 ff.

Эллады» как начальный этап цивилизации. Тогда люди не знали ни сельского хозяйства, ни ремесла, так как все на земле рождалось самопроизвольно. Не было ни войн, ни гражданских споров. Обладание собственностью не имело большого значения, и поэтому отсутствовали какие-либо причины для распрей. Подобно богам, люди «золотого рода» наслаждались миром, дружбой, свободным от всяких забот досугом, не ведая пороков и болезней (Porph. De abst., IV, 2 = fr. 49 Wehrli). Злоключения начались уже на второй — «пастушеской стадии», когда вместе со стремлением к излишним благам и честолюбием возникли частная собственность, убийство животных и себе подобных. С тех пор несправедливость, насилие и алчность сделались спутниками человеческой жизни (Ibid.; ср.: Cic. De off., II, 5, 16 = fr. 24 Wehrli; см. также: fr. 30, 48, 50–52).

Выдвижение идеи деградации человеческих нравов на передний план придает философско-исторической схеме Дикеарха (возможно, во многом ориентировавшегося на ход мысли старших софистов и прежде всего Гиппия[1]), резко этическую заостренность, сближая его учение с находящимся в стадии формирования стоицизмом. В дидактической поэме «Феномены» ученика этой школы — Арата из Сол (около 310–245 гг.) центральная гесиодовская тема справедливости кладется в основу рассказа о смене поколений людей: «золотой век» длился до тех пор, пока Дика (которую Арат называет «владычицей народов» и «подательницей справедливых вещей» — Arat. Phaen, 112 sqq.) пребывала среди людей, увещевая старейших граждан на агоре или на больших дорогах и возвещая им законы. У людей же «серебряного рода» богиня стала бывать все реже, и с рождением «бронзовых людей» она навсегда отлетела на небо, превратившись там в сияющую звезду[2].

Влияние стоицизма на развитие Аратом темы «золотого века» отчетливо просматривается, например, в прославлении мирного труда «золотых людей», доставлявших себе все необходимое при

[1] О влиянии софистики на Дикеарха подробнее см.: *Wehrli F.* Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. H. 1. Dikairchos. 2 erganz. u. verbess. Aufl. Basel; Stuttgart, 1967. S. 56–57; ср.: *Graf E.* Ad Aureae Aetatis Fabulam Symbola // Leipziger Studien der klassischen Philologie. 1885. Bd. 8, H. 1–2. P. 45; *Пёльман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.; Под ред. М.И. Ростовцева. СПб., 1910. С. 54–55, 598, прим. 22–26; *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935. P. 93 sqq.; *Baldry H.C.* The Unity… P. 145–146; *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 134–135.

[2] Подробнее см.: *Graf E.* Ad Aureae Aetatis Fabulam… P. 50 sqq; *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism… P. 34–36; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen. Hildesheim (Spudasmata 16), 1957. S. 59–63.

помощи быков и плуга и не нуждавшихся в торговых кораблях (ср.: Cic. De nat. deor., II, 159). Простота жизни и любовь к труду (φιλοπονία) — мотивы, занимавшие ведущее место в картине стоического и кинического образа жизни[1].

Другим важным моментом, свидетельствовавшим о восприятии стоиками традиционных утопических сюжетов, является астральная символика в поэме Арата, возможно, указывающая на проникновение в эллинистическую общественную мысль восточных религиозных идей. Скудость свидетельств не позволяет говорить с достаточной определенностью о том, в каком плане распространенные в стоической литературе представления о пребывании бессмертных душ наиболее выдающихся своей добродетелью людей среди звезд соотносятся с астрологическими спекуляциями, как правило, связанными с гаданиями, а нередко и с эсхатологическими предсказаниями (SVF., I, 174; II, 912, 939, 1189–1192)[2]. Раннестоическая «эсхатология», во всяком случае, находится гораздо ближе к абстрактно-философскому интересу Платона и Аристотеля к вопросу о «Великом Годе», чем к напряженному ожиданию конца мира ветхозаветными пророками или членами раннехристианских сект. Олицетворяя единую мировую силу с именем Зевса — «направителя и распорядителя всего сущего» (DL., VII, 88; ср.: Cic. De nat. deor., I, 34), стоики отождествляли ее также с огнем — первоначалом всего сущего и с рождающим мировым разумом (λόγος σπερματικός) и божественным дыханием (πνεῦμα). Поэтому такие периодически наступающие катастрофы, как сгорание мира в божественном огне, являются настолько же закономерным процессом, насколько и порождение этим же огнем единичных вещей в начале каждого нового цикла (ср.: SVF., II, 584).

Подобный взгляд на природу мировых процессов, безусловно, восходящий к гераклитовскому учению[3], делает в принципе невозможным его истолкование в собственно эсхатологическом духе. Восходящая к ионийской натурфилософии физика, положенная стоиками в

[1] *Пёльман Р.* История… С. 302; см. также: *Bonhoffer A*. Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart, 1894 (passim); *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism… P. 260 sqq.

[2] Учение о пребывании душ добродетельных людей среди звезд вместе с блаженными развивалось стоиками в рамках мифа о Геракле, представлявшем для них символ самоотверженности и нравственной победы человека над самим собой. Подробную библиографию о стоической эсхатологии см. в книге: *Colish M.L.* The Stoic Tradition… 1. P. 30, n. 57. О Геракле см.: P. 31, см. также: *Bouché-Leclerq A.* Histoire de la divination dans l'antiquité. Vol. 1. Bruxelles, 1963. P. 58–64.

[3] *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1893. С. 263–264; ср.: *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism… P. 261.

основу этики, на раннем этапе разработки их учения лишь косвенным образом воздействовала на политические вопросы. В основном ее влияние ощущалось в том крайнем ригоризме и жесткости, с которыми основатели стоической школы отвергали существующие в греческом мире государственные установления и традиционный образ жизни.

В этом плане сочинения Зенона Китийского и Хрисиппа Солского, имеющие одинаковое название — «Государство», резко отличаются от современной им академической и перипатетической литературы. Так, центральным пунктом учения стоиков о государстве была постановка перед каждым человеком цели «жить в соответствии с природой» (τέλος ἐστί τό ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν — SVF., I, 552). Подобный взгляд на проблему смысла человеческой жизни потенциально содержал в себе концепцию единства человеческого рода как необходимую часть стоической картины мира. «…Учение о том, что весь миропорядок проникнут и управляется Логосом, божественным принципом рациональности, который вложен в форме разума в каждую человеческую душу»[1], неизбежно подводило к идее тождества всеобщего логоса с природой (SVF., I, 134–143, 216–223, 518–526; ср.: III, 215, 314, 319, 333, 339). Но тем самым сформулированная софистами противоположность природы и закона обострялась до предела, поскольку любое социальное ограничение человека могло быть объявлено неразумным. Анализ фрагментов и свидетельств источников источников, например, зеноновского «Государства», отчетливо показывает отказ основателя стоической школы рассматривать в качестве разумных не только абсолютное большинство существовавших в Древней Греции социальных институтов, но также и проекты идеального полиса, созданные Платоном и Аристотелем. В частности, Плутарх специально подчеркивал, что Зенон написал «Государство» как ответ на самый знаменитый первый платоновский проект (SVF., I, 260).

Аутентичность данного произведения Зенона засвидетельствована также и его последователями — Клеанфом и Хрисиппом (DL., VII, 33–34; Philodem. Col., 10, 3). Однако их одобрительное отношение к политическим нововведениям Зенона дает современным исследователям еще меньше оснований для создания наиболее полного представления об этой его работе по сравнению, например, с попытками суммирования плутарховских высказываний о ней.

Довольно долгое время в научной литературе господствовала точка зрения о том, что полития основателя Стои охватывает весь

[1] *Baldry H.C.* The Unity… P. 151; см. также: *Koester H.* ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. P. 527; Arist. Pol., VII, 13, 21–23.

обитаемый мир, представляя собой не что иное, как «всестороннюю общность человеческого рода … единое государство всех людей», в рамках которого «должно … осуществиться абсолютное единство всякой социальной жизни, благодаря всепокоряющему и всеохватывающему закону разума, не допускающему, чтобы развитию социального целого мешал индивидуальный произвол»[1]. Если бы дело действительно обстояло таким образом, то мы вправе были бы говорить не только о радикальном перевороте, совершенном Зеноном в области политической теории, но и о произведенной им глубочайшей трансформации греческого мировоззрения.

Большинство сохранившихся текстов ведет нас, однако, в ином направлении. Обобщая аргументы критиков зеноновского «Государства», Диоген Лаэртский следующим образом охарактеризовал лежащие в основе данного произведения принципы: «Во-первых, говорят они, в начале «Государства» он объявил бесполезным весь общий круг знаний. Во-вторых, всех, кто не взыскует добродетели, он обзывает врагами, ненавистниками, рабами и чужаками друг другу, будь это даже родители и дети, братья или домочадцы. Далее … он числит гражданами, друзьями, домочадцами и свободными людьми только взыскующих добродетели; поэтому-то для стоиков родители и дети — враги, ибо они не мудрецы. В том же «Государстве» он утверждает общность жен, а на 200-й строке запрещает строить в городах храмы, суды и училища; и о деньгах пишет так: «Денег не следует заводить ни для обмена, ни для поездок в чужие края». А одежду велит носить мужчинам и женщинам одну и ту же, и чтобы ни одна часть тела не была прикрыта полностью» (DL., VII, 33, пер. М.Л. Гаспарова; ср.: SVF., I, 264, 266).

Далее, подчеркивая предпочтение, отдаваемое стоиками «разумной жизни» (в ее рамках объединяются как деятельность, так и умозрение), Диоген Лаэртский вслед за рассмотрением вопроса о допустимости стоической доктриной добровольной смерти вновь возвращается к теме «Государства»: «Они (стоики. — *В.Г.*) полагают, что у мудрецов и жены должны быть общие, чтобы сходились, кто с кем случится (так говорят Зенон в «Государстве» и Хрисипп в книге «О государстве»); … тогда всех детей мы будем одинаково любить — по-отечески, и не станет больше ревности из-за прелюбодеяний. А наилучшим государственным правлением они счита-

[1] *Пёльман Р.* История… С. 282; ср.: *Colish M.L.* The Stoic Tradition… 1. P. 9, 38; *Simon H. und M.* Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellinismus. Berlin, 1956. S. 7; *Walter G.* Histoire du communisme. T. 1. Paris, 1931. P. 351.

ют смешанное из народной власти, царской власти и власти лучших людей» (DL., VII, 131, пер. М.Л. Гаспарова).

Сам факт, что содержащееся в приведенных отрывках описание общих принципов утопии Зенона принадлежало его идейным противникам, является, на наш взгляд, еще одним доводом в пользу достоверности той схемы, против которой они сосредоточили огонь своей критики. Эта схема весьма наглядно свидетельствует, насколько далек зеноновский проект от идеи «мирового государства», с одной стороны, и насколько близок определивший его замысел ход мысли к платоновскому комплексу идей (хотя в данном случае к нему приставлен знак «минус») — с другой[1]. Подобная близость хорошо осознавалась позднеантичными комментаторами. Например, Плутарх в заключении биографии Ликурга специально выделил то единое основание, на котором строились проекты Платона и Зенона: «…как в жизни одного человека, так и государства в целом … счастье рождается из добродетели и согласия с самим собой» (Plut. Lyc., 31). Данное мнение, разумеется, не противоречит приводимому выше заявлению Плутарха о том, что Зенон намеренно противопоставлял свою политию платоновским политическим сочинениям. На наш взгляд, имеются достаточно веские текстуальные подтверждения такого противостояния. Так, например, пассаж о запрете строительства в полисах храмов, судов и гимнасиев явно направлен против тех мест в платоновских «Законах», где подробно повествуется об их сооружении (Plato Legg., VI, 758e sqq.; VI, 771c–d; VI, 766c sqq.; VI, 778c–d; VI, 779d). Замечание же о том, что деньги не следует заводить для обмена (νόμισμα δ’οὔτ’ ἀλλαγῆς ἕνεκα … δεῖν κατασκευάζειν), противостоит противоположному платоновскому утверждению: в идеальном государстве — νόμισμα ξύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα γενήσεται (Resp., II, 371b).

В зеноновском государстве не существует ни торговли и ремесел, ни военного дела. По свидетельству Филодема, Зенон и Хрисипп специально рассуждали на тему о бесполезности оружия (περί ἀχρηστίας τῶν ὅπλων — Philodem. Col., 14). Даже в отношении проведения в жизнь принципа общности жен между обоими проектами имеются глубокие расхождения. Так, заботе Платона о подборе пар для получения хорошего потомства, всем изобретаемым им евгеническим ухищрениям Зенон противопоставляет простой принцип ὥστε τόν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι (DL., VII, 131 ср.: Plato Resp., V, 458d sqq.; 461a–b, 459a sqq.).

[1] Ср.: *Пёльман Р.* История… С. 280; см. также: *Ferguson J.* Utopias… P. 112, 115.

Помимо таких беспорядочных отношений, Зенон и Хрисипп допускают в своих государствах не только всевозможные виды половых извращений, но даже любые формы каннибализма — поедание собственных отпавших членов, а также трупов, в том числе и мяса покойных родителей (DL., VII, 121, 129, 188; Sext. Emp. Adv. Math., 192–194; ср.: Plato Resp., V, 461b sqq.)[1].

Подобные крайности отчетливо указывают на то, что речь идет об обсуждении и столкновении именно «соответствующих природе», «идеальных» принципов в подходе к вопросу об организации совершенного полиса. В обычной жизни стоический мудрец не только самым упорядоченным образом вступает в брак и имеет потомство, но является также «настоящим священнослужителем, потому что он сведущ в жертвоприношениях, основании храмов…» и т.д. (DL., VII, 119–120; см. также: VII, 121, 129–130; ср.: Cic. De fin., III, 68)[2].

Наконец, полемика с Платоном, возможно, проступает еще в одном принципиально важном пункте: в «Государстве» Зенона главным и единственным божеством, сохраняющим дружбу, свободу и олицетворяющим согласие, обеспечивающим счастье в идеальном полисе (τήν τῆς πόλεως σωτηρίαν) является Эрот (SVF., I, 263). Напротив, Платон в «Законах» стремится принять всяческие меры для того, чтобы отвратить граждан Эвномополиса «от страстей, ввергающих в крайности», и придать любовным влечениям вид, соответствующий «истинному закону» (Plato Legg., VIII, 835d sqq.; 837a; ср.: Symp., 186a sqq.; 189c–193e)[3].

Приведенные примеры «противостояния» Платона и Зенона, на наш взгляд, свидетельствуют в пользу того мнения, что предметом спора является прежде всего вопрос о характере «истинной» полисной конституции. Радикальный разрыв с платоновской традицией вовсе не влек за собой отказа основателя Стои от полисного устройства вообще. На это прямо указывают как постоянное употребление Зеноном самого понятия «полис» или же, например, сохра-

[1] См. об этом также: *Colish M.L.* The Stoic Tradition… 1. P. 39.

[2] Ср: *Baldry H.C.* Zeno's Ideal State // The Journal of Hellenic Studies. 1959. Vol. LXXIX.

[3] В этом же пассаже Платон резко порицает неспособных сопротивляться удовольствиям мужчин, уподобляя такую мягкотелость женской слабости (VIII, 836e). Возможно, полемизируя с Платоном по данному пункту, Зенон, имея в виду пример киника Кратета и его жены Гиппархии (носивших, как известно, одну и ту же одежду), выдвинул аналогичное требование и для своего идеального полиса (ср.: *Baldry H.C.* The Unity… P 155).

нившиеся сведения о том, что он гордился своим родным городом Китием (DL., VII, 12), так и разработка философом альтернативной платоновской системы воспитания в ряде работ, по-видимому, теоретически примыкавших к «Государству» (DL., VII, 4)[1].

Мнению о неполисном характере политической концепции Зенона противоречит и высокая оценка, данная им «смешанной конституции», вероятно, в спартанском ее варианте. В данном случае мыслитель, скорее всего отдавал дань общей традиции, которой в равной мере следовали Антисфен, Платон и киники, например Диоген Синопский[2].

В большинстве фрагментов мы не встречаем никаких указаний на существование в идеальном полисе Зенона политической или социальной иерархии. Вот почему не может быть принято предположение Д. Фергюсона, рассматривающего зеноновское государство как неопределенную в численном отношении совокупность сообществ, в каждом из которых «олигархия мудрецов» осуществляет господство над заурядной и лишенной разума массой[3].

На наш взгляд, гораздо ближе к истине находится Х. Болдри, выдвинувший гипотезу, согласно которой «Государство» было написано не как «нарративная утопия», но в виде системы общих принципов, формул и предписаний, обосновывающих эгалитарный идеал общины мудрецов, в рамках которой раскрываются главные черты соответствующего природе образа жизни[4].

Однако приверженность Зенона этому идеалу не означает, что его проект «был революционным» по отношению к существующим в Древней Греции общественным отношениям, выражая по своему социальному содержанию настроения «обедневших свободных, мелких производителей, наемных работников и рабов»[5]. Ни Зенон, ни его последователи никогда не выступали с какой-либо аболици-

---

[1] *Stein L.* Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin, 1888. S. 68–69; *Ferguson J.* Utopias… P. 113–114.

[2] *Aalders V.J.D.* Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum. Amsterdam, 1968. S. 82 ff.

[3] *Ferguson J.* Utopias… P. 112 sqq.

[4] *Baldry H.C.* Zeno's Ideal State. P. 7–8, 11–12; *Baldry H.C.* The Unity… P. 157–158, 161; *Breéhier E.* Chrysippe et l'ancien Stoicisme. Paris, 1951. P. 266 sqq.

[5] *Simon H. und M.* Die alte Stoa… S. 7, 76. Выдвигая гипотезу о Зеноне-революционере, авторы, однако, вынуждены признать, что он не предлагал ни политической программы, ни путей трансформации существующих отношений и что конкретные экономические и политические детали его утопии вообще не могут быть восстановлены (S. 76). Странным на этом фоне выглядит заявление о соответствии «усилий Зенона» политическим планам Деметрия Полиоркета (S. 7–8).

онистской программой. Вопрос о рабстве, вероятно, вообще не рассматривался специально в «Государстве», представлявшем собой своеобразную объективацию в политической сфере принципиального для стоиков противопоставления добродетели мудрецов порочности остальных людей, независимо от степени их моральной испорченности и тем более социальной принадлежности (DL., VII, 120). Только мудрый свободен, «тогда как дурные люди — рабы, ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство — его лишение» (DL., VII, 121–122, пер. М.Л. Гаспарова; ср.: SVF., III, 353, 355–356, 358).

Такого рода этическая нивелировка основной массы людей в реальном мире составляет контраст абсолютному равенству в идеальной общине, члены которой, подобно пифагорейцам, твердо придерживаются древнего философского принципа «у друзей все общее» (DL., VII, 123–124).

Надо отметить, что картина идеального полиса ассоциировалась и у самого Зенона, и у читателей его «Государства» не только с данным принципом. Полемика с Платоном всегда имеет как бы двойной подтекст, постоянно вызывая в воображении гесиодовский рассказ о царстве Кроноса. В этой связи нам представляется вполне возможным предположение о том, что в уже приведенном отрывке из сочинения Плутарха об Александре сохранились какие-то отголоски аргументации Зенона, основанной на аналогии между выдвигаемым им проектом и переработанным в духе собственного учения мифом о «золотом веке». В самом деле, сравнение людей со стадом достаточно традиционно и постоянно возникает, например, у Платона в связи с описанием «жизни при Кроносе» (Plato Pol., 271d–e, 274e; ср.: Legg., III, 680d–e; IV, 713c–d). В зеноновском «Государстве» идея ликвидации храмов, судов и гимнасиев вряд ли отделялась от представления о том, что в древние времена люди жили в согласии и дружбе, не нуждаясь в государственной организации. Почитание общиной мудрецов только бога любви невольно вызывает ассоциации с царством Киприды Эмпедокла.

Во многом аналогичными картине «золотого века» являются и широко распространенные в стоической литературе (начиная с самого раннего периода) представления о «космополисе», образ которого был одной из вариаций «социоморфной модели космоса», впервые возникшей в ионийской натурфилософии. Уподобление космоса хорошо управляемому сообществу, полису, граждане которого — звезды (SVF., I, 99; II, 645; ср.: III, 314), взгляд на мир как на «общий дом богов и людей или город тех и других» (Cic. De

nat. deor., II, 154; De fin., III, 67; Legg., I, 7, 23; ср.: Marc. Aur., IV, 4) отражают общее представление стоиков о божественной природе всех вещей, никоим образом не тождественной, однако, ни внешнему миру природных явлений, ни противоречащим «истинной природе» реальным общественным отношениям в большинстве греческих государств[1].

В этом плане вряд ли прав М. Поленц, рассматривавший утопию Зенона как мираж, образ счастливого существования людей в далеком прошлом[2]. Вместе с тем, на наш взгляд, нет никакой необходимости приписывать, как это делает, например, Х. Болдри, основателю стоицизма «созерцание воображаемой отдаленной эпохи, когда все люди достигнут мудрости»[3]. Переведенная на философский язык и воплощенная в образе космополиса концепция «жизни при Кроносе» является для зеноновской общины мудрецов в такой же мере идеальной нормой, в какой последняя выступает в качестве недосягаемого образца по отношению к существующим государственным устройствам и стремящимся их усовершенствовать теоретическим проектам типа платоновского или аристотелевского[4].

Разумеется, Зенону, как и любому утописту, было свойственно стремление заглянуть в будущее. На это, например, косвенно указывает одна небольшая деталь в его утопии: мудрецу, путешествующему из одной общины в другую, не понадобятся деньги (DL., VII, 33). Осуществление данного требования, конечно, возможно только в том случае, если все без исключения полисы будут жить по рекомендованным Зеноном правилам. В данном случае ход мысли Зенона совершенно совпадает с аристотелевским: полная гармония возникнет только тогда, когда все греки достигнут единого государственного устройства (Arist. Pol., VII, 6, 1).

Мы не можем, однако, определенно сказать, какие именно элементы и мотивы занимали главное место в зеноновском «Государстве» — конструктивные или деструктивные. Большинство сохранившихся свидетельств показывает крайне нигилистическое отношение Зенона к существующим нормам и ценностям, сформировавшееся у него под влиянием его первых учителей — киников.

Свое «Государство» Зенон создал в период ученичества у кинika Кратета. Рассказывая об этом, Диоген Лаэртский приводит чью-

---

[1] *Koester H.* ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. P. 527.

[2] *Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistiger Bewegung. Bd. 1. Göttingen, 1948. S. 137; Bd. 2. S. 75.

[3] *Baldry H.C.* The Unity… P. 162.

[4] Ср.: *Pohlenz M.* Stoa und Stoiker. 2 Aufl. Zürich; Stuttgart, 1964. S. 141.

то характерную шутку, будто бы «Государство» было написано «на собачьем хвосте» (VII, 4). Неизвестный автор этой шутки, очевидно, имел в виду отмеченное еще в античности удивительное сходство данного произведения с одноименным сочинением основателя кинизма— Диогена Синопского (около 400 — около 325 гг.). Традиция о таком сходстве опирается главным образом на стоические источники[1]. В нашем распоряжении нет сколько-нибудь надежных фрагментов этого сочинения. Невозможно поэтому однозначно решить, какие именно положения Зенон заимствовал у Антисфена, а какие — у Диогена и Кратета (около 360 — около 280 гг.) и какие принадлежат ему лично.

Не вызывает, однако, сомнения общее для Зенона и Диогена стремление занять по отношению к Платону позицию, аналогичную той, которую тот занимал в борьбе против софистов, а именно — доказать несоответствие платоновских политических идей истинному знанию, которым должен обладать философ, претендующий на решение кардинальных вопросов человеческой жизни, на переустройство системы общественных отношений (DL., VI, 24–26).

В утопической мысли эпохи греческой классики образ мудреца опосредован идеалом совершенного государства, неотделим от этого идеала, практически сливаясь с ним воедино. Так, например, у Платона и Аристотеля философ должен сознательно отказаться от предпочтительной в принципе «созерцательной жизни» и взять на себя бремя управления государством, чтобы стать добродетельным в полном смысле этого слова. Философы-правители являются, таким образом, лишь важнейшей составной частью государственного целого и их деятельность направлена на обеспечение гармонии в его рамках.

Киническая утопия обладает совсем иной шкалой ценностей. Центральное положение в ней занимает идея автаркии мудреца, личность которого «трансцендентна» всяким традиционным политическим институтам и общественным связям и опирается только

[1] *Baldry H.C.* Zeno's Ideal State. P. 14. Подробное обсуждение вопроса об источниках «Государства» Диогена см.: *Fritz K. von*. Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Synope // Philologus. Supplementband XVIII. Heft 2. Leipzig, 1926. S. 55–57; *Dudley D.R.A.* History of Cynicism. P. 25–27; *Sayre F.* Diogenes of Sinope. Baltimore, 1938. P. 95 ff.; *Tarn W.W.* Alexander, Cynics and Stoics // American Journal of Philology. 1939. 60. P. 41–70; *Tarn W.W.* Alexander the Great. Vol. 2. P. 407–409; *Baldry H.C.* The Unity… P. 102 sqq.; *Ferguson J.* Utopias… P. 89–90; *Нахов И.М.* Философия киников. М., 1982. С. 61 и сл.

на авторитет собственного «Я». По Хрисиппу, мудрец отождествляется с царем. Это символизирует «самодостаточность» и «неподотчетность» первого любой внешней власти и восходит, по всей видимости, к киническому кругу идей (DL., VII, 122, 24; ср.: 29)[1].

Мысль о «царственной автаркии» у Диогена далеко не однозначна по смыслу. Согласно свидетельствам источников, она следует одновременно в двух направлениях, взаимосвязь которых не так-то легко установить. Главным направлением является чисто утопическая трактовка автаркии в духе софистической антитезы природы и закона. Вместе с тем, судя по сохранившимся отрывкам, Диоген, в отличие от Зенона, критиковал платоновское учение о политике не только с теоретических позиций, но и всячески стремился перевести свою критику в русло «практической добродетели».

Резко осуждая риторов за то, что они только рассуждают о добродетели, но не учат правильным поступкам (DL., VI, 28), Диоген называл платоновские диалоги пусторечием (VI, 20), стремясь подчеркнуть их практическую бесполезность. Вот почему многие отрывки из его политии зачастую выглядят как пародия на платоновские политические сочинения.

Исходным пунктом диогеновской критики стало новое толкование все той же излюбленной в греческой философской литературе максимы: «у друзей все общее». Диоген утверждал, что все принадлежит мудрецам и доказывал это следующим образом: «Все принадлежит богам; мудрецы — друзья богов; а у друзей — все общее; стало быть, все принадлежит мудрецам» (DL., VI, 72, пер. М.Л. Гаспарова; ср.: VI, 37). Однако мудрецы, уподобившись богам, нуждаются в малом. Они могут «есть в меру голода, ходить в одном плаще», презирать богатство, почести и знатность (DL., VI, 105; ср.: Xen, Mem., I, 6, 10). Мудрецы считают государством весь мир и не нуждаются в законах, созданных противоречащей разуму цивилизацией (DL., VI, 72). Отрицая все ее достижения во имя природы, мудрый человек должен стремиться к осуществлению принципов общности не в области голых абстракций, но в реальной жизни, даже если его действия идут вразрез с общепринятыми установлениями и моральными нормами. Поэтому даже такое нередко приписываемое тиранам святотатство, как ограбление храма, не является предосудительным поступком у «друзей богов» (ср.: Plato Legg., IX, 854a–e; Resp., IX, 574d). Точно так же и канниба-

[1] Подробнее см.: *Höistad R.* Cynic Nero and Cynic King. Studies in the Conception of Man. Uppsala, 1948 (passim).

лизм признается правомерным, ибо «все существует во всем и посредством всего» (DL., VI, 73; ср.: VI, 34).

О том, что «Государство» Диогена представляло собой, по-видимому, не описание идеальной политии, а прежде всего полемически заостренный памфлет, содержащий расплывчатую, анархистскую в своей основе программу[1], свидетельствует также трактовка философом проблем общности жен (DL., VI, 72). Взгляды на нее у Диогена, по существу, противостоят всем предшествующим (Антисфен, Платон) и последующим (Кратет, Зенон) решениям этого вопроса, поскольку в них никак нельзя усмотреть идеи равенства полов, учитывая постоянные упоминания в античной литературе его многочисленных антифеминистских выпадов (см., напр.: DL., IV, 37, 54, 59, 61, 63, 65, 66; Ath., XIII, 656c)[2].

Нигилистическая направленность политической концепции Диогена в немалой степени уравновешивается, однако, его высокой оценкой искусства политика, а также почти платоновскими по характеру заявлениями о праве мудрых мужей властвовать как над людьми и домами, так и над государствами (DL., IV, 24, 29, 33, 63, 104; ср.: 34). Пародийной в своей основе замене в идеальном государстве монеты игральными бабками (своим искрометным сравнением Диоген явно стремился подчеркнуть «тяжеловесность» проведенной в Спарте денежной реформы — Ath., IV, 159c.; Philodem. Col., 14)[3] противостоит приверженность принципам спартанского воспитания, положенным Диогеном в основу собственной системы, противостоящей афинской (DL., VI, 27, 31, 59; ср.: 73, 104)[4].

В итоге мы имеем крайне противоречивую картину, вызывающую в научной литературе диаметрально противоположные оценки. Например, Т. Гомперц, явно исходя из уже отмеченной выше идеи «царственности мудреца», считал, что в диогеновской политии «формой правления, очевидно, должен быть просвещенный попечительный абсолютизм»[5].

Другой крайностью нам представляется трактовка кинической утопии (в том числе и «Государства» Диогена) И.М. Наховым в появившихся в 80-е годы трех его обширных исследованиях, посвя-

---

[1] Ср.: *Fritz K. von.* Quellenuntersuchungen… S. 59–60.

[2] Об этом также см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 95.

[3] Ср.: *Гомперц Т.* Греческие мыслители: В 2 т. Т. 2. СПб., 1913. С. 121.

[4] Подробнее об этом см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 91–94; *Dudley D.R.* A History of Cynicism. P. 24, 34, 36; *Ollier F.* Le mirage spartiate (1943). P. 16–17.

[5] *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. 2. С. 121; ср.: *Dudley D.R.* A History of Cynicism. P. 57.

щенных кинической философии и литературе. Определяя кинизм в целом как «антирабовладельческое движение, испытавшее на себе влияние социальной психологии и идеологии рабов», а в политическом плане — как «первобытнообщинную реакцию на усиление рабовладельческих тенденций (?), на ухудшение положения разорявшейся в ходе Пелопоннесской войны свободной трудящейся бедноты и, следовательно, рабов»[1], автор обосновывает тезис о принципиально новом, а именно коммунистическом характере кинической утопии, противостоящей всем предшествующим в истории античной общественной мысли утопическим проектам[2].

Главными элементами этой утопии являются «принцип автаркии, требование равной для всех бедности, отрицание частной собственности и рабства, а также признание труда благом и призывы к трудолюбию», общность жен и идеализация «естественного состояния и права»[3]. По мнению И.М. Нахова, данные черты мировоззрения киников обнаруживают «поразительное типологическое сходство с примитивным утопическим уравнительным коммунизмом» нового времени[4].

Прежде всего необходимо отметить, что многие из выдвинутых И.М. Наховым положений невозможно подтвердить путем ссылок на античные источники. С нашей точки зрения, «аскетически суровый, спартанский коммунизм, запрещавший всякое наслаждение жизнью», как характерная черта идеологии ранних пролетарских движений[5], не имеет ни малейшего сходства с кинической этикой, внутри которой элементы ригоризма и аскетизма неотделимы от гедонистических призывов к наслаждению жизненными благами[6]. Киническая утопия никогда не была утопией «всеобщего труда» и никогда не разрабатывала концепции коллективистской трудовой

---

[1] *Нахов И.М.* Философия киников. М., 1982. С. 135; *Он же.* Киническая литература. М., 1981. С. 38.

[2] *Нахов И.М.* Философия киников. С. 35, 125, 129; *Он же.* Киническая литература. С. 36.

[3] *Нахов И.М.* Киническая литература. С. 36; *Он же.* Философия киников. С. 125, 131–132.

[4] *Нахов И.М.* Киническая литература. С. 38; *Он же.* Философия киников. С. 131, 9–10.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 191; Т. 4. С. 455.

[6] *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism… P. 121. Подобное сочетание не отрицает и сам И.М. Нахов (*Нахов И.М.* Киническая литература. С. 18 и сл.; *Нахов И.М.* Философия киников. С. 152 и сл.). В кинической литературе гедонизм неотделим также от идеала «простой жизни» как наиболее соответствующей природе (подробнее см: *Meyer W.* Laudes Inopiae: Diss. Gottingen, 1915; *Vischer R.* Das einfache Leben. Göttingen, 1965 (passim)).

морали. Выдвигая на передний план признание киниками труда благом, И.М. Нахов для раннего периода ссылается, как правило, только на мнение Антисфена (DL., VI, 11), которое в данном случае мало чем отличается от аналогичной мысли Сократа. Подобное сходство, однако, является для автора неприемлемым, поскольку он в равной степени противопоставляет идеолога «реакционной рабовладельческой аристократии» Сократа идеологу «рабов и неполноправных» Антисфену, выразителю настроений «рабов и разоренных войной масс, люмпен-пролетарского «дна»» Диогену и Кратету — представителю «обедневшего трудящегося населения, пауперизированного в результате длительных войн диадохов»[1].

Отрывая при помощи такой «классовой» оценки Антисфена и киников от «реакционера» Сократа, И.М. Нахов, однако, так и не дает ответа на поставленный им в косвенном виде вопрос, почему именно афинский философ был приговорен властями родного города к смерти, в то время как, например, «идеолог рабов» Диоген мог безнаказанно до глубокой старости возмущать спокойствие на улицах греческих городов (в том числе и Афин), открыто провозглашая «перечеканку ценностей» и эпатируя публику выставлением напоказ своей ἀναίδεια[2]. Очевидно, это произошло вследствие того, что «критический экстремизм — наиболее сильная и бросающаяся в глаза черта кинического мировоззрения»[3] — не рассматривался ни правящими кругами греческих государств, ни эллинистическими монархами как потенциально опасный для их господства. По справедливому замечанию Д. Дадли, «киническая «анархия» никогда не становилась практической настолько, чтобы организовывать убийства тиранов, а их (киников. — *В.Г.*) инвективы против богатства в такой же мере приносили духовную выгоду богачу, в какой помогали улучшению материального положения бедняка. В самом

---

[1] *Нахов И.М.* Очерк истории кинической философии // Антология кинизма / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1984. С. 25; *Нахов И.М.* Философия киников. С. 66.

[2] *Нахов И.М.* Философия киников. С. 24. Попытка И.М. Нахова оторвать киническую традицию от Сократа является, на наш взгляд, совершенно неправомерной. Образ Сократа — идеального мудреца, личным примером отстаивающего приоритет разума и несущественность внешних благ, оставался ведущей темой в кинической и стоической литературе вплоть до гибели античного мира (подробнее см.: *Döring K.* Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Keiserzeit und im frühen Christentum. Wiesbaden, 1979). Подробную критику точки зрения И.М. Нахова по этому вопросу см.: *Тахтаджян С.А.* Знакомство не состоялось // Вопросы литературы. 1986. № 2. С. 251–259.

[3] *Нахов И.М.* Философия киников. С. 124.

деле, проповедуя, что бедность и рабство не являются препонами для счастья, киники исходили из предположения о ненужности социальной революции»[1].

Абсолютное большинство рассуждений Антисфена и Диогена о рабстве вполне подтверждают данную оценку (см., напр.: Stob., VIII, 14; DL., VI, 29, 66, 75; Dio. Chrys., IX, 11–12). Как уже отмечалось, проблема собственности и общности жен рассматривалась в «Государстве» Диогена скорее в отрицательном, анархистском плане. Если у Платона признание необходимости общественной собственности является важным конституирующим моментом в разработке идеологии и образа жизни идеальной аристократии, то у киников преобладает тенденция к декларативному отказу от богатства как несовместимого с добродетелью, свободой и автаркией мудреца (DL., VI, 50, 87, 93, 104–105; Epict., III, 22, 45–48). С ними несовместимы также и узы брака, которым следует предпочесть свободные от всяких стеснений отношения полов. Явно выступая против платоновской евгеники, Диоген, однако, в отличие от Зенона, стремился подчеркнуть не беспорядочность половых связей, а именно свободный выбор партнера, используя для этого типичную формулу греческой интеллектуалистической этики (кстати, к ней вряд ли мог прибегать в эту эпоху идеолог античного люмпен-пролетариата) — τόν πείσαντα τῇ πεισθείση συνεῖναι (буквально: «убедивший пусть живет с той, которую он убедит» — DL., VI, 72).

Таким образом, речь идет не о какой-то антиполисной идеологии и модели общественного устройства, на чем настаивает И.М. Нахов[2], но об обосновании альтернативного образа жизни, варьировавшегося у киников не в зависимости от различий в «классовых позициях», а в результате чисто индивидуального стечения жизненных обстоятельств, приводивших представителей различных общественных прослоек к кинической аскезе. Вот почему чисто негативные, «разрушающие устои» элементы этого философского учения могли в принципе легко уживаться с вполне позитивным подходом к старой традиции политической мысли, о чем свидетельствует, например, идеализация спартанцев или же такого их противника, как Эпаминонд (DL., VI, 39).

Кинический «космополитизм» не столько отвергает сложившиеся формы государственности, сколько стремится обосновать идею независимости философа, обладающего универсальной мудростью,

[1] *Dudley D.R.* A History of Cynisism. P. XI.
[2] *Нахов И.М.* Философия киников. С. 109 и сл., 129–130.

не связанной никакими полисными границами. Причастные к этой мудрости люди, избравшие соответствующий природе образ жизни, объявляются согражданами. Именно эту идею имел в виду фиванец Кратет, называя синопца Диогена своим соотечественником (DL., VI, 93).

В наиболее известном кратетовском фрагменте описан остров Пера (буквально: котомка, сума), расположенный посреди моря сомнения. Там все рождается в изобилии. Жители этого острова не знают раздоров и войн, ибо путь к нему закрыт всем, кто лишен ума или подвержен порокам (DL., VI, 85; ср.: Od., XIX, 172–179). Как прекрасно отметил Х. Болдри, резюмируя содержание данного фрагмента, «кинический идеал, лежащий словно остров среди тумана глупости и тщеславия, в котором живет большинство людей, является даже не общиной. Пера — это собственная котомка философа, символ автаркии, благодаря которой он независим от всех сообществ…» В своей Утопии «мудрец находит все радости золотого века — удовлетворение скромных потребностей, мир, свободу и довольство…»[1]

О популярности такого рода идей говорит и тот факт, что в эпоху после походов Александра, беспредельно расширивших географический кругозор греков, мы встречаем постоянные попытки найти «остров Пера» у отдаленных народов, живущих на краю ойкумены. В условиях кризиса полиса поиски в дальних странах идеала, ассоциировавшегося с «жизнью при Кроносе», являются характерной утопической конкретизацией, развитием кинических представлений о новом образе жизни.

Появление в эллинистическую эпоху исключительно богатой географической и этнографической литературы[2], наполненной многочисленными экзотическими подробностями, является, конечно, не только результатом кинического влияния на художественную литературу. Издревле присущий грекам глубокий интерес к раз-

---

[1] *Baldry H.C.* The Unity… P. 109; ср.: *Dudley D.R.* A History of Cynicism. P. 44, 56–57; *Ollier F.* Le mirage spartiate: Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquté grecque de l'origine jusqu' aux cyniques. Paris, 1933. P. 196.

[2] Ограниченные размеры работы не позволяют предпринять всесторонний анализ утопических элементов, содержащихся в данной литературе. В значительной степени эта задача была решена уже в книге Э. Роде (*Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. Berlin, 1960. S. 178–288; см. также: *Susemihl F.* Geschichte der griechishen Literatur in der Alexandrinerzeit. Bd. 2. Leipzig, 1891; *Brown T.S.* Euhemerus and the Historians // Harvard Theological Review. 1946. Vol. 39. P. 259–274; *Brown W.E.* Some Hellenistic Utopias // The Classical Weekly. 1955. Vol. 48, No. 5. P. 57–62; *Ferguson J.* Utopias… P. 16–22; 122–129; *Томсон Дж.О.* История древней географии / Пер. с англ.; Под ред. А.Б. Дитмара и Д.Г. Редера. М., 1953. Гл. IV).

личным сторонам жизни других народов переживает в этот период своеобразный ренессанс. Утопическая мысль, отнюдь не утрачивая самостоятельности, все больше начинает переплетаться с возникавшим жанром парадоксографии, т.е. описанием различных удивительных, поражающих воображение явлений[1].

В IV в. этому жанру отдали дань ученики Исократа — греческие историки Эфор (около 400 — 340 гг.) и Феопомп (около 377 — после 320 гг.). Первый оставил собрание различных диковинок в 15-ти книгах (Lex. Sud. s.v. 'Εφόρος). Второй же посвятил им свои «Удивительные истории» (DL., I, 115–116). Хотя вклад, внесенный обоими историками в развитие утопических идей, является сравнительно скромным, характер разработки ими утопических сюжетов во многом предопределил дальнейшее развитие традиции, идущей от Гомера, Геродота, софистов и Платона. В частности, с именем Эфора связано создание законченной картины добродетельного «природного» образа жизни скифов, в рамках которой круг идей, восходящий к софистическим описаниям νόμιμα βαρβαρικά, приобретает вполне определенные черты весьма тенденциозной литературной фикции (FGrH., 70 F, 42, 158)[2].

Примером крайнего увлечения рассказами о диковинных обычаях и нравах экзотических народов, отодвигавшего на задний план собственно идеологические конструкции (свойственные платоновскому мифу об Атлантиде), является повесть Феопомпа о Меропии (Ael., V.H., III, 18 = FGrH., 115 F, 75c). Она была лишь одним из фрагментов диковинок, собранных греческим историком в VIII и X книгах его «Филипповских историй»[3]. Меропия — гигантский материк, лежащий за пределами обитаемого мира, был весьма удачно назван Э. Роде «материком блаженных» по аналогии с популярнейшим греческим мифом[4]. Населяющие его люди (и животные) вдвое превышают обыкновенных смертных по росту и долгожительству. Среди городов, расположенных на этом материке, Феопомп особенно выделяет два — Эвсебес (Благочестивый) и Махим

[1] Подробнее см.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 189; Псевдо-Аристотель. Рассказы о диковинах / Пер. с древнегр., вступит. статья и коммент. Н.А. Позднякова // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 236–245.

[2] Подробнее см.: *Тахтаджян С.А.* Идеализация скифов. Эфор и предшествующая ему традиция // Проблемы античного источниковедения / Под ред. Э.Д. Фролова. М.; Л., 1986. С. 53 и сл.; ср.: *Пёльман Р.* История… С. 56; *Ростовцев М.И.* Скифия и Боспор Л., 1925. С. 6, 95.

[3] Подробнее см.: *Пёльман Р.* История… С. 309–310; ср.: *Brown W.E.* Some Hellenistic Utopias. P. 58.

[4] *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 220, Anm. 1.

(Воинственный). Жители первого во всем подобны гомеровским эфиопам и блаженным современникам Кроноса, а второго — мало чем отличаются как от «медных людей» в гесиодовском рассказе, так и от атлантов Платона.

Установка на комбинирование деталей из различных по своему идейному содержанию легенд является слишком нарочитой, чтобы предполагать существование в «Меропии» принципиально нового по сравнению с полисным идеала «территориального государства»[1]. Этнографическая литература конца IV — начала III в. отнюдь не претендовала на самостоятельную идеологическую роль и, за немногими исключениями, шла позади формировавшихся философских направлений. На это, в частности, указывает характер утопического творчества Гекатея Абдерского (около 350–290 гг.), ученика философа-скептика Пиррона из Элиды, вероятно, жившего некоторое время в Египте при дворе соратника Александра Птолемея.

Чисто утопическим по своей тенденции был обширный труд Гекатея о гипербореях, возможно, совпадающий с изображением им же «киммерийского государства», о котором писал Страбон (Schol. Apoll. Rhod., II, 675; FHG., II, 384, 386–388; Strab., VII, 3, 6)[2]. В сохранившемся у Диодора Сицилийского отрывке расположенный в Северном океане остров гипербореев, равный по величине Сицилии, отличающийся исключительным плодородием, является одновременно образцом теократического государства, поскольку его жители сравниваются автором рассказа с жрецами Аполлона (Diod., II, 47; ср.: Pind. Ol., 3, 16).

Правители этого острова принадлежат к потомкам Борея, составляя слой наследственной аристократии. Фрагментарность рассказа не позволяет прийти к определенному заключению, какой из мотивов был для Гекатея главным — назидательное описание благочестивого народа, живущего под покровительством великого бога, или же прославление идеальной аристократии? Первое предположение может оказаться более вероятным, поскольку в отрывке из другого произведения Гекатея — «Египетская история» (также приведенного у Диодора — I, 73–74) предпочтение явно отдается идеальной монархии в ее египетском варианте.

---

[1] *Пёльман Р.* История… С. 312. О том, что «Меропия» представляет собой эллинистическую копию платоновского мифа об Атлантиде, см.: *Dusanic S.* Plato's Atlantis // L'Antiquite clas. 1982. T. LI. P. 26; ср.: *Salin E.* Platon und die griechische Utopie. München; Leipzig, 1921. S. 204–206.

[2] *Brown W.E.* Some Hellenistic Utopias. P. 59. Подробнейший анализ этого рассказа см.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 223–234.

Рассказ об египетском государственном устройстве в целом выдержан в духе Гипподама и Платона: вся земля в Египте, по Гекатею, разделена между тремя высшими сословиями; первой частью владеет сословие жрецов — мудрых советников фараона; доходы же от второй поступают непосредственно фараонам. Из этого земельного фонда получают вознаграждение и наиболее доблестные из граждан. Третья часть принадлежит воинам.

Структура низших сословий является также троичной. В стране господствует строжайшая специализация трудовых и управленческих функций, являющихся наследственными для всех без исключения жителей. Земледельцы арендуют землю у высших сословий, пастухи «проводят всю свою жизнь без перерыва в уходе за скотом» (I, 74). Заключительный пассаж особенно резко подчеркивает восхищение Гекатея египетской кастовой системой, которая противопоставляется «анархии», царящей в большинстве греческих полисов: «Точно так же и ремесла достигли в Египте … полного совершенства: только у них одних (у египтян. — *В.Г.*) ремесленники не могут принимать участия в государственных делах… У других народов можно видеть ремесленников, интересующихся многими делами и вследствие корыстолюбия вовсе забрасывающих свое ремесло; одни занимаются земледелием, другие участвуют в торговых делах, а большинство их в демократических государствах шляется на народные собрания, надругаясь над государственностью в интересах собственных выгод и раздач, которые они получают от демагогов; у египтян же, если кто-нибудь из ремесленников станет принимать участие в государственных делах или заниматься сразу несколькими ремеслами, он подлежит тяжелому наказанию» (I, 74, пер. С.Я. Лурье)[1].

Итак, перед нами — типичная «утопическая модель» совершенного государственного устройства, проецирующая платоновский и аристотелевский планы идеального полиса на подвергшуюся эллинизации древнейшую монархию, по-прежнему вызывавшую восхищение у теоретиков консервативного толка.

Несколько иной тип утопических конструкций выявляется при анализе различных описаний образа жизни народов Древней Индии — последней из стран, достигнутых греками в период походов Александра. В индийском походе принимал участие один из самых известных учеников Диогена — Онесикрит из Астипалеи, сочи-

[1] См. также: *Burton A*. Diodorus Siculus. Book 1. A Commentary 1. Leiden, 1972. P. 217–218.

нивший «похвальное слово» македонскому завоевателю по образцу «Киропедии» Ксенофонта (DL., VI, 84; Strab, XV, 1, 34). До этого похода знания об Индии греки черпали в основном из сочинений Геродота и Ктесия (около 400 г.) — придворного лекаря персидского царя Артаксеркса II.

Судя по сохранившимся свидетельствам античных авторов, наряду с многочисленными гротескными изображениями населявших эту страну народов, Ктесий также отдал дань и утопической традиции, оставив описание индийцев, живущих по законам справедливости[1].

Характеризуя сочинения, оставленные спутниками Александра, Страбон подчеркивал, что, хотя все они «предпочитали выслушивать чудесные истории вместо правды, Онесикрит, по-видимому, превзошел всех их по части басен» (XV, 1, 28)[2].

Подобная оценка, возможно, была следствием того важного обстоятельства, что, в отличие от сочинений Неарха (р. около 360 — ум. после 314 гг.) — командующего царским флотом, у которого Онесикрит служил помощником во время знаменитого плавания от Инда к устью Ефрата (325/24 гг.), или же Мегасфена, посетившего Индию в конце IV — начале III в. в качестве посла Селевка I, Онесикрит стремился не столько к описанию географических реалий, сколько к поиску подтверждения правильности образа жизни, избранного его учителем.

В оставленной Онесикритом красочной зарисовке беседы с индийскими «философами-гимнософистами» последние выступают в образе идеальных мудрецов, презирающих земные блага и хранящих воспоминания о существовавшем в далеком прошлом «золотом веке», сменившемся «веком труда» по воле Зевса, разгневавшегося на людское высокомерие (Strab., XV, 1, 64). Перенесение страданий и трудовая жизнь считаются у них наиболее предпочтительными, поскольку, укрепляя духовные силы, они делают философов способными «прекращать восстания и … всем давать благие советы как государству, так и отдельным лицам» (Ibid., XV, 1, 65)[3].

---

[1] *Томсон Дж.О.* История древней географии. С. 131 и сл.; От берегов Босфора… С. 9.

[2] Подробнее см: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 184, 218 ff.; *Wilcken U.* Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Bd. 21/24. Berlin, 1923. S. 150–183; *Sedlar J.W.* India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture. Totowa; New Jersey, 1980.

[3] Ср.: *Dudley D.R.* A History of Cynicism. P. 39–40; *Нахов И.М.* Киническая литература. С. 36–37.

Изложенные Онесикритом мнения «гимнософистов» вполне могут, на наш взгляд, рассматриваться как воспроизведение в рамках литературной фикции наиболее существенных черт мировоззрения самого Диогена и его последователей, в частности представления о «мессианском» призвании кинического мудреца, несущего людям слово истины. В этом аспекте отчетливо обнаруживается конструктивная черта кинической утопии, как бы подхватывающей характерный для политической теории IV в. мотив идеального философа-правителя и переводящей его в индивидуалистическое русло. В канве философского романа этот мотив оказался связующим звеном, с помощью которого писателям эллинистической эпохи удалось творчески воспринять и переработать большинство достижений утопической мысли прошлого.

Утопии Эвгемера и Ямбула, о которых теперь пойдет речь, в немалой степени подтверждают такое наблюдение.

§ 2. Эвгемер и Ямбул

«Священная запись» Эвгемера (340–260 гг.) уже давно стала камнем преткновения для ученых, что во многом определяется ее особым местом в истории античной утопической литературы. Из всех раннеэллинистических памятников общественно-политической мысли это произведение по воле случая дошло до нас в степени сохранности, вполне позволяющей выделить его из общего потока незначительных фрагментов и рассматривать как некую «идеальную модель», с которой можно сравнивать другие утопические сочинения, созданные в эпоху Александра и его ближайших преемников.

Вместе с тем характер дошедших до нас в изложении Диодора и других позднеантичных писателей отрывков труда Эвгемера, как правило, не поддается однозначной интерпретации. Более того, как показывает давний опыт их изучения[1], исходя из одних и тех же предпосылок, исследователи нередко приходят к диаметрально противоположным выводам. Так, согласно Р. Райценштайну, «Священная запись» является одним из важнейших симптомов ориентализации греческой мысли в эллинистический период[2]. Р. Пёль-

[1] Первыми заслуживающими внимания работами об Эвгемере являются диссертации И. Лундбланда и О. Сироки (*Lundbland J.* De Euhemero: Diss. I. II. Academica Londini. Gothorum, 1804; *Sieroka O.* De Euhemero: Diss. Reginionti. Pr., 1869).

[2] *Reitzenstein R.* Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, 1906. S. 17 ff.; ср.: *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen Leipzig; Berlin, 1910. S. 3 ff.

ман же сделал ее анализ центральным пунктом своей пристрастной критики марксизма, пытаясь установить соответствие правительственных учреждений эвгемеровской утопии «идеалу новейшего социализма»[1]. Напротив, Г. Браунерт рассматривал «Священную запись» как «свидетельство раннеэллинистической политической теории», разрабатывая которую Эвгемер «стремился к компромиссу между полисом и монархией во вновь возникавших крупных территориальных государствах»[2].

На первый взгляд последняя трактовка противоречит мнениям большинства античных авторов, считавших Эвгемера прежде всего создателем оригинальной теории происхождения веры в богов, согласно которой олимпийские боги и их предки (например, Уран) первоначально были выдающимися людьми — завоевателями и правителями, законодателями и полководцами, удостоившимися божественного статуса за свои благодеяния или же учредившими свой собственный культ (Diod., VI, 2; VI, 1, 6; V, 46, 3; ср.: Sext. Emp. Adv. Math., IX, 17, 51; Plut. De Is., 23).

Исходя из этого широко распространенного мнения, Э. Роде писал об Эвгемере как об авторе, «воздвигавшем совершенный утопический роман о путешествии в качестве роскошных входных ворот, ведущих в пустыню его собственного прагматизирующего искажения мифов»[3]. Многие сохранившиеся отрывки «Священной записи» явно указывают на то, что рационалистическое толкование традиционной мифологии было, по-видимому, основной причиной создания этого произведения[4].

Но даже если Эвгемер не был утопистом в собственном смысле этого слова, его сочинение является не менее ценным источником

---

[1] *Пёльман Р.* История… С. 315.

[2] *Braunert H.* Staatstheorie und Staatsrecht im Hellinismus // Saeculum. 1968. 19. S. 59, 66.

[3] *Rohde E.* Der griechishe Roman… S. 237; *Edelstein L.* The Idea of Progress… P. 140; см. также: *Jacoby F.* Euhemeros // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung / Begonnen von G. Wissowa; hrsg. von W. Kroll. 1909. Bd. VI / I. Sp. 952 ff., 962; *Трофимова М.К.* Утопия Эвгемера // История социалистических учений / Под ред. Л.С. Чиколини. М., 1986. С. 271 и сл.

[4] На наш взгляд, попытка Д. Фергюсона доказать, что Эвгемер был первым подлинным утопистом, автором «в определенном смысле первой утопии», ответственным «за поворот политической теории от своей наиболее очевидной практической задачи исправления существующих политических отношений к разработке идеала, о котором люди могут только мечтать» (*Ferguson J.* Utopias… P. 104–105), противоречит как исходному замыслу «Священной записи», так и разработанной в ней политической концепции.

сведений об утопической мысли эллинизма по сравнению с трудами Феопомпа, Гекатея, Онесикрита, Мегасфена и др.[1] Кроме того, сам факт эклектического заимствования Эвгемером многих деталей своего рассказа из появившейся в конце IV — начале III в. обширной литературы, посвященной описаниям жизни «варварских народов», на наш взгляд, не только не является доводом в пользу отсутствия в «Священной записи» самостоятельной политической концепции, но не может даже свидетельствовать о *полной* зависимости ее автора от этой литературы.

В нашем распоряжении имеются крайне незначительные биографические упоминания об Эвгемере. Почти ничего неизвестно ни о времени появления его труда, ни об обстановке, в которой он создавался. Однако упоминание самим Эвгемером о путешествии «на юг к океану» от берегов «Счастливой Аравии», предпринятом им по поручению его друга царя Кассандра (Diod., VI, 1, 4), будучи элементом историко-литературной фикции[2], дает все же исследователям весьма тонкую путеводную нить, с помощью которой можно наметить хотя бы общие контуры побудительных мотивов возникновения эвгемеровской квазиутопии.

С окружением Кассандра связаны два примечательных исторических факта, имеющих непосредственное отношение к истории утопической мысли. Первый из них относится к законодательным новшествам, введенным в Афинах учеником Феофраста Деметрием Фалерским, в течение десяти лет (317–307 гг.) управлявшим этим городом в качестве фактического наместника Кассандра.

Лишенные всякого военного могущества, но сохранившие свои экономические ресурсы Афины достигли в то время высоко-

---

[1] В стороне остается важный вопрос о причинах, побудивших Диодора Сицилийского к собиранию памятников, рассматриваемых теперь как утопические, а также о характере и степени тенденциозности их переработки, поскольку все эти моменты выходят за хронологические рамки нашего исследования (об этом см.: *Pavan M.* Osservazioni su Diodoro. Polibio e la storiografia ellenistica // Aevum. 1987. 1. An. LXI. P. 20–28; *Sordi M.* Diodoro e il “dopo Alessandro” // Aevum. 1987. 1. An. LXI. P. 29–36).

[2] *Jacoby F.* Euhemeros. Sp. 952. И.Г. Дройзен, отстаивавший версию о реальности событий, связанных с путешествием Эвгемера, предполагал, что речь идет о посольстве ко двору индийского царя Чандрагупты (греч. — Сандракотта). У. Тарн называет даже точную дату посольства — 303 г., предпринятого, таким образом, примерно через три года после принятия Кассандром царского титула (*Дройзен И.Г.* История эллинизма В 3 т. Т. III. История эпигонов. М., 1893. Примечания. С. 3, прим. 12; *Tarn W.W.* Alexander the Great and the Unity of Mankind. Oxford, 1933. P. 45; *Sieroka O.* De Euhemero. P. 28).

го уровня материального благосостояния и культурного расцвета, превратившись в оазис, который притягивал к себе всевозможных политических доктринеров и представителей многообразных философских течений. Именно здесь в данный период были заложены основы как стоической, так и эпикурейской школ. Оживилась деятельность Академии и Ликея, продолживших, как уже отмечалось, теоретическую дискуссию по вопросу о наилучшем государственном устройстве. Неудивительно, что на это время затишья и гражданской апатии приходятся также не имеющие никакого серьезного политического значения стремления к осуществлению на практике некоторых аристотелевских идей, популяризуемых Феофрастом и его учениками в своих многочисленных сочинениях (DL., V, 42–49).

Установленные Деметрием законы принесли ему славу скорее Драконта, чем Солона (см., напр.: Paus., 1, 25, 6; 35, 5; Ath., XII, 542; ср. однако: Cic. De legg., II, 25, 64; III, 6, 14; Diod., XVIII, 74; Strab., IX, 1, 20; DL., V, 75; Ael., V.H., III, 17), а по своему содержанию представляли собой карикатуру на аристотелевский проект идеального полиса. Так, место идеальной аристократии заняла плутократия, основанная на высоком имущественном цензе (1000 драхм). Ревизия законов свелась к постановлениям против роскоши, в частности к контролю над затратами на похороны, к ограничению числа гостей на пирах, к стандартизации имущественных контрактов и т.д. (Ath., VI, 245a). Воспитательные же меры ограничивались надзором за одеждой и поведением женщин в общественных местах, который поручался специальной «комиссии» гюнайкономов (Ibid.; ср.: Arist. Pol., IV 12, 9; VI, 5, 13).

Политическую систему Деметрия Фалерского увенчивал институт семи номофюлаков (Аристотель, кстати, рекомендовал подобную меру для укрепления олигархического режима — Pol., IV, 11, 9–10), созданный для проверки деятельности магистратов (Philochor., Fr. 143).

Чем более доктринерский характер приобретали проводимые Деметрием политические преобразования, тем громче они прославлялись подобострастной афинской экклесией. Народным постановлением в честь Деметрия были воздвигнуты в короткий срок 360 медных статуй (DL., V, 75), впоследствии разрушенные по приказу изгнавшего его из Афин Деметрия Полиоркета (личность последнего является наиболее яркой живой иллюстрацией теории Эвгемера). Резюмируя законодательство Деметрия Фалерского, И.Г. Дройзен совершенно справедливо писал: «Возможно, что эти и подобные им меры соответствовали политическим теориям, кото-

рые он изложил в своих сочинениях; и они несомненно имели свое оправдание, если афиняне удовлетворялись ими»[1].

Но вернемся к теории Эвгемера. В сознании древних греков граница между богами и людьми никогда не считалась непреодолимой. Воздавание еще при жизни (и тем более посмертно) божественных почестей наиболее выдающимся гражданам — основателям городов, законодателям, полководцам — явление, известное еще в архаический период. Проявленная Александром еще в период египетского похода (332 г.) инициатива, направленная на введение собственного культа (в 324 г. она принимает характер обращенного ко всем грекам требования признать его божественный статус), могла противоречить прирожденным республиканским настроениям греков, но никак не их религиозным чувствам. «…Ничто в греческих обычаях, — писал Э. Бикерман, — не препятствовало какому-либо лицу провозгласить себя богом. Трудность была лишь в том, чтобы найти верующих»[2]. В эпоху диадохов эта трудность была преодолена. Почести, воздаваемые афинянами Деметрию Полиоркету и его отцу Антигону, начиная с осени 307 г., по пышности и великолепию превосходили все известные до тех пор формы поклонения олимпийским богам[3].

Скудость дошедших до нас фрагментов сочинения Эвгемера не позволяет определить, в какой мере развернувшиеся в Афинах события повлияли на формирование его концепции. С гораздо большей долей уверенности можно говорить о воздействии на Эвгемера другого эксперимента, осуществленного братом Кассандра Александрхом. Речь идет об основании последним около 316 г. Уранополя (Небесного города) на вершине горы Афон вблизи города Акрофои (Strab., VII fr. 33, 35; Plin. Hist. Nat., IV, 10, 37). Нам ничего не известно об архитектурных особенностях Уранополя, характере его

---

[1] *Дройзен И.Г.* История эллинизма. Т. II. История диадохов. С. 248; см. также: С. 128–129, 245–247; Griechische Geschichte bis 146 v.u. Z / Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von H. Kreissig. Berlin, 1978. S. 212–213.

[2] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985. С. 328; *Функ Б.* Селевкидский Урук. Этюды по истории города в монархии Селевкидов: Автореф. канд. дисс. Л., 1975. С. 15 и сл., 18; *Wilcken U.* Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1938. Bd. 28. S. 298; *Habicht Chr.* Göttermenschentum und griechische Städte // Zetemata. 1956. 14. S. 112; *Ehrenberg V.* Der Staat der Griechen. 2 erw. Aufl. Zürich; Stuttgart, 1965. S. 193; Kulturgeschichte der Antike. I. Berlin, 1977. S. 429–430.

[3] Об этом см.: *Дройзен И.Г.* История эллинизма. Т. II. С. 252–253. Примечания. С. 65–66, прим. 26–29; *Бенгстон Г.* Правители эпохи эллинизма. С. 114–115; Kulturgeschichte der Antike. I. S. 430–431.

конституции и организации экономической жизни. Имеются только сведения о том, что Алексарх отождествлял себя с Гелиосом и пытался ввести особое наречие, в котором архаизмы были смешаны с намеренно испорченными греческими словами. Приводимые у Афинея отрывки из письма Алексарха, посланного главам соседнего полиса, основанного Кассандром и носящего его имя (Ath., III, 98e; Strab., VII fr. 25, 31), были восприняты У. Тарном как свидетельство проповеди всеобщего человеческого братства[1]. Однако основания для такой интерпретации являются весьма шаткими, поскольку в этом письме, вероятно, имеются в виду, прежде всего родственные отношения городов, основанных братьями[2].

Утопические устремления Алексарха вполне определенно выражены в самоотождествлении с Солнцем — Гелиосом, издавна рассматриваемым греками в качестве защитника и гаранта справедливости, делающего явным любое зло и преступление. Представление о Солнце как олицетворении справедливости глубоко укоренилось в культуре народов Средиземноморья. В реформах, проводимых в Египте фараоном XVIII династии Аменхотепом IV (Эхнатоном — 1372–1354 гг.) и связанных с учреждением солнечного культа Атона — Ра, на передний план выступало представление о Солнце как универсальном божестве, едином для всех народов, отрицающем их разделение на «варварские» и «цивилизованные»[3].

Этот же круг идей просматривается и в знаменитом египетском пророчестве Исайи, предсказывавшем появление «города Солнца» в день, когда господь Саваоф будет судить Египет (Исайя, 19: 18), а много веков спустя — в восстании Аристоника в Пергаме (133–129 гг.), называвшего своих сторонников — бедняков и рабов — «гелиополитами», «гражданами «города Солнца»» (Strab., XIV, 1, 38).

Таким образом, не исключено, что деятельность Алексарха в Уранополе оказала воздействие на складывание эллинистической литературной традиции, перерабатывавшей в утопическом плане как греческие, так и ближневосточные религиозные идеи[4]. Во вся-

---

[1] *Tarn W.W.* Alexander the Great and the Unity of Mankind. P. 21–24; *Tarn W.W.* Alexander the Great. Vol. 2. P. 429–434; *Vogt J.* Ancient Slavery and the Ideal of Man. Oxford, 1974. P. 70.

[2] Развернутую критику аргументов Тарна см.: *Baldry H.C.* The Unity… P. 124–126; *Ferguson J.* Utopias… P. 108–109.

[3] Подробнее см.: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока: В 2 т. Т. 1. Л., 1936. С. 284, 286; ср.: *Ferguson J.* Utopias… P. 116.

[4] Алексарх, вероятно, не стремился к учреждению собственного культа. Об этом свидетельствуют найденные уранопольские монеты с изображением солнца, луны и звезд на одной стороне, и Афродиты Урании — на другой. Жители

ком случае, «Священная запись» является, на наш взгляд, хорошим подтверждением такого влияния. Остановимся подробнее на ее содержании.

При описании своего путешествия Эвгемер использует литературный прием, получивший абсолютное признание утопистов последующих поколений (к нему прибегал и Платон при описании Атлантиды), т.е. помещает открытые им три острова у самых дальних пределов (κατά τάς ἐσχατιάς) Счастливой Аравии, в Эритрейском море, к югу от ее восточной оконечности (Diod., V, 41, 4).

Близость островов к аравийскому побережью, с одной стороны, и к Индии — с другой (ее окутанные туманом берега можно наблюдать с обращенного на восток мыса самого дальнего из островов — 42, 3), должна была содействовать, по мысли Эвгемера, созданию у читателей его сочинения иллюзии достоверности рассказанной им истории.

В начале III в. описываемое Эвгемером пространство было известно большинству греков так же смутно, как и героям аристофановских «Птиц» — Эвельпиду и Писфетеру, внимавшим словам Удода о «счастливом городе на Эритрейском море» (Av., 144–145)[1]. Автор «Священной записи», однако, мог определенно рассчитывать на то, что его рассказ будет сравниваться образованными читателями с хорошо известными фактами о посылке Александром своих кораблей в Эритрейское море, а также с уже опубликованными записками царского флотоводца Неарха, описавшего ряд расположенных на нем островов (см., напр.: Arr. Ind., 21)[2].

основанного Алексархом города именуются οὐρανίδαι, т.е. «детьми неба», находящимися под покровительством богини (см: *Дройзен И.Г.* История эллинизма. Т. II. Примечания. С. 12. прим. 104. Об астральной символике, связанной с культом Афродиты Урании, см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 109–110; *Baldry H.C.* The Unity… P. 124. Не следует также упускать из виду универсалистские идеи, связанные с почитанием Афродиты и Эрота (см.: *Nilsson M.* Early Orphism and Kindred Religious Movements // Harvard Theological Review. 1935. Vol. XXVIII, No. 3. P. 199; *Burkert W*. Orphism and Bacchic Mysteries. New Evidence and Old Problems of Interpretation // Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture // Ed. by W. Wueller Berkeley, 1977. P. 8; ср.: *Burkert W*. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass), 1972. P. 320).

[1] Аристофан имел в виду, вероятно, Аден (см: *Бауэр Г.М.* О месте Южной Аравии в морской торговле второй половины I тыс. до н.э. // Мероэ. Проблемы истории и культурных связей. Вып. 2 / Под ред. И.С. Кацнельсона. М., 1981. С. 209, 217.

[2] О том, что приемы Эвгемера увенчались в определенной степени успехом, свидетельствует полное доверие Диодора к его рассказу, не поколебленное даже крайне уничижительной характеристикой «Священной записи» Эратосфена

Вместе с тем, как справедливо отмечает М. Цумшлинге, «Эвгемер совершенно умышленно стремился помешать поиску группы островов… Кажущаяся возможность того, что острова могли быть найдены, должна была способствовать ощущению правдивости рассказа. Поэтому Эвгемер использует утопический элемент желаемого пространства, располагая острова на самом краю известного грекам мира (ἔσχατος), по ту сторону границ, внутри которых доказательства могли бы еще приводиться на основе опыта и знания»[1]. Справедливость такой характеристики подтверждается, в частности, отсутствием в «Священной записи» каких-либо конкретных указаний на расстояние от Аравии до Священного острова — Панхайи[2].

Изображение красочного пейзажа Панхайи уцелело благодаря особому интересу Диодора к проблеме соответствия совершенной общественной жизни идеальной природе. Остров изобилует разнообразными благовониями (41, 4–6), цветущими садами и лугами с удивительными цветами и травами. На равнине, где расположено святилище Зевса Трехплеменного (42, 6), растут необычайных размеров деревья — огромные кипарисы, платаны, лавр, мирт, финиковые пальмы «с большими стволами и чрезвычайно плодоносные». Устремляющиеся в высоту и создающие причудливый покров виноградные лозы и многочисленные орешники снабжают местных жителей обильными лакомствами (43, 1–3).

Недра острова богаты золотом, серебром, медью, оловом и железом (46, 4). Вблизи святилища из земли вырываются источники чистой, пресной и полезной для здоровья воды, образующие судоходную реку, называемую «Вода Солнца» (44, 3). Повсюду на Панхайе водится множество диких зверей — слонов, львов, леопардов, газелей (45, 1).

(см.: Strab., I, 3, 1; ср.: II, 3, 5; VII, 3, 6; см. также: *Sieroka O.* De Euhemero. P. 29; *Rohde E*. Der griechische Roman… S. 238; *Томсон Дж.О.* История древней географии. С. 198–200).

[1] *Zumschlinge M.* Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive. Bonn, 1976. S. 224.

[2] Мы солидарны с приводимыми Г. Браунертом аргументами в пользу того мнения, что описываемый Эвгемером остров имел два названия (*Braunert H.* Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung // Rheinische Museum für Philologie. 1965. Vol. CVIII. S. 255–268). Попытку опровергнуть его выводы, предпринятую Р. Мюллером, нельзя признать удачной (*Müller R.* Zur sozialen Utopie im Hellenismus // Müller R. Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig, 1980. S. 198. Anm. 6; ср.: *Müller R.* Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike. Berlin, 1983. S. 18. Anm. 87; см. также: *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 22).

Но центральное место в этой сказочной картине (подчеркивающей традиционную в утопических произведениях мысль об автаркии, полной обеспеченности жителей острова всем необходимым) занимает изображение храма Зевса Трехплеменного, напоминающего по стилю классические дорийские святилища[1]. Кроме храма Зевса на острове есть высокая гора, посвященная богам и называемая «Троном Урана», или «Трехплеменным Олимпом». Объясняя это название, Эвгемер ссылается на легенду, повествующую о том, что «в древние времена Уран, царствовавший над ойкуменой, приятно проводил время в этом месте и с вершины взирал на небо и звезды». «Трехплеменным Олимпом» гора была названа из-за обитавших на острове трех племен — панхайцев, океанитов и дойев. Последние были изгнаны Аммоном, разрушившим их города, в том числе такие главные, как Дойя и Астерусия (44, 6–7).

И сама легенда, и название племен и городов, конечно, выдуманы Эвгемером. В этих домыслах отчетливо проявляется тенденция к систематизации, определяемая желанием не только превратить Панхайю в прародину всех утопических идей в греческой мысли, но и неразрывными нитями соединить разнообразные утопические мотивы с историей происхождения богов.

Большую трудность для интерпретации представляет сохранившийся у Евсевия пассаж из VI книги Диодора, дающей совсем иное понятие о топографии «священных мест» на острове. Так, святилище Зевса Трехплеменного, основанное в период, когда он царствовал над ойкуменой, «будучи еще среди людей», расположено не на равнине, а на высоком холме, вероятно, соответствующем «Трону Урана» в V книге (VI, 1, 6). Если в последней хранящаяся в храме на золотой стеле запись о деяниях Урана и Зевса (с добавлением Гермесом рассказа о деяниях Артемиды и Афродиты) выполнена египетскими иероглифами (V, 46, 6–7), то в VI книге деяния Урана, Крона и Зевса записаны панхайскими письменами (VI, 1, 7).

Подобные разночтения могли быть вызваны неправильной передачей мысли Эвгемера Диодором и Евсевием. Но возможно, что в этих противоречивых сообщениях отразилось стремление автора «Священной записи» превратить Панхайю в древнейшее место, посещаемое всеми поколениями богов, а ее жителей — в предшественников гомеровских «непорочных эфиопов».

К моменту открытия Эвгемером Счастливого острова его населяли, помимо коренных жителей панхайцев, также и пришель-

[1] Подробнее см.: *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 34–38.

цы — океаниты, состоящие из трех племен — индийцев, скифов и критян[1], вероятно, привезенных туда Зевсом (V, 46, 3). Имена как автохтонов, так и пришельцев говорят сами за себя. Панхайцы (слово составлено из πάνυ и χάϊος), т.е. «весьма благородные по происхождению», «доблестные»[2], противопоставлены Эвгемером племени дойев. Их имя, расшифрованное Й. Баунаком, может быть переведено как «звериный народ» или просто «звери»[3]. Такая картина хорошо вписывается в давнюю традицию противопоставления в греческой утопической литературе справедливых и лишенных этого качества народов, например, феаков и киклопов у Гомера, атлантов и древних афинян у Платона, жителей Эвсебеса и Махима у Феопомпа и т.д.

Можно предположить, что в «Священной записи» имелся и рассказ о борьбе двух народов — благородного и дикого, завершившейся в результате прямого вмешательства богов и изгнания дойев Аммоном. Из переложения Диодора невозможно решить, когда именно на Панхайе появились племена, с которыми у греков был связан целый комплекс представлений об идеальной конституции и соответствующем природе образе жизни[4]. Ясно одно — после изгнания дойев на острове остались лишь благородные и воинственные народы, добровольно подчинившиеся Зевсу как царю, который установил для них государственный строй, просуществовавший в неизменном виде на протяжении тысячелетий.

Что касается общественной структуры и конституции Панхайи, то это проблема, вызывающая, пожалуй, наибольшее количество споров среди ученых[5]. Ее решение возможно только с учетом глав-

---

[1] Гипотеза М. Цумшлинге о собирательном значении (Sammelbegriff) слова «океаниты», на наш взгляд, наиболее предпочтительна (*Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 52).

[2] Такое толкование было впервые предложено в диссертации Де Блока в 1876 г. (об этом см.: *Jacoby F.* Euhemeros. Sp. 960; ср.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 240).

[3] При помощи сопоставления критского δ с аттическим ζ Δώϊα означает, таким образом, ζώϊα, ζῶα (см.: *Baunack J.* Hesychstudien // Xenia Nicolaitana. Nicolaischule. Leipzig, 1912. S. 72. Anm. 1; *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 55; ср: Van Gils. Questiones Euhemereae. Kerkrade-Heerlen, 1902. P. 24).

[4] Явно критская основа имени дойев и названия их главного города Астерусии не только говорит об общей тенденции к архаизации и о предпочтении, отдаваемом критскому элементу, но и заставляет предполагать появление критян на острове еще в период борьбы панхайцев с дойями, т.е. раньше скифов и индийцев. Об отождествлении Аммона с Зевсом см.: *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 45–46, 82.

[5] *Пёльман Р.* История… С. 314 и сл.; *Kaerst J.* Geschichte des Hellinismus. Bd. 11. 2 Aufl. Leipzig, 1926. S. 43 ff.; *Meer H.F. van der*. Euhemerus van Messene: Diss. Am-

ной цели эвгемеровского рассказа — всеми способами подтвердить историческую достоверность теории происхождения богов. Такая ориентация не могла не породить эклектизма при описании основных деталей государственного устройства Панхайи. Красочный пейзаж последней более всего напоминает платоновские древние Афины и Атлантиду одновременно (Plato Crit., 110e–115c). Само название для своего произведения Эвгемер наверняка заимствовал из «Тимея» (Tim., 27b). Так, оба острова называются «священными» (Crit., 115b; Diod., V, 41, 4), и в древние времена там жили боги; оба изобилуют необычайными растениями (в том числе и лечебными травами), благовониями, многообразными металлами и целебными источниками. Сходны и изображения священных рощ — рощи Посейдона в «Критии» и Зевса — в «Священной записи» (ср.: Crit., 117a–b). Внутри храма Посейдона на Атлантиде хранится орихалковая стела с законами и предписаниями, составленными первыми царями — потомками бога (Crit., 119c).

Все эти бесспорные заимствования не означают, однако, полнейшей зависимости Эвгемера от теоретико-политических идей афинского философа. Хотя в известном смысле конституция Панхайи и может, на первый взгляд, рассматриваться как своеобразный симбиоз идеальных конструкций Платона, она скорее всего является свидетельством глубокого интереса Эвгемера к платоновской традиции, но отнюдь не слепого подражания ей (как считает, например, У. Браун[1]).

Формально Панхайя является монархией, однако фигура царя упоминается в тексте только однажды при определении не прерогатив царской власти, но характера и способов получения царем доходов. Ему принадлежит лучшая часть земли и десятая часть произрастающих на острове плодов (42, 1). Таким образом, царь не являлся верховным собственником всей земли и не мог произвольно увеличивать натуральные платежи в свою пользу. О том, что монархический элемент учитывается Эвгемером в панхайской конституции, свидетельствует и описание «достойного упоминания» города Панары (42, 5). Его жители зовутся «умоляющими Зевса Трехплеменного» и «живут по собственным законам и без царя» (αὐτόνομοι καί ἀβασίλευτοι), ежегодно выбирая трех архонтов.

---

sterdam, 1949. S. 56 ff.; *Brown T.S.* Euhemerus… P. 259 sqq.; *Polet A.* Deux utopies hellenistiques // Bulletin of the Faculty of Arts. Fouad I Univesity 9. 1947. P. 47 sqq.; *Braunert H.* Staatstheorie… S. 54 ff.; *Mossé Cl.* Les utopies égalitaires à l'époque hellenistique // Revue historique. 1969. T. 242/2. P. 304 sqq.; *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 82–188.

[1] *Brown W.E.* Some Hellinistic Utopias P. 60.

Вместе с тем здесь бросается в глаза отсутствие упоминаний о роли панхайского царя в культовой сфере. Он не исполняет никакой жреческой должности, ему не воздаются божественные почести. Таким объектом религиозного почитания является Зевс (и некоторые другие боги — V, 42, 6; 43, 1; 44, 1–7; 46, 2–3, 5–7; VI, 1, 4–5, 8).

Нарисованная в «Священной записи» картина, таким образом, шла вразрез как с раннеэллинистической практикой обожествления монархов, так и с тенденцией к архаизации, свойственной античной утопической литературе.

Основная власть находится в руках сословия жрецов — потомков критян, привезенных Зевсом на Панхайю (46, 3)[1] и ставших после его смерти правителями острова. Как отмечает Эвгемер, все панхайское государство было разделено на три части: «Первая часть — жрецы, к которым присоединены ремесленники; вторая часть — земледельцы, третья же — воины, к которым присоединены пастухи. Жрецы являлись руководителями во всем: они разбирали тяжбы, а также были правомочны решать все другие общественные дела. Земледельцы, обрабатывая землю, приносят плоды в общее достояние, и тот из них, кто окажется лучшим в своем труде, получает отменную награду при распределении плодов. Жрецами выносится решение, кто — первый, кто — второй, и так далее вплоть до десяти, чтобы побудить [на соревнование] остальных. Подобным же образом и пастухи отдают обществу закалываемый скот и прочие продукты,

[1] «Жрецы рассказывают легенду, что их род происходит с Крита и они были выведены Зевсом на Панхайю в то время, когда он, будучи среди людей, царствовал над ойкуменой. И в качестве доказательства они приводят язык, указывая, что многое у них по-прежнему называется по-критски и что они унаследовали близость и дружеское расположение к критянам от предков, и молва об этом постоянно передается потомкам». Чтение И. Беккера — αὐτοῖς является более предпочтительным. Вероятно, в романе Эвгемера был рассказ о том, что Зевс поставил критян над другими народами в знак признательности за помощь, которую они оказали ему в борьбе с титанами и в вызволении из плена его отца и матери — Крона и Опс. Миф об участии критян в освобождении Крона излагает, в частности, Лактанций, пользовавшийся переводом сочинения Эвгемера, сделанным Эннием (Lact. Div. inst., I. 4; см. также: *Brown W.E.* Some Hellenistic Utopias. P. 60; *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 48, 51, 96–97, 149, 234). Возможно, использование критского диалекта относилось к сфере богослужения и было связано со стремлением жрецов держать в тайне круг мифов, относящихся к подвигам Зевса-человека. Мнение об эсотерическом характере учения панхайских жрецов косвенно подтверждается и тем, что о нем ничего не знают панхайцы, привозящие ладан и миро на материк (42, 2). Тем самым в сочинении Эвгемера возникает традиционный экзотический мотив посвящения чужестранца, получившего доступ в храм Зевса, в это таинственное учение.

все точно подсчитывая по числу и весу. Ведь у них вообще ничего нельзя приобрести в частную собственность, кроме дома и сада. Все производимое и все доходы принимают жрецы, каждому по справедливости выделяя причитающуюся ему долю. Двойная доля дается одним жрецам» (45, 3–5). Последние выделяются среди всех обитателей острова не только утонченностью образа жизни, но и внешним видом — роскошной одеждой из льна или тонкой шерсти, шитыми золотом головными уборами. Они носят, подобно женщинам, золотые украшения (кроме серег) и т.д. (46, 2).

Все эти внешние признаки должны были подчеркнуть особый статус жрецов, сакральный характер их власти, соединяющей управление общественными делами с ревностным служением богам, в честь которых сочиняются торжественные гимны, повествующие о благодеяниях, оказанных богами людям.

Государственное устройство Панхайи лишний раз показывает, что использование числовой символики для изображения гармоничного сообщества стало уже в начале III в. самым обычным литературным приемом. Предпочтение, отдаваемое Эвгемером числу три (три острова, три племени, три группы океанитов, «трехзначное» прозвище Зевса, три архонта Панары, две тройки городов — 42, 5; 44, 7; 45, 2), объясняется, на наш взгляд, его ориентацией на классическую утопическую традицию[1]. Впрочем, неоднократно отмечаемая выше эклектическая установка и на этот раз приводит к тому, что трехчленная социально-политическая структура Панхайи обнаруживает одновременно сходство и с утопией Гипподама, и с платоновскими древними Афинами, а также с описаниями Египта Исократом и Гекатеем и, наконец, с государственным устройством Счастливой Аравии, рассказ о котором сохранился у Страбона (Plato Tim., 24a–b; Crit., 110c–d, 112b–d; Isocr. Bus., 15; Diod., 1, 73, 2, 7; 74, 1; Strab., XVI, 4, 25 ср.: XVI, 4, 2). О ее весьма искусственном характере свидетельствует, например, такая деталь, в романе, как разбойничьи шайки, нападающие на земледельцев, очевидно, с целью сделать оправданным существование касты воинов (46, 1).

От других произведений классической и раннеэллинистической эпох рассказ о Панхайе отличается идеей об активном участии жрецов в организации общественного производства и распределении произведенных на острове продуктов. Попытки реконструкции идейных установок Эвгемера в этом вопросе, а также источников,

[1] Многим писателям эллинистическо-римской эпохи, проникшимся ориенталистскими настроениями, свойственна большая приверженность к числу 7 (см., напр.: Strab., XV, 1, 39 sqq.; ср.: Arr. Ind., 11, 1 sqq.).

на которые он мог опираться, приводят, однако, к неоднозначным результатам. До сих пор большое влияние на современных исследователей оказывает интерпретация Р. Пёльмана, рассматривавшего нарисованную Эвгемером картину «счастливого народа, над которым властвовала жреческая аристократия», через призму «характерного для этой эпохи преклонения перед мудростью египетских жрецов и индийских брахманов», олицетворявших «знание и житейскую мудрость старинной культуры»[1]. Именно в такой форме, согласно Пёльману, проявлялось стремление просвещенных умов «сбросить узы, стеснявшие свободную деятельность интеллигенции и талантов», поставить «иерархию способностей» на место социальной иерархии и основать таким образом «господство культурной аристократии»[2]. Исходя из анализа Пёльмана, Б. Кицлер видит в жрецах Панхайи прообраз современной технократии[3].

Для подтверждения своей интерпретации Пёльман ссылался на «корпоративное единство» высших сословий Панхайи с прикрепленными к ним профессиональными группами, полагая также, что в эвгемеровском проекте «представители искусств и ремесел образуют особый отдел, входящий в состав первого класса, т.е. стоят в известном отношении непосредственно наряду со жрецами»[4]. Аналогичным образом «класс пастухов» занимает «весьма почетное положение», находясь в составе воинской корпорации[5].

На первый взгляд в пользу гипотезы Пёльмана свидетельствуют многие детали «Священной записи». Панхайцы (и смешавшиеся с ними океаниты) с самого начала описываются как идеальный народ, живущий в соответствии с традиционным утопическим каноном в условиях, близких к «веку Кроноса». Уступая жрецам в роскоши и утонченности образа жизни, они тем не менее по своему внешнему виду вполне соответствуют статусу свободных и благородных людей: и мужчины, и женщины одеваются в мягкие одежды, носят золотые украшения — витые ожерелья, браслеты, подвесные кольца в ушах, обуваются в высокую и пестро раскрашенную обувь (45, 6).

Отсутствие на острове рабства заставляет предполагать, что проблему присоединения ремесленников к жрецам и пастухов к воинам нельзя оценивать, как это делал, например, С.Я. Лурье, в кате-

---

[1] *Пёльман Р.* История… С. 314–315.

[2] Там же.С. 314–315.

[3] *Kytzler B.* Utopisches Denken und Handeln in dem klassischen Antike // Der utopische Roman. Darmstadt, 1973. S. 62.

[4] *Пёльман Р.* История… С. 314.

[5] Там же.С. 314.

гориях «крепостной зависимости»[1]. С нашей точки зрения, не может найти однозначного подтверждения в тексте и другая гипотеза Лурье, считавшего, что проект панхайской конституции при общей ориентации на «египетскую модель» был также и результатом творческой переработки Эвгемером аристотелевских замечаний к проекту Гипподама путем внесения в последний существенных поправок. К числу таких поправок относится, например, предложение отвести часть земли под государственное пастбище, для того чтобы воины могли вносить «в общую кассу» продукты скотоводства, получая взамен необходимые земледельческие продукты[2].

Последнее предположение не лишено правдоподобия. Однако в нашем распоряжении имеется другая хорошая параллель к рассказу Эвгемера, а именно описание образа жизни древних индийцев в утопии Мегасфена. В Индии, как и на Панхайе, нет рабов. Одеждой и украшениями даже простые индийцы удивительно напоминают панхайских жрецов (Strab., XV, 1, 54; ср.: 1, 58). Принадлежащие к касте философов мудрецы, подобно жрецам на Панхайе, проявляют заботу как о государственном управлении, так и об увеличении урожая и приплода животных (Ibid., XV, 1, 39). Философы, живущие в горах, почитают Диониса и воспевают его деяния почти таким

---

[1] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 315; ср.: *Jacoby F.* Euhemeros. S. 963. В качестве реального прототипа С.Я. Лурье указывает на египетские храмовые мастерские (*Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 313, 315; ср. *Mossé Cl.* Les utopies égalitaires… P. 304). Данная категория применяется им и для аграрной сферы в связи с предположением (на наш взгляд, совершенно безосновательным) о существовании на Панхайе класса помещиков, эксплуатирующих труд зависимых земледельцев — илотов (*Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 315; ср.: *Ferguson J.* Utopias… P. 107, n. 31). Руководствуясь этими догадками, С.Я. Лурье явно недооценил найденную им у Геродота параллель к центральному у Эвгемера мотиву соединения в руках жрецов хозяйственных и политических управленческих функций. Рассказанная Геродотом история о передаче знатными пароссцами управления Милетом в руки граждан, проявивших наибольшую заботу о своих земельных участках (V, 29), интерпретируется в данном случае в духе заимствования Эвгемером у Геродота идеи премирования наилучших помещичьих хозяйств на Панхайе (V, 29). С нашей точки зрения, это место интересно прежде всего тем, что оно заставляет предполагать ориентацию Эвгемера при разработке идеи объединения экономического и государственного управления в руках жреческой аристократии не только на восточные, но и на классические греческие образцы. Не исключено, что мотив соревнования земледельцев он также мог заимствовать непосредственно у Гомера (Od., XVIII, 365–376; ср.: *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции в VIII–V вв. до н.э. Л., 1986. С. 82).

[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 312–315; ср., однако: Arist. Pol., II, 2, 1–2; VII, 9, 5–8.

же образом, как это делают панхайские жрецы в отношении Зевса (Ibid., XV, 1, 58). Картина мирного труда индийских земледельцев под охраной воинов также весьма близка к панхайской (Ibid., XV, 1, 40; ср.: Arr. Ind., 11–12)[1].

Отмеченные факты сходства с утопией Мегасфена необходимо учитывать и потому, что в плане политических ориентаций Эвгемер настолько же решительно отходит от индийского образца, насколько он игнорирует центральный пункт созданных его предшественниками идеальных моделей египетского государственного устройства, а именно прерогативы царской власти. Так, власть жреческой аристократии основывается в утопическом государстве Эвгемера не на политическом угнетении, а на добровольном подчинении. Косвенным подтверждением этого является следующий факт: в сознании Эвгемера всеохватывающая компетенция жрецов не вступает ни в какое противоречие с их изоляцией пределами храмовой территории, несомненно, затрудняющей возможность контакта с подчиненным им населением острова. Жрецам категорически запрещено «выходить за пределы священной земли, а кто выйдет, — того имеет право убить первый встречный» (46, 4).

Конечно, нельзя исключать и того варианта, что тема изоляции жрецов (как и идея автаркии) была задумана в качестве дополнительного аргумента, поясняющего, почему правда о происхождении богов так долго оставалась неизвестной грекам. Вряд ли тем не менее Эвгемер был до такой степени невнимателен к деталям и забыл про эпизод, который, будучи необъясненным, несомненно, вызвал бы много нареканий со стороны искушенных читателей[2]. Очевидно, следует предположить, что в его романе занятым в сельском хозяйстве и ремеслах сословиям были свойственны стоиче-

---

[1] *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 239–240; *Пёльман Р.* История… С. 314. 663, прим. 6. Непонятно, почему М. Финли относит использование Эвгемером в своем сочинении индийских мотивов к разряду «очень странных для греческой утопии» идей? (*Finley M.I.* Utopianism Ancient and Modern // Finley M.I. The Use and Abuse of History. N. Y., 1975. P. 183).

[2] Эвгемер мог, однако, рассчитывать на то, что его рассказ будет принят читателями на веру вследствие удивительного сходства положения панхайских жрецов с уже известным им описанием условий жизни царя сабеев, подвергнутого двойной изоляции: он живет во дворце, расположенном на горе, покрытой густым лесом, и только в нем может решать «тяжбы и прочие дела». Попытки выйти за пределы дворца караются по велению оракула смертью (побитием камнями) (Strab., XVI, 4, 19). Хотя рассказ о сабеях дошел до нас в изложении Артемидора Эфесского (около 100 г.), он заимствован из более ранних источников. Трудно признать случайными многочисленные совпадения панхайских реалий не только с рассказами о стране сабеев, но и с описаниями других мест «Счастливой Аравии».

ская любовь к труду и послушание, словом, весь идеальный набор качеств, делающий ненужными частную собственность и своекорыстные амбиции.

Все вышесказанное в конечном счете противоречит попыткам слишком жесткого привязывания «Священной записи» (несмотря на сходство некоторых черт)[1] к группе проектов, авторы которых увлекались «египетским миражом», являясь его активными творцами. В то же время невозможно найти сколько-нибудь серьезных текстуальных подтверждений для характеристики Пёльмана, рассматривавшего Эвгемера как радикального эгалитариста и утверждавшего, что сословная иерархия на Панхайе имеет «лишь чисто внешнее сходство с восточным сословным общественным строем»[2]. Такого рода выводы были необходимы Пёльману для проведения несостоятельных аналогий между «панхайским социализмом» и современными ему социалистическими учениями[3]. Но если отказаться от тенденциозных идеологических искажений и встать на научную точку зрения, то можно заметить, что принцип разделения общества на сословия, выдвинутый такими утопистами старшего поколения, как Гипподам, Платон и Аристотель, не только полностью воспринимается Эвгемером, но и вполне соответствует общей политической направленности его романа.

Заслуживает специального внимания и вопрос о том, может ли выдвинутый Эвгемером проект государственного устройства рассматриваться «в качестве особой формы смешанной конституции, принимающей во внимание монархические, аристократические и демократические элементы, посредством которых отдельные общественные группы должны были таким же образом гарантировать себе собственное право, как это было сделано в μικτή ποιλιτεία Аристотеля»[4]. Так, Г. Браунерт, мнение которого было только что приведено, разрабатывал данную гипотезу, руководствуясь стремлением найти связующие звенья между политическими концепциями Аристотеля и Полибия.

Исходя из факта существования в «Священной записи» египетских элементов, Браунерт считал, что положение царя Пан-

---

[1] См., напр.: *Rostovzeff M.* Studien zur Geschichte des römischen Kolonats. Leipzig, 1910. S. 282; *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 82.

[2] *Пёльман Р.* История… С. 314.

[3] Подробнее см.: *Гуторов В.А.* Некоторые проблемы изучения античных социальных утопий в буржуазной науке // История домарксистских социалистических учений и антикоммунизм / Под ред. С.С. Волка, Е.М. Прошиной. Л., 1982. С. 46–47.

[4] *Braunert H.* Staatstheorie… S. 66.

хайи является аналогичным статусу египетского фараона, которому, согласно литературной традиции греков об Египте, воздаются культовые почести исключительно как представителю жречества. Соответственно, панхайские жрецы, по Браунерту, представляли собой «академически образованную элиту» и, выполняя важнейшие управленческие функции, играли в государственной структуре ту же ограничивающую свободу действий монарха роль, которую играли «друзья царя» в эллинистических монархиях. «Демократический элемент» панхайской конституции представлен городом Панарой, автономный статус которого свидетельствовал о стремлении эллинистических царей учитывать особые интересы греческих полисов[1].

Концепция Г. Браунерта является одной из разновидностей интерпретации сочинения Эвгемера в качестве образца особого рода произведений, нередко называемых «зеркалом для монархов» и содействующих в эллинистическую эпоху развитию «монархической пропаганды»[2]. Невозможно, однако, провести каких-либо аналогий между царем Панхайи и эллинистическими правителями, с самого начала рассматривавшими себя в качестве «одушевленного закона», т.е. абсолютных монархов, властвующих над «завоеванной копьем» страной и, как правило, воспринимаемых туземным населением прямыми наследниками правивших прежде династий[3].

Как уже отмечалось, в период пребывания Эвгемера на Панхайе царь не идентифицировался с государством и не являлся верховным собственником земли, претендуя только на ее лучшую часть, а также на десятую долю урожая[4]. Такая картина радикально отличается от ситуации, сложившейся, например, в птолемеевском Египте или в государстве Селевкидов, где цари были верховными собственниками земли и, естественно, могли сами требовать с нее доходы[5].

Единственное правдоподобное объяснение положения панхайского царя заключается, с нашей точки зрения, в том, что, согласно

---

[1] *Braunert H.* Staatstheorie… S. 56–57, 62–63.

[2] См., напр.: *Пёльман Р.* История… С. 319–320; *Тронский И.М.* История античной литературы. М., 1983. С. 229; ср.: *Braunert H.* Staatstheorie… S. 66.

[3] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. С. 13 и сл.; ср.: *Kaerst J.* Studien zur Entwicklung und Begründung der Monarchie im Altertum. München; Leipzig, 1898. S. 24; *Goodenough E.R.* The Political Philosophy of Hellenistic Times // Jale Classical Studies. 1928. 1. P. 55, 62; *Ehrenberg V.* Der Staat… S. 192, 213.

[4] Даваемый Г. Браунертом перевод τήν κρατίστην (sc. τῆς χώρας) как “der grosste Teil der χώρα” неверен; ср.: Xen. Hell., III, 4, 20; подробнее см.: *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 123 ff.

[5] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. С. 11 и сл.

Эвгемеру, он является лишь номинальным наследником Зевса в его должности. Воздаваемые Зевсу божественные почести, естественно, не распространяются жрецами на его заместителя, которому полагается лишь почетная рента. Но если Эвгемер ограничивает монархический элемент государственного устройства Панхайи чисто представительскими функциями, теряет смысл не только предлагаемая Браунертом аналогия между жрецами и «друзьями царя», но и описание всего устройства как «смешанной конституции». Сама ссылка на институт «друзей» представляется в данном контексте неправомерной, равно как и попытка обосновать подчиненную роль панхайских жрецов, исходя из греческой литературной традиции об Египте. Платон, Исократ и Гекатей с полным единодушием подчеркивают господствующее положение египетских фараонов, при которых жрецы играли роль мудрых советников (Plato Pol., 290b–e; Isocr. Bus., 22–23; Diod., I, 73, 4–5; ср.: I, 70; I, 71, 1). Что касается «друзей царя», то, например, при дворе Селевкидов они даже не считались высшей категорией сановников и, конечно, не могли играть роль «ограничителей монархии»[1].

Равным образом предоставление греческим полисам автономии и подтверждение их свобод не противодействовали укреплению центральной власти эллинистических царей и не могли способствовать «демократизации» их власти[2].

В каком же контексте следует тогда понимать эвгемеровскую характеристику жителей города Панары как «живущих по собственным законам и без царя»? Возможность для правильной интерпретации этого фрагмента открывается только в том случае, если признать, что юрисдикция панхайского «теневого царя» не распространяется на Панару, а граждане последней освобождены от уплаты ему налогов. Вероятно, по мысли Эвгемера, автономный статус Панара получила еще во времена царствования Зевса. В дальнейшем этот статус (как и все другие установления царя) подтверждался многими поколениями жрецов-правителей. Возможно также, что именно Панара явилась тем центром, где первоначально был учрежден культ Зевса, распространившийся в дальнейшем на весь остров[3].

---

[1] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. С. 42 и сл.

[2] Подробнее см.: *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 226; ср.: *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. С. 128 и сл., 131–134; см. также: *Zumschlinge M.* Euhemeros. S. 135 ff., 146 ff., 149.

[3] См. весьма убедительную и обстоятельную попытку реконструкции истории с Панарой в книге М. Цумшлинге (*Zumschlinge M.* Euhemeros S. 96 ff., 163 ff.).

В свете всего вышесказанного вполне правомерен вывод о том, что в своем описании правления на острове жреческой касты Эвгемер, исходя из формулы «смешанной конституции» в самом общем ее виде (вспомним, что Аристотель в «Политике» не рассматривал «смешанное правление» в качестве наилучшего), использует ее для дальнейшего развития концепции идеальной аристократии, детально разработанной в свое время Платоном и Аристотелем. Эвгемер полностью воспринял платоновскую формулу, оправдывающую существование жесткой социальной иерархии отсутствием у правящей элиты каких-либо своекорыстных мотивов, противоположных стремлению к обеспечению счастья всех остальных элементов внутри государственного целого. Отчужденные от всякого участия в решении политических вопросов и даже от продуктов собственного труда, обитатели Панхайи не ставят под сомнение право жрецов на безраздельное господство.

Вполне возможно также, что Эвгемер переосмыслил в духе своей концепции платоновско-аристотелевскую псевдоисторическую версию о превращении монархии в аристократию. Ход мыслей Эвгемера был, очевидно, следующим: после смерти Зевса, превосходившего добродетелью всех смертных, не нашлось ни одного человека, который смог бы занять его место. Именно поэтому царская власть сохранилась лишь в виде исторической реликвии; реальная же власть перешла в руки жрецов, управляющих Панхайей путем «коллективного подражания» божественной форме правления, учрежденной Зевсом, служителями культа которого они и являются. Хорошей (и едва ли случайной) параллелью такого хода рассуждений является история происхождения государственного устройства, описанного Т. Мором в «Утопии»: после смерти основателя идеального государства — царя Утопа центральная царская власть была вообще упразднена, и ее рудименты сохранились в должности принцепса, учрежденной в каждом из 54 утопийских полисов, объединившихся в своеобразную федерацию[1].

[1] Начальный период истории Утопии невольно ассоциируется с картиной основания Уранополиса Алексархом (см.: *Мор Т.* Утопия. М., 1978. С. 172–173). Возможно, рассказ о трех умудренных опытом старцах, посылаемых каждым утопийским городом в столицу Амаурот для обсуждения общих дел острова (там же. С. 174), навеян историей Панары (об утопийских принцепсах см.: *Мор Т.* Утопия. С. 181). Если предложенная реконструкция представлений Эвгемера об эволюции монархии в аристократию является правильной, то она решительно противоречит гипотезе О. Группе, считавшего «Священную запись» сатирой на реальную практику обожествления эллинистических монархов (*Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906. 2. H. S. 1515).

Но означает ли такая направленность мысли приверженность Эвгемера к концепции идеального полиса? Данному выводу препятствует, например, изображение Эвгемером характера отношений между панхайскими жрецами и архонтами Панары, которые не только неправомочны выносить приговоры по уголовным делам, за преступления, караемые смертью, но и вообще добровольно передают жрецам решение наиболее важных вопросов, касающихся управления их собственным городом (42, 5). Такая картина очень напоминает реальное положение греческих полисов в эллинистических монархиях, воспроизводя в закамуфлированной форме процесс утраты полисами самостоятельности, прикрываемой различными юридическими фикциями. В сокращенном пересказе Диодора, во всяком случае, не содержится даже намека на какие-либо реставраторские полисные идеи. Это вполне позволяет сделать вывод о том, что Эвгемер, предпочитая при разработке своей концепции происхождения веры в богов ориентироваться на политическую теорию V–IV вв., довольно трезво оценивал окружавшую его действительность и, конечно, не верил в возможность осуществления на практике полисного идеала.

«Священная запись» была, пожалуй, последним произведением, в котором классическая утопическая традиция играла определяющую роль. Большинство же авторов, подражавших Эвгемеру, либо уходили в мир чистой фантазии, либо ориентировались в своих утопиях на комплекс идей, развиваемый приверженцами киническое и стоической школ. Так, например, в двух дошедших до нас утопиях современника и прямого последователя Эвгемера — Дионисия Скитобрахия (жившего и работавшего, по-видимому, в Александрии) — «Геспера» и «Низа» мы встречаемся с чрезвычайно полным набором искусно подобранных фантастических деталей, характерных для утопической литературы данного периода (Diod., III, 53, 4–6; 57, 2; 68, 4; 71, 5; 32, 7–8).

В отличие от «Священной записи», в утопиях Дионисия художественный вымысел превалирует над теоретическими построениями. Они были написаны отнюдь не с целью обосновать какую-либо философскую концепцию[1].

Совсем иной подход мы находим при анализе сохранившихся у Диодора отрывков из сочинения Ямбула о его жизни на Солнечном острове, написанного в жанре приключенческого романа, в кото-

[1] Подробнее см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 123–124; *Brown T.S.* Euhemerus… P. 259.

ром, однако, нетрудно распознать немало примеров художественной переработки стоических и кинических идей, связанных с мотивом «природной жизни»[1].

Правда, Диодор не сообщает никаких подробностей о родине Ямбула и времени его жизни. Явно не гречески звучащее имя делает вполне правдоподобным предположение о семитском происхождении автора романа[2]. Гораздо труднее решить вопрос о времени его создания. Почти все выдвигаемые в XIX–XX вв. гипотезы носили более или менее умозрительный характер. Достаточно сказать, что стремления отнести роман Ямбула к «конструктивному периоду эллинистической мысли», т.е. к III в. (Тарн, Фергюсон), или же по ряду косвенных признаков сблизить его со временем жизни Посидония — 135–51 гг. (Роуз), а также доказать непосредственное влияние ямбуловских идей на восстание Аристоника (Пёльман и др.)[3], разбиваются о глухую стену молчания, которой окружено имя Ямбула вплоть до последней трети I в. Так, Онесикриту и Мегасфену оно неизвестно. А Эратосфен, высмеивавший Эвгемера и сравнивавший «Священную запись» с писаниями Антифана из Берги, тоже ничего не знает о Ямбуле (Strab., I, 3, 1; II, 4, 2; ср.: II, 3, 5). Аполлодор Афинский (середина II в.), подробно изучавший сочинения Феопомпа, Гекатея и Эвгемера, также ничего не пишет о нем (Ibid., VII, 3, 6). То же самое можно сказать и о Посидонии, интересовавшемся рассказом Платона об Атлантиде (Ibid., II, 3, 6). И наконец, сам Страбон, являвшийся младшим современником Диодора, при всем своем внимании к индийским mirabilia полностью игнорирует рассказы Ямбула об Индии, которые сицилийский историк специально рекомендовал (Diod., II, 60, 4).

Из анализа текста II и III книг «Истории» Диодора следует, что отрывок, посвященный Ямбулу, был обнаружен случайно и встав-

---

[1] *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 250–251; 258; *Kroll W.* Iambulos // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung / Begonnen von G. Wissowa; hrsg. von W. Kroll. 1914. IX/1. S. 681 ff.

[2] Вероятнее всего, Ямбул был эллинизированным арабом (набатеем). Подробнее об этом см.: *Шифман И.Ш.* Набатейское государство и его культура. М., 1976. С. 85 и сл.; Kulturgeschichte der Antike. I. S. 432; ср.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 242–243.

[3] *Tarn W.W.* The Date of Iambulus: A Note // Classical Quarterly. 1939. No. 3–4. P. 193; *Rose H.J.* The Date of Iambulus // Classical Quarterly. 1939. No. 3–4. P. 9–10; *Ferguson J.* Utopias… P. 126–127, 144–145; *Пёльман Р.* История… С. 492; Römische Geschichte. Berlin, 1980. S. 117; см. также: *Гуторов В.А.* Некоторые проблемы… С. 53 и сл.

лен автором во II книгу, возможно, уже на завершающей стадии его труда[1].

Гипотеза о позднем происхождении романа Ямбула имеет основание и в самом тексте. Например, А.И. Зайцев обратил наше внимание на заключительный раздел пересказа Диодора, повествующий о том, как Ямбул, потеряв в конце своего путешествия товарища, наконец добрался до индийского города Палиботры и, удостоившись там пышного приема у местного царя-филэллина, получил от него сопроводительный конвой, с которым и доехал до Персиды, а оттуда «впоследствии спасся в Элладу» (II, 60, 3). Надо отметить, что до середины II в. путешествующим из Индии на родину грекам не нужно было «спасаться» из Персиды, входившей в состав державы Селевкидов и завоеванной царем Парфии Митридатом в период между 170–138/37 гг.[2]

Написанный купцом-путешественником роман получил широкое распространение в эпоху империи. О его художественных достоинствах говорит хотя бы тот факт, что сатирик Лукиан, избрав Ямбула в «Правдивой истории» чуть ли не в качестве главной мишени для своей пародии, признавал его выдумки «не лишенными привлекательности» в отличие от «несообразностей» других «писателей-фантастов» эпохи эллинизма (I, 3)[3].

Сюжет ямбуловского рассказа весьма традиционен. Занявшись после смерти отца торговлей, Ямбул отправился через Аравию в страну ароматофоров, а в пути вместе с одним из своих товарищей был захвачен разбойниками и обращен в пастуха. Впоследствии оба попали к эфиопам, решившим использовать пленников для ритуального очищения своей страны. По эфиопскому обычаю (подтвержденному оракулом), каждые 600 лет два чужестранца должны были отправляться на небольшом суденышке на юг к Счастливому острову и его блаженным обитателям. Благополучный исход путешествия обеспечивал эфиопам мир и благоденствие на следующие 600 лет.

---

[1] Об этом см.: *Панченко Д.В.* Кампанелла и Ямбул. Опыт текстологического анализа // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 13. Л., 1982. С. 314; ср.: *Трофимова М.К.* К пониманию «утопии Ямбула»… С. 243.

[2] Подробнее см.: *Гуторов В.А.* Некоторые проблемы… С. 56; *Панченко Д.В.* Кампанелла и Ямбул. С. 314; см. также: *Schwarz F.F.* The Itinerary of Iambulus — Utopianism and History // Indology and Law/ Ed. G.-D. Southeimer and P.K. Aithal. Wiesbaden, 1982. P. 18–55.

[3] О теме Лукиан и Ямбул см. также: *Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла (О некоторых механизмах утопического творчества) // Античное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1984. С. 109, прим. 19.

После четырех месяцев опасного плавания по бурному морю Ямбул и его товарищ наконец достигли острова окружностью в 5000 стадиев и были с почетом приняты его жителями, резко отличавшимися по своему внешнему облику и образу жизни от людей, обитавших где-либо в известных грекам странах (II, 56, 2). Их рост превышает четыре локтя, «все они почти одинаковы по телосложению», отличаются необычайной силой мышц и гибкостью в движениях. Помимо необыкновенной красоты, островитяне обладают также удивительной способностью воспроизводить «любую человеческую членораздельную речь, многоголосие птиц и вообще звуки любого рода», так как язык разделен у них на две половинки. Благодаря этому каждый может одновременно поддерживать разговор с двумя собеседниками (56, 2–6; ср.: Luc., V.H., I, 23; Plato Pol., 272b).

Сам остров расположен на экваторе; на нем день всегда равен ночи. Климат же там самый умеренный, и плоды созревают на протяжении всего года (56, 7). Море вокруг этого острова — пресное (58, 7); в нем водится множество разнообразных рыб (59, 2). На самом острове в изобилии имеются целебные источники с теплой и холодной водой (56, 3); произрастают всевозможные деревья, оливки и виноградные лозы; водится невероятное количество животных и птиц (59, 3–4), в том числе громадные змеи, мясо которых съедобно, а также удивительные круглые животные, напоминающие черепах. У них четыре глаза и четыре рта, размещенные попарно как бы по сторонам света. Благодаря расположенным по всей окружности ногам, эти животные легко двигаются в любую сторону; их кровь обладает удивительным свойством сращивать отсеченные части тела (57, 2–4)[1].

Островитяне живут «по родственным объединениям и группам» (κατά συγγενείας καί συστήματα)[2]; численность каждой из них не превышает 400 родственников (τῶν οἰκείων — 57, 1; ср.: Plut. Agis, 8). В каждой группе руководство принадлежит старшему по возрасту, которому остальные повинуются, как царю (58, 6). Несмотря на то, что все на острове «рождается самопроизвольно» и притом в количестве, превышающем любые потребности, островитяне добровольно их ограничивают, поскольку «стремятся к простоте и принимают только необходимую пищу» (57, 1; 59, 1). Им совершенно неизвестны гастрономические ухищрения других народов.

[1] Ср. рассказ из гл. 16 «Удивительных историй» Аполлония со ссылкой на Феофраста о целительной силе корней тапсии, сращивающих куски мяса, сваренные с ними (Псевдо-Аристотель. Рассказы о диковинах. С. 242).

[2] В переводе Д. Фергюсона “they lived in extended families” (*Ferguson J.* Utopias… P. 125); ср.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 251; *Пёльман Р.* История… С. 323.

Сам порядок питания строго регламентирован путем установления определенных дней для приема различных видов животной и растительной пищи (59, 1, 5).

На острове нет рабов. Поэтому все виды работ выполняются в родственных группах сообща. Их члены «поочередно прислуживают друг другу: одни ловят рыбу, вторые занимаются каким-нибудь ремеслом, третьи заняты чем-либо из остальных полезных вещей, а прочие по определенному кругу выполняют общественные обязанности, кроме уже состарившихся» (59, 6)[1].

Благодаря такому строгому распорядку жизни, островитяне отличаются здоровьем и долголетием и живут до 150 лет. Суровый закон требует, чтобы увечные и больные добровольно уходили из жизни. У гелионеситов существует «обычай жить до определенного возраста, и достигшие этого срока добровольно умирают необычной смертью: у них растет трава особого свойства, на которую когда кто-нибудь ложится, умирает в забытьи и легко, погрузившись в сон» (57, 1; ср.: Plato Protag., 323d).

Островитяне практикуют общность жен. Новорожденных, как и в платоновском «Государстве», подменивают, чтобы матери не узнавали своих детей, которые считаются общими и получают одинаковое воспитание. Каждая группа содержит огромную птицу, с помощью которой испытывается характер детей. Так, «выдерживающих полет они растят, а страдающих приступом тошноты и преисполняющихся страхом — они сбрасывают вниз» как недолговечных и малодушных (58, 5)[2].

Благодаря отсутствию индивидуальной семьи, «евгенической профилактике» и строгому распределению трудовых и общественных функций у островитян «нет никакого соперничества, они живут без раздоров, более всего дорожа согласием» (58, 1). У них процветает «всяческое образование», и особым почетом пользуется астрономия.

Алфавит жителей этого острова состоит из 28 букв — по числу значений, «а по начертаниям — 7, и каждая буква принимает 4 вида. Строчки пишут, не вытягивая вбок, как мы, но записывают сверху вниз в прямой столбик» (57, 3–4).

Островитяне «проводят время на лугах … во время празднеств и пиров у них произносятся и поются в честь богов славословия и гимны, особенно в честь Солнца…» (57, 1; 59, 7). Умерших хоро-

[1] На острове практически нет земледелия, поскольку хлеб островитяне изготавливают из плодов особого рода тростника. Другой тростник идет на изготовление одежды (57, 2; 59, 4). Подробнее об этом см.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 245.

[2] См. также: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 248–249.

нят, зарывая в песок во время отлива; с приливом море окончательно сглаживает места захоронений (59, 8).

Всех островов — 7. Они сходны по величине, симметрично расположены по отношению друг к другу и «пользуются одними и теми же обычаями и законами» (58, 7). Все, кто там обитает, называют себя «жителями островов Солнца» (гелионеситами)[1]. «Они почитают богами весь небесный свод и солнце, и вообще все небесные явления» (59, 2).

Даже такой сравнительно небольшой сжатый обзор основных элементов ямбуловского рассказа выявляет полное тождество лежащей в основе его проекта утопической конструкции с более ранними произведениями этого жанра, сочетающими традицию «золотого века» с утопическими идеями чисто рационалистического плана, тяготеющими к жестким утопическим построениям.

Не вызывает, однако, сомнений близость Ямбула к «Священной записи», проявляющаяся не столько в прямом заимствовании, сколько в общей ориентации на искусное комбинирование идей, восходящих к Гомеру и Геродоту, с философскими учениями IV–III вв. И Панхайя, и острова Ямбула ассоциируются с Солнцем. Астрономические интересы свойственны гелионеситам в такой же мере, в какой и панхайским богам. Деяния богов записаны жрецами на стеле египетскими иероглифами, в то время как используемый на «островах Солнца» метод записи в колонку вызывает скорее ассоциации с Китаем.

Похоже, что Геродоту и Эвгемер, и Ямбул обязаны многими импульсами, определившими как внешнее оформление, так и некоторые черты исходных замыслов их проектов. На это указывает, в частности, подмеченная Р. Пёльманом и Ж. Жерне[2] прямая связь между геродотовским рассказом о «столе Солнца» у эфиопов (III, 17–18) и описанием времяпрепровождения гелионеситов «на лугах» (57, 1), которое без учета первоисточника вступает в некоторое противоречие с рисуемой Ямбулом картиной организации трудовой деятельности на Счастливом острове.

Нельзя обойти и свойственную эллинистическим авторам тенденцию к симбиозу индийских и аравийских элементов в их по-

---

[1] Ясно выраженная приверженность гелионеситов науке о звездах подтверждает мнение тех исследователей, которые связывают семь островов с семью планетами (*Baldry H.C.* Ancient Utopias. Southampton, 1956. P. 20; *Ferguson J.* Utopias… P. 128; *Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла. С. 109, прим. 16, 17, 19).

[2] *Пёльман Р.* История… С. 322; *Gernet J.* La cité future et le pays des morts // Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1968. P. 148 sqq.

вествованиях. Например, сохранившийся у Страбона рассказ об общественной системе набатеев легко мог послужить прототипом для Ямбула. «Набатеи — разумный и хозяйственный народ… Так как рабы у них — редкость, то большей частью они пользуются услугами родственников или же служат друг другу; этот обычай распространяется даже на царей… Царь держится настолько близко к народу, что не только обходится без слуг, но даже сам иногда, в свою очередь, оказывает ответную услугу» (XVI, 4, 26, пер. Г.А. Стратановского).

Конечно, «принцип ротации», заимствованный Ямбулом из предшествующих этнографических работ и положенный в основу описания хозяйственной деятельности и приема пищи у гелионеситов, не имеет ничего общего с «социалистической организацией производства и распределения», которую пытался отыскать на «островах Солнца» Р. Пёльман[1]. Вместе с тем С.Я. Лурье, подвергший выводы Пёльмана резкой критике, впал, на наш взгляд, в иную крайность, отрицая какое бы то ни было серьезное значение данного принципа и считая, что «мы … здесь имеем превратившийся в сказку миф типа мифа о Кроносе, где господа меняются работой с рабами»[2].

Исходя из текста Диодора, нельзя с полной определенностью сделать вывод о том, что при помощи «принципа ротации» Ямбул стремился решить многократно вставший впоследствии перед утопистами нового времени вопрос, «кто же согласится принять на себя выполнение низших и непривлекательнейших работ в идеальном общежитии?»[3] Более предпочтительной представляется остроумная гипотеза Д. Фергюсона о заимствовании Ямбулом данного принципа непосредственно из аристотелевской критики «Государства» Платона (Pol., II, 1, 5)[4].

На наш взгляд, эта гипотеза, вопреки мнению ее автора, могла бы стать дополнительным свидетельством близости подходов Эвгемера и Ямбула к разработке идеальных принципов, лежащих в основе их проектов. Основное различие во взглядах обоих утопистов состоит не в отрицании наследия Аристотеля, но прежде всего в ориентации на различные направления философской мысли. Так, внимание Ямбула к аристотелевской критике Платона было, вероятно, мимолетным. Его роман вполне может рассматриваться как наиболее полное (из имеющихся в нашем распоряжении) худо-

[1] *Пёльман Р.* История… С. 323.
[2] *Лурье С.Я.* История античной общественной мысли. С. 327.
[3] *Пёльман Р.* История… С. 330.
[4] *Ferguson J.* Utopias… P. 127.

жественное воплощение стоических представлений об идеальной общине[1].

Влияние основоположников стоического учения проявляется, конечно, не в абсолютизации принципа симметрии, в соответствии с которым строятся утопические образы Ямбула. В этом плане они напоминают скорее платоновское идеальное государство (особенно, если учесть приверженность обоих утопистов к числовой символике). Основным признаком стоического влияния может служить сам факт последовательного использования принципа симметрии не для обоснования необходимости социальной иерархии, а, наоборот, для создания картины всеобщего равенства, где отрицаются все традиционные государственные институты. Как и в зеноновской утопии, у Ямбула единство достигается через единообразие: «острова Солнца» населяют общины мудрых людей, во всем подобных друг другу, подчиняющихся универсальному закону справедливости и равенства, олицетворяемых небесным светилом. Гелионеситы носят одинаковые, окрашенные пурпуром одежды, изготовленные из особого рода тростника (59, 4).

В утопии Ямбула нельзя найти никаких упоминаний о полисных институтах: на «островах Солнца» нет гимнасиев и храмов, поскольку физическое совершенство дано гелионеситам от природы, а для почитания небесного свода и звезд не нужны ни особый культ, ни специальные помещения. Суды также не нужны вследствие царящего среди гелионеситов согласия. Не случайно поэтому Ямбул и его товарищ были изгнаны из идеальной общины как «злодеи, воспитанные в порочных привычках» (60, 1), в полном соответствии с требованием, предъявляемым Зеноном к гражданам своего утопического государства. Наконец, захоронение покойников в морском песке весьма схоже с безразличным отношением Зенона к судьбе тела после смерти (Sext. Emp. Adv. Eth., XI, 194)[2].

Картина же брачных отношений напоминает скорее платоновскую и лишена сексуальных вольностей, допускаемых в «Государстве» Зенона и у киников. Но совершенно очевидно, что любая по-

[1] Разумеется, нельзя отрицать влияния на Ямбула кинических идей, повсеместно, как уже отмечалось, распространенных в эллинистической этнографической литературе. Безусловно, прав Д. Фергюсон, подчеркивая ту мысль, что для утопического писателя этого периода знакомство с кинической утопией являлось «априорным знанием» (*Ferguson J.* Utopias… P. 126).

[2] Подробнее см.: *Baldry H.C.* The Unity… P. 211, n. 36; ср.: *Rohde E.* Der griechische Roman… S. 258–260; *Bidez J.* La cité du monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens // Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique. 1933. T. XVIII. P. 244–294.

пытка наглядного изображения в «нарративной утопии» всякого рода половых излишеств выглядела бы в глазах читателей как пародия и невольно ассоциировалась бы с эротическими вакханалиями, описанными Аристофаном в финале «Женщин в народном собрании».

Такая сдержанность, диктуемая законами жанра, конечно, не избавляет роман Ямбула от неизбежных противоречий между воспеваемым им идеалом всеобщей гармонии и счастья и теми последствиями, к которым неизбежно приводит ригористическое требование самоотречения, предусматривающее, например, добровольную смерть стариков и увечных. Возможно ли безупречное выполнение гелионеситами общественных обязанностей и вообще длительное сохранение согласия, если старейшина-царь, еще вчера признаваемый «наиболее пригодным к руководству остальными, сегодня должен … уйти из жизни»?[1] Добровольное самоубийство, даже если оно и обосновывалось у Ямбула стоическими аргументами (см., напр.: DL., VII, 130; ср.: Strab., XV, 1, 66, 68), будучи представленным наглядно, выглядит не менее отталкивающим, несмотря на все атрибуты гесиодовской эвтаназии[2].

В итоге личное счастье жителей идеальных общин приносится в жертву абстрактному принципу всеобщего совершенства. Ригористическая жесткость и абсолютная симметрия построений Ямбула, последовательно отстаиваемая им даже, например, в том случае, если она совершенно противоречит исторической или географической достоверности (в частности — авторитетным суждениям Эратосфена о положении солнца на экваторе и т.п.[3]), не позволяют причислить его роман исключительно к развлекательному жанру, чуждому какой-либо теории.

Принимая во внимание это немаловажное соображение, вероятно, нельзя признать правомерной точку зрения тех исследователей, которые ограничивают «конструктивный период» эллинистической утопии исключительно III в. Рационалистическая традиция утопической мысли и политической теории, идущая от Платона и Аристотеля через Зенона и Хрисиппа к Средней Стое, никогда не прерывалась абсолютно. Оттесненная на периферию в позднеэллинистический период, она вновь частично возрождается в учениях Полибия, Панетия и Посидония, дав мощный импульс развитию политической мысли в период кризиса Римской республики.

---

[1] *Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла. С. 100.

[2] Наибольшее количество античных параллелей к теме добровольного самоубийства гелионеситов собрал Э. Роде (*Rohde E.* Der griechische Roman… S. 247–248).

[3] Подробнее см.: *Ferguson J.* Utopias… P. 126.

ПОЛИТИКА 2.0:
МЕЖДУ УТОПИЕЙ
И РЕАЛЬНОСТЬЮ

ВВЕДЕНИЕ

Название книги, в которой подводятся итоги последнего десятилетия научной работы автора, никак не может считаться заимствованием. Само представление о том, что цивилизованные общества постоянно балансируют между радикально противостоящими друг другу альтернативами — реальными и иллюзорными — родилось уже в эпоху раннего модерна, когда Томас Мор опубликовал свою «золотую книжечку»[1].

И в наши дни ощущение того, что мы живем каком-то виртуальном пространстве «между утопией и реальностью», стало привычным и постоянно встречается в названиях научных работ. Например, политологи Саманта Ашенден и Андреас Хесс так назвали новейший сборник статей, посвященный анализу эволюции политических идей Юдит Шклар. «Мы выбрали название “Между утопией и реализмом”, — поясняют они в предисловии, — поскольку оно очень точно отражает основную направленность мысли Шклар, в том числе и потому, что оно отчетливо указывает на несколько способов, с помощью которых ее работа может сформировать основу для продуктивного вовлечения в текущие дискуссии — от политической теории до международной политики и теории права» [2]. Совершенно аналогичным образом можно полагать, что название нашей работы вполне удачно высвечивает основные разделы, обозначенные в ее содержании: актуальные проблемы политической философии становятся органически связанными с обсуждением теоретических проблем мировой политики, истории социальной мысли и политической культуры, современных аспектов трансформации политических идеологий, моделей образования, теории по-

[1] См.: *Hogan S.* Other Englands: Utopia, Capital, and Empire in an Age of Transition. Stanford, California: Stanford University Press, 2018; см. также: *Mumford L.* Storia dell’utopia. Roma; Milano: Feltrinelli, 2017. P. 4–10; *Featherstone M.* Planet Utopia: Utopia, Dystopia, and Globalisation. London; N. Y.: Routledge, 2017.

[2] Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar / Ed. by S. Ashenden, A. Hess. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020. P. 1.

литических коммуникаций и многих других вопросов, которые в наши дни вольно или невольно стали соприкасаться с утопической тематикой.

Условным эпиграфом ко всей нашей работе может считаться следующий замечательный афоризм Жана Бодрийяра: «…Утопия — это амбивалентность, пересекающая любой порядок, любой институт, любую рациональность — даже 'революционную' ее разновидность — любую позитивность, каковой бы она ни была»[1]. На наш взгляд, этот афоризм лучше любого пространного рассуждения определяет некоторые специфические особенности современного состояния общественного сознания. И в самом деле, как только современным людям снова начинает казаться, что мир находится «на краю бездны» и наступает очередной «конец прогресса», сама идея которого объявляется «евроцентричным, империалистическим и неоколониалистским софизмом», возникает вереница утопических образов, которые чередуются подобно мозаике[2].

«Коронавирусная весна» 2020 года с ее бесконечными вариациями апокалиптических пророчеств — еще одно тому подтверждение. Согласно новейшим исследованиям природы утопического сознания, сегодня настроения «бегства к Утопии» порождают самые различные события и явления: угроза мирового терроризма, «социальное конструирование глобальной коррупции», деколонизация и национальная маргинализация, неолиберальные эксперименты, социальная стагнация, предчувствие национального возрождения, ощущение угнетенности, неравенства, грядущей катастрофы и даже культурной пресыщенности или «концентрированной повседневности», социофобия, идея «демократии участия», автоматизация производства и множество других вещей. Все они в совокупности парадоксальным образом активно стимулируют сугубо утилитарное чувство реалистичности и «полезности» утопии[3]. Данная тен-

---

[1] The Uncollected Baudrillard / Ed. by G. Genosko. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd., 2001. P. 59.

[2] См.: *Allen A.* The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. N. Y.: Columbia University Press, 2016; *Giovannini E.* L'utopia sostenibile. Bari; Roma: Editori Laterza, 2018; *Cowley J.* Reaching for Utopia: Making Sense of an Age of Upheaval. Cromer: Salt Publishing, 2018; *Opdebeeck H.* The Economy and Meaningfulness: A Utopia? Bruxelles; Bern; Berlin; N. Y.; Oxford; Wien: Peter Lang, 2018; *Azmanova A.* Capitalism on Edge. How Fighting Precarity Can Achieve Radical Change without Crisis or Utopia. N. Y.: Columbia University Press, 2020.

[3] См.: Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives / Ed. by S.D. Chrostowska; James D. Ingram. N. Y.: Columbia University Press, 2017; *Bregman R.* Utopia for Realists: The Case for a Universal Basic In-

денция неизбежно порождает множество гибридных квазиутопических форм и жанров, например, инфильтрация в классические утопические сюжеты «актуальной» политической мифологии и фейков оборачивается их деградацией, что в конечном итоге способствует формированию современной ситуации «постправды».

Особенность исходной концепции книги заключается в том, что я склонен предполагать, что бодрийяровская формула имеет универсальное значение: она довольно легко прочитывается уже в самых ранних памятниках древнегреческой утопической мысли, начиная с Гомера. Об этом вполне отчетливо свидетельствует и содержание моей ранней работы «Античная социальная утопия», текст которой воспроизводится в сборнике с небольшими исправлениями. В этом плане важнейшим моментом, пронизывающим представленные в книге тексты, является анализ *утопии как повседневности* в универсальном значении последней. Проблема состоит в том, что в наши дни утопия и повседневность лишь по видимости противостоят друг другу: в отличие от классических утопий (Платон, Мор, Кампанелла) и антиутопий (О. Хаксли, Дж. Оруэлл) современный

come, Open Borders, and a 15-hour Workweek. The Correspondent, 2016; *Graeber D.* The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy. Brooklyn; London: Melville House, 2015; *Reece E.* Utopia Drive: A Road Trip Through America's Most Radical Idea. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2016; *Wakeman R.* Practicing Utopia: An Intellectual History of the New Town Movement. Chicago; London: University of Chicago Press, 2016; *Giovannini E.* L'utopia sostenibile. Bari; Roma: Editori Laterza, 2018; *Leest K.* Flucht nach Utopia — Events im Zeitalter der Angst: Einfluss des Terrorismus auf die Eventnachfrage und Chancen der Intervention. Wiesbaden: Springer Gabler, 2019; *Katzarova E.* The Social Construction of Global Corruption: From Utopia to Neoliberalism. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; *Sandeep B.* Space, Utopia and Indian Decolonization: Literary Pre-figurations of the Postcolony. London; N. Y.: Routledge, 2019; *Rendueles C.* Sociophobia: Political Change in the Digital Utopia. N. Y.: Columbia University Press, 2017; Reshaping Markets: Economic Governance, the Global Financial Crisis and Liberal Utopia / Ed. by Bertram Lomfeld, Alessandro Somma, Peer Zumbansen. Cambridge: Cambridge University Press, 2016; *Danaher J.* Automation and Utopia: Human Flourishing in a World Without Work. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2019; *Gombacci M.* Kurdistan. Utopia di un popolo tradito. Roma: Salerno Editrice, 2019; *Ávila Santamaría R.* La Utopía del Oprimido. Mexico: Edicionesakal, 2019; *Schaefer T.H.* Liberalism as Utopia: The Rise and Fall of Legal Rule in Post-Colonial Mexico, 1820–1900. N. Y.: Cambridge University Press 2019; *Lederman Sh.* Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; Catastrophe and Utopia: Jewish Intellectuals in Central and Eastern Europe in the 1930s and 1940s / Ed. by Ferenc Laczó, Joachim von Puttkamer. Oldenbourg: De Gruyter, 2018; Pour en finir avec ce vieux monde. Les Chemins de la transition. Coordonné par Thomas Coutrot, David Flacher, Dominique Méda. Paris: Les Éditions Utopia, 2018.

утопизм нередко выступает как *квинтессенция повседневности*. Наглядный тому пример — утопический миф о «государстве всеобщего благоденствия», который в XX веке на протяжении десятилетий в различных формах вдалбливался в умы независимо от того, насколько он соответствовал реальности.

Утопия не обходит и нашу страну, выдержавшую за сто последних лет два утопических цунами: коммунистическое и неолиберальное. Тем не менее, несмотря на пережитые катастрофы, согласно статистическим данным, опубликованным в международном сборнике «Постсоветская политика утопии», в современной России ежегодно публикуются более 700 сочинений с утопическим содержанием — художественная и научная фантастика, космические оперы, альтернативная история и др.[1] Вряд ли в этом ракурсе посткоммунистическая Россия опережает Западную Европу, США, Латинскую Америку или современный Китай, где утопия, помимо литературы, широко представлена, например, в кино «новой волны» и т.д.[2] Но в этом как раз и состоит суть загадки, над решением которой с переменным успехом трудятся уже многие поколения ученых. Автор выражает надежду, что представленные в работе тексты хотя бы немного помогут ответить на главный вопрос — в чем же все-таки состоит секрет вечной жизненности и неистребимости утопической идеи?

---

[1] The Post-Soviet Politics of Utopia: Language, Fiction and Fantasy in Modern Russia / Ed. by Mikhail Suslov and Per-Arne Bodin. London; N. Y.; Oxford; New Delhi; Sydney: I.B.Tauris, 2019.

[2] См., например: *Xiaoping Wang*. Ideology and Utopia in China's New Wave Cinema. Globalization and Its Chinese Discontents. Cham, Switzerland Palgrave Macmillan, 2018; ср.: *The Essay Film: Dialogue, Politics, Utopia / Ed.* by Elizabeth Papazian; Caroline Eades. London; N. Y.: Wallflower Press, 2016; *Magagnoli P.* Documents of Utopia: The Politics of Experimental Documentary. London; N. Y.: Columbia University Press, 2015; *Razsa M.* Bastards of Utopia: Living Radical Politics after Socialism. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

РАЗДЕЛ I.
Политическая философия или постфилософия? Возможности и границы философской интервенции в политику

В современном политико-философском дискурсе понятия — постфилософия, постполитика и постправда постепенно, но уверенно начинают вытеснять привычные для нас со студенческой скамьи классические термины, универсальность которых не вызывала сомнений. К приставкам мы стали привыкать с начала 1990-х гг., когда на Западе всех проживающих на территории бывшего СССР и жителей стран Центральной и Восточной Европы в придачу стали почему-то именовать обитателями «постсоветского» или «посткоммунистического» пространства. В результате впечатление, что постфилософия, постполитика и постправда могут вполне считаться производными от концепта «посткоммунизм» вскоре обрело устойчивость и даже превратилось в некую квазиметодологическую константу. Знакомство с трудами зарубежных политологов нередко дает повод убедиться в том, что и на Западе подобная трактовка новых социальных реалий, возникших в начале XXI века, также является довольно привычной. В основе такого восприятия лежит не лишенный иррациональности макабрический образ «сложности», отличающий современную жизнь и фактически нивелирующий традиционные культурные различия и политические традиции, которые все больше выглядят как дополнительные приставки все той же постправды. Вот как характеризует эти недавно появившиеся реалии И. Калпокас, автор новейшего исследования «Политическая теория постправды»: «Идея постправды становится все более важной для описания сегодняшней политической жизни, в частности, и некоторых важных социальных изменений в более широком смысле. Сама концепция предназначена для обозначения, в зависимости от интерпретации, верховенства непроверенных или полностью сфабрикованных заявлений в политических дебатах, отсутствие всеобщего уважения к истине в современных обществах, преобладание эмоций над знаниями и т.д… Скептики, которые заявляют, что люди

по-прежнему жаждут истины и способны различать, что означает истина, тем самым утверждая, что разговоры о “пост-правдивом” обществе преждевременны и ошибочны, а равным образом и редукционисты, которые сосредотачиваются лишь на одном аспекте, таком как человеческая склонность отбирать информацию в соответствии с ранее существовавшими мировоззрениями, игнорируют более широкий психологический, технологический, политический и медийный контекст. Фактически ... “пост-состояние” заключается в более широких трансформациях, которые привели к тому, что дихотомия “истина — ложь” в значительной степени вытеснены» [1] .

В результате всех этих трансформаций «состояние не-философии», неизбежность появления которого Морис Мерло-Понти предрекал еще в конце 1950-х годов[2], в наши дни воспринимается как повседневность, которой трудно найти альтернативу. В работах первого раздела анализ проблем, связанных с «пост-состоянием», затрагивается в самых различных контекстах и без каких-либо претензий на «предвосхищение» идей, разделяемых ныне большинством трезвомыслящих ученых.

[1] *Kalpokas I. A* Political Theory of Post-Truth. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. P. 9–10; см. также: *Pond Ph*. Complexity, Digital Media and Post Truth Politics: A Theory of Interactive Systems. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

[2] *Mullarkey J*. Post-Continental Philosophy: An Outline. London; N. Y.: Continuum, 2007. P. 134.

1. О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России[1]

В посткоммунистической России политическая философия как вполне самостоятельное направление общественной мысли и университетская дисциплина завершает период становления. Таким образом, задаваемый еще в начале XXI века вопрос — «нужна ли философия политике?»[2], по-видимому, на данном этапе решен вполне положительно. Однако этот, безусловно позитивный, процесс развивается на фоне общего упадка философского знания. «*Философия*, — отмечает А.Г. Дугин, — *постепенно экстрагируется из нашего бытия*… Бедные философы просто исчезают — как некий аромат, как полузаметный привкус, как тонкая атмосфера, как легкий газ, испаряющийся моментально. Вместе с философами исчезает современная философия. Она становится неопределенной и ускользающей… Происходит нечто фундаментальное с самим *местом* философии и философа в нашем веке. Это явление не только российского порядка. Нечто подобное характерно для *всех* обществ»[3].

Тем не менее интеллектуальная потребность в философском понимании проблем и парадоксов политики в России пока очевидна. Об этом свидетельствуют не только постоянно возрастающее количество университетских учебников или переводов признанных классическими трудов современных западных философов, но, что не менее важно, и появление большого количества оригинальных книг и статей, авторы которых отчетливо демонстрируют стремление развивать основные направления политической мысли, возникшие на Западе и в России в эпоху модерна и постмодерна[4].

---

[1] *Гуторов В.А.* О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2016. Т. 12. № 1. С. 4–28.

[2] См.: *Алексеева Т.А.* Нужна ли философия политике? М.: Эдиториал УРСС, 2000.

[3] *Дугин А.Г.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. С. 26–27, 25.

[4] О том, что процесс переводов и публикации трудов западных философов и ученых приобрел характер настоящего бума и почти не поддается контролю со стороны отечественных авторов, в частности, свидетельствует следующий характерный пример: перевод классического труда Г. Алмонда и С. Вербы «Гражданская культура. Политические установки и демократия в пяти странах» появился на книжных прилавках одновременно с книгой Э.Я. Баталова «Американская политическая мысль XX века», в которой ученый выражал сожаление об отсутствии этого перевода, а также перевода на русский язык «многих других работ»,

При этом российские интеллектуалы, к сожалению, редко обращают внимание на весьма опасную тенденцию, о которой предупреждал Жан Бодрийяр в своей последней работе: «Университет деградирует: он нефункционален на социальных аренах рынка и занятости, лишен культурной сущности или конечной цели познания. Даже власти, строго говоря, больше не существует как таковой: она также деградирует. Отсюда невозможность возвращения пожара 68-го года: обращения проблемы знания против самой власти — эксплозивного противоречия знания и власти (или разоблачения их сговора, что одно и то же) в Университете и, внезапно, через символическое (более чем политическое) распространение пожара во всем институционально-социальном порядке»[1].

Разумеется, характер отечественного «постмодерна» очевидно выглядит весьма ограниченным, находящимся в плену «проклятых вопросов», главный из которых определяется формулированием непосредственных и перспективных целей политического и экономического развития. Специфический характер современной отечественной рефлексии относительно характера и путей такого развития был следующим образом определен Сергеем Прозоровым в книге «Этика посткоммунизма»: «Заявление о том, что “Россия вернулась” после десятилетия упадка [уже] превратилось в клише. Независимо от того — ссылаются ли на восстановление экономики России или ее напористую внешнюю политику, успех ее спортивных команд или богатство ее олигархии — Россия очевидно осуществила поразительное возвращение в нормальное состояние. И все же что означает возвращение России и к чему именно она вернулась? Сегодняшние оценки возвращения России рутинно, почти без исключений ограничиваются описанием возврата к прошлому — то ли к эре “холодной войны”, посредством которой консолидация российского государства при Путине приравнивается к возрождению советского порядка, то ли (что звучит несколько менее абсурдно) к Европе Великих Держав 19 века, в котором Российское государство служило оплотом консерватизма и угнетения. Парадоксальным образом и к всеобщему разочарованию выздоровление России в настоящем по традиции накладывается на наше возвра-

относящихся к «мировой политологической классике» (см.: *Алмонд Г.*, *Верба С.* Гражданская культура. Политические установки и демократия в пяти странах. М.: Мысль, 2014; *Баталов Э.Я.* Американская политическая мысль XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2014. С. 10).

[1] *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. С. 196.

щение в прошлое. Несмотря на то, что неадекватность такого рода прочтения настоящего России сквозь призму прошлых эпох является очевидной, вопрос о том, как необходимо понимать посткоммунистическое состояние, является гораздо более сложным. Помимо всего прочего, превалирование аналогий с 19-м и 20-м веками само по себе является результатом всесокрушающего разочарования в отношении надежд на быструю либерализацию и демократизацию России в 1990-х гг., надежд, которые подпитывались знаменитым прочтением Френсисом Фукуямой кончины советского социализма в понятиях конца истории. После короткого периода энтузиазма относительно российского "транзита", экономические кризисы, социальная деградация и политическая нестабильность1990-х гг. быстро превратили тезис о "конце истории" в объект грубых насмешек. Словно приведенные в замешательство своим коротким флиртом с громогласными заявлениями идеалистической философии истории, многие обозреватели российской политики в подавляющем большинстве стали предпочитать наиболее тривиальные теоретические оценки, в соответствии с которыми знание прошлого обеспечивает надежные нарративные ресурсы в форме клише, стереотипов и соломенных фигур. И все же, делая это, критики Фукуямы невольно подтверждали то, что они отрицали на словах: если единственный способ осмыслить настоящее состоит в обращении к интерпретационным рамкам прошлого, не означает ли это, что исторический процесс действительно подходит к концу и, следовательно, никакое новое знание невозможно, поскольку наше настоящее просто повторяет прошлое или же пускается вдогонку за чужим прошлым?»[1].

Весьма характерно, что столь примечательные для современного состояния российских умов рассуждения о природе посткоммунистического сознания (которые вполне возможно спроецировать и на характер ведущихся в России политико-философских дискуссий) сформулированы русским ученым на английском языке. И хотя данный факт еще не о чем не может свидетельствовать, нелишним будет вспомнить, что многие исходные идеи о природе посткоммунизма и причинах «системного провала» России в конце XX в. пришли и продолжают приходить в российскую науку с Запада, формируя с 1990-х гг. основные линии интерпретаций нашего недавнего прошлого[2].

---

[1] *Prozorov S.* The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 10–11.

[2] См., например: *Хедлунд С.* Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. М.: Изд. Дом ВШЭ, 2015.

Следует подчеркнуть, что многие из этих идей, ставших с 1990-х гг. достоянием отечественного научного и философского дискурсов, имели важное значение для разработки новых, лишенных идеологической ангажированности, принципов анализа как основных векторов российской политики, так и того политического режима, который складывался в эти годы. Предпочтение отдавалось преимущественно тем методологиям, в рамках которых осуществлявшаяся под лозунгами демократизации трансформация коммунистической олигархии в посткоммунистическую могла быть осмыслена на уровне «респектабельного понимания» основных тенденций современного мирового политического процесса, имманентно порождавших в условиях глобализации всеобщий кризис демократических институтов и традиций. Российским ученым не могла не импонировать, например, позиция неомакиавеллистов относительно природы современной демократии, которую весьма сочувственно обобщал в своих лекциях Раймон Арон: «Так называемые демократические режимы, как объясняют макиавеллисты, на деле не что иное, как олигархии особого рода — плутократические. Владельцы средств производства прямо или косвенно влияют на тех, кто вершит государственными делами. Итак, очевидный, принимаемый и макиавеллистами факт: *режим, который в каком-либо смысле не был бы олигархическим, немыслим*. Сама сущность политики такова, что решения принимаются для всего общества, но не им самим в целом. Решения и не могут приниматься сразу всеми. Народовластие не означает, что вся масса граждан непосредственно принимает решения о государственных финансах или внешней политике. Нелепо сопоставлять современные демократии с идеальными представлениями о неосуществимом режиме, при котором народ правит сам собой. Зато полезно сравнить существующие режимы с возможными. Это в равной мере относится к критике режимов советского типа с позиций макиавеллистов»[1].

Другим весьма популярным источником, закреплявшим в 1990-е гг. в российском политическом дискурсе макиавеллистские стереотипы мысли, стали философские идеи социологии Пьера Бурдье. Несмотря на определенный налет политического идеализма, связанного с несколько преувеличенной оценкой степени революционного радикализма польских и чешских диссидентов, ставших первоначально на рубеже 1980–1990-х гг. основой посткоммунистической элиты, П. Бурдье удалось вслед за М. Вебером и В. Парето

[1] *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М.: Текст, 1993. С. 108–109.

обосновать на новом социологическом материале ту принципиально важную мысль, что идеологические концепты и клише нередко являются лишь фетишистским прикрытием свойственного любым политическим режимам механизма делегирования, способствующего институционализации или «объективации» политического капитала и его «материализации в политических “машинах”, постах и средствах мобилизации»[1]. «Чем дальше развивается процесс институционализации политического капитала, тем больше борьба за “умы” уступает место борьбе за “посты” и все больше активисты, объединенные единственно верностью “делу”, отступают перед “держателями доходных должностей”, “прихлебателями”, как Вебер называет тип *сторонников*, в течение длительного времени связанных с аппаратом, доходами и привилегиями, которые тот им предоставлял, и приверженных аппарату постольку, поскольку тот их удерживает, перераспределяя в их пользу часть материальных и символических трофеев... Становится понятно, что партии могут таким образом подводиться к тому, чтобы жертвовать своей программой ради удержания власти или просто выживания»[2]. Внутри стабилизированного политического поля идеологические векторы могут постоянно изменяться, неизменной остается только одна цель — власть и привилегии[3].

«В отличие от того, что подразумевают обычно при противопоставлении “тоталитаризма” и “демократии”, — утверждал Бурдье, — мне думается, что различие между советским режимом в том аспекте, который нас здесь интересует, и режимом партий, который превозносят под именем демократии, есть лишь различие в степени, и что в действительности советский режим представляет собой самую крайнюю ее степень. Советизм нашел в марксизме концептуальный инструментарий, необходимый для обеспечения легитимной монополии на манипулирование политическими речами и действиями (если позволить себе воспользоваться знаменитой формулой Вебера по поводу Церкви). Я имею в виду такие изобретения как “научный социализм”, “демократический централизм”, “диктатура пролетариата” или, *last but not least*, “органичный интеллектуал”, — это высшее проявление лицемерия священнического звания. Все эти концепты и та программа действия, которую они определяют, направлены на обеспечение доверенному лицу, монополизирующему власть, двойной легитимности — научной и демократической»[4].

---

[1] *Бурдье П.* Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 215.
[2] Там же. С. 216–217.
[3] Там же. С. 190–193, 198–200.
[4] Там же. С. 311–312.

Причины краха марксистской идеологии и ее стремительная эрозия в общественном сознании в постсоветский период было весьма соблазнительно объяснять также с помощью исторической схемы общей деградации левых идеологий в XX в., разработанной Р. Ароном еще в конце 1950-х гг. в работе «Опиум интеллектуалов»: «Левые родились и приобрели свой облик в оппозиции, они были детьми этой идеи. Они отрицали социальный порядок, который, как и все человеческие вещи, действительно был несовершенен. Но как только левые победили и стали, в свою очередь, ответственными за существующее общество, правые, которые теперь идентифицировались с оппозицией и контрреволюцией, без особого труда могли продемонстрировать, что левые представляли не свободу против власти и не народ против привилегированного меньшинства, но одну власть против другой, один привилегированный класс против другого»[1].

В философском плане оставалось практически только одно препятствие, связанное с необходимостью объяснить причину засилья в официальном посткоммунистическом политическом дискурсе либеральных стереотипов, несмотря на тот очевидный факт, что проводимая отечественными либералами экономическая и социальная политика не имела ни малейшего отношения ни к принципам классического либерализма, ни к его многообразным модификациям в XX в. Но и тут на помощь как сторонникам либеральных догм, так, впрочем, и их противникам могли прийти многочисленные философские рассуждения на тему ведущей роли либерализма в процессе «идеологического синтеза» как важного элемента глобализации. «Либерализм…, — отмечал, например, Аласдер Макинтайр в конце 1980-х гг., — действительно выступает в современных дебатах под разными личинами. Поступая подобным образом, он зачастую оказывается успешным, приобретая раньше других преимущественное право на дебаты, давая иные формулировки раздорам и конфликтам с либерализмом и создавая впечатление, что они становятся дебатами внутри либерализма. При этом под вопросом оказываются те или иные моменты структуры позиций или видов политики, но никак не фундаментальные принципы либерализма, связанные с индивидами и выражением их предпочтений. В итоге так называемый консерватизм и так называемый радикализм в подобных современных обли-

[1] *Aron R.* The Opium of the Intellectuals. N. Y.: The Norton Library. W.W. Norton & Company Inc., 1962. P. 17; см.: *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключительная статья и составление А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. С. 122–123; *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. С. 197.

чьях являются в целом для либерализма лишь отговорками: актуальные дебаты внутри современных политических систем происходят почти исключительно между консервативными либералами, либеральными либералами и радикальными либералами. В таких политических системах находится немного места для критики самой системы и, следовательно, для постановки либерализма под вопрос»[1].

Такого рода «идеологическая нейтральность», или попросту инертность современного либерализма хорошо вписывалась в теорию деградации государства вообще и демократической формы правления, в частности. «Постмодерн выдвигает проекты:

- глобализации (глобализма) — против классических буржуазных государств;
- планетарного космополитизма — против наций;
- полного индифферентизма или индивидуального мифотворчества в контексте неоспиритуализма — против строгой установки на секулярность;
- произвольность утверждения абсолютным индивидуумом своего отношения к “другим” — против гуманистической стратегии “прав человека”;

Глобализация расплавляет государства; “новое кочевничество” и планетарный космополитизм подвергает декомпозиции нации…»[2].

Как отмечал Амитаи Этциони, альянс демократии и национального государства оказался в конечном итоге несостоятельным вследствие игнорирования следующего факта: «Мир пребывает в состоянии, описанном Гоббсом, и еще не готов перейти к состоянию, о котором мечтал Локк… Демократические процессы нельзя искусственно ускорять, в то время как элементарная безопасность ждать не может»[3].

Руководствуясь этим принципом, правящие круги США, по меткому замечанию, сделанному Ноамом Хомским в своей последней книге «Властные системы», «поддерживают демократию только тогда, когда это соответствует их стратегическим и экономическим целям. В противном случае они ей противостоят»[4].

---

[1] *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. P. 392; см.: *Barry B.* The Light that Failed? // Ethics. October 1989, Vol. 100, № 1. P. 160–168.

[2] *Дугин А.* Геополитика постмодерна. М.: Амфора, 2007. С. 14.

[3] *Этциони А.* От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004. С. 159, 187.

[4] *Chomski N.* Power Systems. Conversations with David Barsamian on Global Democratic Uprisings and the New Challenges to U.S. Empire. London: Hamish Hamilton, 2013. P. 109.

Как следствие этого процесса, в настоящее время явно развеиваются без остатка последние реминисценции, связанные с линейной прогрессистской схемой эволюции государства от его примитивных форм к демократической форме правления в ее либерально-конституционной, социальной, «когнитивно-делиберативной» или элитарно-консервативной версиях. Иными словами, демократия уже не является «венцом творения», но рассматривается, скорее, как государственный строй, вступивший в «пост-позитивную» стадию развития наряду с традиционными авторитарными режимами и многочисленными гибридами демократии и авторитаризма в африканском, азиатском или посткоммунистическом их формате. Поэтому неудивительно, что на рубеже XX–XXI вв. в чисто статистическом плане в России стали превалировать научные и философские труды, авторы которых демонстрируют скептическое отношение если не к демократическим институтам как таковым, то к многочисленным мифам, окружающим идею демократии[1]. Не говоря уже о тех из них, которые идею демократии вообще органически не приемлют[2].

«Существо “демократической мифологии” в основном можно свести к трем “мифам”:

1. Что свобода сама по себе создает гарантии прав, иначе говоря, что нет особой необходимости в институциональных и процедурных гарантиях, достаточно лишь освободить народ от “угнетения”…

2. Что существует “воля” народа, способная определять управленческие решения…

3. Что “воля” народа может быть выявлена простым голосованием, после чего она приобретает силу закона, образуя основу народного суверенитета»[3].

Мифологическая оболочка демократических институтов сама по себе является свидетельством преобладания авторитарных сте-

---

[1] См., например: *Крауч К.* Постдемократия. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010; *Мюллер Я.-В.* Споры о демократии: Политические идеи в Европе XX века. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014; *Канфора Л.* Демократия. История одной идеологии. СПб.: Александрия, 2012; *Хансен Х.Т.* Политические устремления Юлиуса Эволы. Воронеж; М.: TERRA INCOGNITA. 2009; *Кин Д.* Демократия и декаданс медиа. М.: Издательский дом ВШЭ, 2015; и др.

[2] См., например: *Авдеев В.* Философия вождизма // Философия вождизма: Хрестоматия по вождеведению / Под ред. В.Б. Авдеева. М.: Белые Альвы, 2006. С. 3–65.

[3] *Сергеев В.М.* Демократия как переговорный процесс. М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999. С. 19.

реотипов в общественном сознании и психологии. Следовательно, «современная демократия — это есть, по сути дела, попытка обуздать авторитаризм в области политики»[1]. Такого рода попытка вряд ли может быть реализована исключительно с помощью механизмов рационального убеждения с опорой на правовые институты. В этом плане вполне актуальным остается фундаментальное сомнение, следующим образом сформулированное Юргеном Хабермасом: «В когнитивном отношении сомнение касается вопроса: возможно ли еще вообще — после полной позитивизации права — секулярное, то есть нерелигиозное или постметафизическое, оправдание политического господства?.. Даже если устранить это сомнение, все-таки либеральные порядки остаются зависимыми от солидарности признающих их граждан, а ее истоки вследствие “свихнувшейся” секуляризации общества в целом могут иссякнуть»[2]. Поскольку характерные для капиталистических обществ «приватистские мотивационные модели» представляют собой своеобразную смесь из докапиталистических и буржуазных традиций, они «всегда зависели от пограничных культурных условий, которые они не могли создавать у самих себя: они паразитировали на уже существующих традициях»[3].

В этом плане был вполне понятен интерес российских ученых и к западным классическим философским текстам, в которых эволюция европейской истории и причины деградации либеральной традиции и политических институтов объяснялись с радикальных консервативных позиций. Эта тенденция проявлялась в самых различных формах — от переиздания трудов О. Шпенглера и подробных философских комментариев к ним до создания целой библиотеки из трудов К. Шмитта и специальной комментаторской литературы, состоящей преимущественно из предисловий и многочисленных журнальных статей («schmittiana»)[4].

---

[1] *Крамер Д., Олстед* Д. Маски авторитарности. Очерки о гуру. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 26.

[2] *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. С. 97–98.

[3] *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010. С. 129.

[4] См., например: *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002; *Афанасьев В.В.* Либеральное и консервативное // Шпенглер О. Политические произведения / Пер. с нем. В.В. Афанасьева. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 222–526; *Филиппов А.* Политический романтизм Карла Шмитта // Социологическое обозрение. Т. 9. № 1. 2010. С. 66–74; *Он же.* Политика времен нацизма. Предисловие к публикации «Политики» Карла Шмитта // Социологическое

В структуре подобной философской аргументации посткоммунизм мог представляться как одна из вполне «типичных» для современного общества линий кризисного развития. Но отсюда было уже недалеко и от дальнейших, гораздо более радикальных выводов: «Посткоммунизм подпитывает глобализацию, которая, в свою очередь, является структурой, которая направляет и контролирует посткоммунизм… Глобализация и посткоммунизм являются взаимными отражениями, совместно участвующими в определении того, что́ они отражают… Особый характер подобной миметической рефлексии состоит в том, что она имеет способность показывать или представлять в истинном свете то, что где-нибудь в другом месте затушевано или неопределенно… Посткоммунизм трансформировал те образы демократии, либерализма и капитализма, которые мы до сих пор знали. Вместо того, чтобы утвердить изначально заложенные в них эмансипаторские идеалы, посткоммунизм, пройдя по восходящей линии ряд экспериментов, явил себя, скорее, в виде процесса, посредством которого “жуткая” категория Запада — “политический нигилизм” (“все позволено”) — утвердил свое господство. Таким образом, в посткоммунизме политический нигилизм проявляет себя как сила, которая определяет сущность “посткоммунистического” капитализма и либерализма»[1].

Такова общая картина, характеризующая исходные идеологические параметры российских дискуссий в области политической теории. Отталкиваясь от них, можно констатировать, что в российском политико-философском дискурсе обозначенный С. Прозоровым «возврат к прошлому» ни в научном, ни в идеологическом плане никак не может сопровождаться сегодня возвратом к марксизму в любой из его современных форм. Многие российские гуманитарии столь же хорошо усвоили все опасности увлечения философией марксизма, как это в свое время сделал Лешек Колаковский, просто и рельефно рассказавший в одном из своих интервью 1990-х гг. о причинах своего первоначального увлечения марксистскими формулами: «Как вы знаете, поворот к марксизму всегда был двойным поворотом… Марксизм привлекал меня, как и многих других людей, тем, что он по видимости предлагал рациональное и, вместе с тем, несентиментальное видение истории, в рамках которого все

обозрение. Т. 9. № 3. 2010. С. 85–92; *Он же.* К новому становлению политической философии как теории действия: книга Ханса Фрайера «Макьявелли» // Там же. С. 98–107; и др.

[1] *Дуткевич П.* Асимметричная власть, ересь и посткоммунизм: несколько мыслей // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2006. № 4. С. 43–45.

было объяснено…, не только прошлое, но и будущее становились в равной степени прозрачными… Сартр однажды сказал, что марксисты были ленивы именно в том смысле, что марксизм, особенно в его упрощенной, примитивной форме, долгие годы господствовавшей как политическая идеология, было легко изучать»[1].

Но это означало также, что, отказавшись от простых идеологических формул, российские интеллектуалы не могли не натолкнуться на дилемму, подобную той, которая сравнительно недавно была вновь очень пластично сформулирована Марселем Гоше: «Если мы действительно вынуждены раз и навсегда отказаться от марксизма, то что же тогда должно занять его место? А это уже как раз является основной заботой политической философии»[2].

Как оказалось, отечественных ученых мало прельщала перспектива «нового прочтения» марксистских текстов в духе Карла Шмитта или Луи Альтюссера. На это решались немногие[3]. Одним из последствий такого восприятия новых реалий стало формирование тенденции, в рамках которой скепсис в отношении марксизма стал переноситься некоторыми отечественными учеными на западную политическую теорию в целом в плане их философских и идеологических интерпретаций, в основу которых нередко были положены хорошо обозначенные Прозоровым исторические клише.

Разумеется, сближение России и Запада в 1990-е гг. по многим структурным параметрам в чисто теоретическом плане не могло не способствовать рационализации проблемы переходного характера, в котором оказалась российская политология. В поиске новых методов интерпретации политики и политического российские философы нередко сталкивались с теми же проблемами, что и их западные коллеги. Например, в предисловии к изданному в 2000 г. сборнику статей «Политическая теория в переходный период» его редактор Ноэль О'Салливан отмечает: «Заглавие этой книги *Политическая теория в переходный период* вполне может спровоцировать рефлексию относительно того, что политическая теория *всегда* находится в состоянии перехода. На это можно ответить, что, хотя дело действительно обстоит именно так, бывают време-

---

[1] On Marxism, Christianity and Totalitarianism. An Interview with Leszek Kolakovsky // Totalitarianism and Political Religions. Volume I. Concepts for the Comparison of Dictatorships / Ed. by Hans Maier. London and N. Y.: Routledge, 2004. P. 342.

[2] *Гоше М.* Задачи политической философии // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2012. № 6 (86). С. 12.

[3] См., например: *Дмитриев Т.* Теория партизана вчера и сегодня // Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М.: Праксис, 2007. С. 265–275.

на, когда, по сравнению с другими временами, возникает более обширный разрыв между установившимися понятиями и социальной реальностью, которую, как предполагается, они освещают. И что современный период, по всей вероятности, может быть охарактеризован как одно из таких времен… Хотя книга не претендует на то, чтобы предложить исчерпывающий взгляд на вызовы, с которыми теперь сталкивается традиционный словарь, она стремится представить критическое введение к четырем из наиболее важных пунктов современного спора. Это касается природы индивида и его (или ее) отношения к обществу; понятия гражданства и таких тесно связанных с ним вопросов как характер демократического порядка, который будет ему соответствовать в условиях социального многообразия, в условиях, порожденных, например, феминизмом и мультикультурализмом, а равным образом и вовлечением гражданства в различные оттенки политического в самом широком смысле; значения для современной политики увеличивающейся важности глобальных контекстов в ущерб контекстам национальным; и, наконец, необходимости произвести тем или иным способом пересмотр превалирующего представления о самой политической теории, если она сможет вновь обрести способность освещать современный мир»[1].

Переходный характер политической теории в целом ряде аспектов трансформировал и гораздо более фундаментальную проблему — «… Является ли политическое теоретизирование [проявлением] когнитивной активности неких лиц, которым в рамках их собственных социо-исторических контекстов приходится ограничиваться благоразумной формой резонерства в отношении того, что по определению является следствием изменяющихся обстоятельств? Или же политическое теоретизирование является некой формой вневременной активности деятельных личностей, призванных прояснять необходимую и неизменную истину о политике, которая рассматривается как нечто независимое от мелочей реальной жизни отдельных лиц и условных языков, которыми они пользуются для демонстрации своих мыслей относительно нее?»[2].

Совершенно очевидно, что вопрос о цели, предмете и этической направленности политического философствования всегда сохранял

---

[1] Political Theory in Transition / Ed. by Noel O'Sullivan. London and N. Y.: Routledge, 2000. P. 1.

[2] *Coleman J.* The Voice of the 'Greeks' in the Conversation of Mankind // The History of Political Thought in National Context / Ed. by Dario Castiglione and Iain Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 10.

известную двойственность и до сих пор по большей части формулируется в зависимости от абстрактно-субъективных или моральных установок того или иного философа. К примеру, Шелдон Волин подчеркивает, что «попытка философа придавать значение политическим феноменам неминуемо сопровождается и ограничивается некоторой степенью порядка, некоторым уровнем согласованности, которые существуют независимо от того философствуют философы или нет. Другими словами, границы и содержание предмета-вопроса (subject-matter) политической философии в большой степени детерминируются практиками существующих обществ»[1].

Напротив, А. Пятигорский в своих московских лекциях категорически утверждал: «В данном случае, когда я говорю, что буду говорить о политической философии, *что* явится предметом философии? Не политика, а *мышление* о политике. Другой политики нет, кроме политического мышления — твоего, моего, их, талантов, бездарностей, умных, дураков, кого угодно, но — *мышления*. Политики как отчлененного, систематологически выделенного предмета типа молекулярной физики или кристаллографии *не существует*. И это, между прочим, прекрасно понимал один из первых философствующих о политике — ну, скажем так, второй — Аристотель. То есть политику вы не вынете из кармана и не положите на стол. Политика — это пустая абстракция без уже организовавшего политическое мышление минимального сознательного подхода»[2].

Однако совершенно непонятно, почему именно Аристотеля, который, как известно, напрямую связывал свое определение политики как науки, предписывающей при помощи законов «какие поступки следует совершать и от каких воздерживаться» (Aristot. E.N. I 1, 1094a 19 sqq.) с детальным анализом структуры греческого полиса в первой книге «Политики», Пятигорский выбрал в качестве «главного свидетеля» достоверности своего представления о политике как пустой абстракции. Во всяком случае, гораздо более вразумительной, на наш взгляд, является позиция, занятая Ж. Рансьером в работе «Несогласие. Политика и философия». Так, отвечая на вопрос — существует ли политическая философия? — он выбрал в качестве эпиграфа к своей книге следующее аристотелевское рассуждение из той же первой книги «Политики»: «Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство

[1] *Wolin Sh. S.* Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. Expanded Edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004. P. 7.

[2] *Пятигорский А.* Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Европа, 2007. С. 9.

и в чем — неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии (Аристотель. Политика, 1282 b 21)»[1].

Сообразуясь с позицией, довольно близкой к той, которой придерживается Рансьер, Эрнст Блох с полным основанием отмечал: «… *Философский* разум не является фантазией, которая учится на своих ошибках, он значим не только как эвристический. В большей степени существует примат "практического разума", то есть конкретной *гуманизации* всех состояний и отношений мира, именно в логике философии»[2].

Такой методологический и одновременно этический взгляд на природу политической философии позволяет, например, С.М. Липсету писать о ней как о «критическом анализе истории, сплетенной с идеями о формировании систем правления»[3], а ведущим немецким политическим философам избрать в сборнике статей «Политическая философия в Германии» проблемы современного правового государства и гражданской ответственности в качестве наиболее приоритетных для теоретико-философского анализа[4].

Таким образом, большинство современных трактовок значения и целей политической философии стремятся сохранить преемственность с традицией, восходящей к Аристотелю, если, конечно, идеи Стагирита воспринимаются адекватно. Стремление во что бы то ни стало «преодолеть» аристотелевскую концепцию политики свойственно, как правило, постмодернистски настроенным ученым, которых и в России теперь появилось немало. Один из недавних, наиболее эпатажных, примеров был связан с попыткой «преодолеть» Аристотеля, опираясь на концепцию «натальности», разработанной в политической философии Х. Арендт на основе ее собственной весьма произвольной трактовки идей Августина Блаженного. «Натальность, — утверждает инициатор такой попытки И. Дуденкова, — такое уникальное условие человеческого существования, в котором упакованы (?) одновременно и всеобщность, и новизна, т.е. индивидуализация… Натальность — условие мира

[1] *Рансьер Ж.* Несогласие. Политика и философия. СПб., Machina, 2013. С. 11; См.: *Слотердайк П.* Сферы. Макросферология. Т. II. Глобусы. СПб.: Наука, 2007. С. 191–192.

[2] *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. С. 145.

[3] Political Philosophy. Theories, Thinkers, Concepts / Ed. by Seymour Martin Lipset. Washington, D.C.: A Division of Congressional Quarterly Inc., 2001. P. 25.

[4] См.: *Политическая философия в Германии*. Сб. ст. Изензее Й. и др. / Пер. с нем. Д. Мироновой, С.М. Погорельской: Современные тетради, 2005.

и политического, но это — условие, которое не зависит от предыдущей организации политического пространства. Иными словами "натальность" — понятие, через которое становится возможным думать о политическом независимо от аристотелевского заявления (?), что лишь политическое или *polis* "естественны" для человека, то есть политическое берется как функция самой жизни»[1].

Одно из свойств постмодернизма заключается в стремлении постоянно объединять вокруг произвольных гипотез имена и идеи, не имеющие к ним ни малейшего отношения. Например, несмотря на попытку И. Дуденковой легитимизировать концепцию «натальности» постоянным упоминанием имени К. Ясперса, в работах немецкого философа, посвященных Августину (причем даже в тех, которые редактировала сама Х. Арендт!) нельзя найти даже намеков на подобную «постановку» политико-философских вопросов[2]. Их трудно обнаружить даже в работах, трактующих идеи Августина с умеренных и откровенно феминистских позиций[3]. Очевидно, по этой причине ссылки на эти работы отсутствуют в статье нашего автора.

Сформулированная Жанет Коулман дилемма политического философствования имеет еще один важный аспект — этический. В классической политической теории «политика неразрывно связана с этикой, практика понимается не как совокупность технических умений, но как взаимодействие между людьми»[4]. В современной традиции уже давно укрепилась тенденция, разграничивающая политическую и моральную философию: например, если первая определяется как «оценочное изучение политических обществ», то вторая — как «изучение того как мы должны действовать и быть или, в более общем плане, как мы должны жить»[5].

---

[1] *Дуденкова И.* Начинание, рождение, действие: Августин и политическая мысль Ханны Аренд // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 112, 114–115.

[2] См.: *Jaspers K.* Augustin. 2. Auflage. München; Zürich: Piper, 1985; *Jaspers K.* Plato and Augustine / Ed. by Hannah Arendt. Transl. by Ralph Manheim. N. Y.: A Harvest Book, 1962.

[3] См., например: *Matter E.Ann*. Christ, God and Woman in the Thought of Augustine // Augustine and His Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner / Ed. by R. Dodaro and G. Lawless. London and N. Y.: Routledge, 2000. P. 163–174; Feminist Interpretations of Augustine / Ed. by Judith Chelius Stark. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.

[4] *Руткевич А.М.* Политическая философия Л. Штрауса // Штраус Лео. О тирании / Пер.с англ. и древнегреч. А.А. Россиуса, пер. с франц. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2006. С. 9.

[5] *Simmons J.A.* Political Philosophy. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 4.

В посткоммунистической России моральная философия и политическая этика как философская дисциплина оказались в более трудном положении по сравнению с другими гуманитарными направлениями, поскольку мало что располагало видеть «мир “сквозь розовые очки”, как бы в “розовом свете”»[1]. Политические и социальные реалии, начиная с 1990-х гг. как бы подтверждали правоту констатаций Карла Шмитта — все подлинные политические теории «предполагают человека “злым”, то есть видят его не беспроблемным, но “опасным” и динамическим существом»[2]. В этих условиях для многих отечественных ученых вполне естественным стал выбор в пользу фундаментальных академических проблем, например, анализа «должного и сущего в политике» или темы границ моральной философии в творчестве Канта[3], в то время как их западных коллег по цеху нередко привлекают, помимо чисто академических, и такие сюжеты как, например, философские основания феминистской этики, мультинациональные корпорации и «политическая этика окружающей среды», этика парадокса превращения «грязных рук» в «невидимую руку» и т.п.[4]

Но в целом ситуация, сложившаяся в сфере чисто академических философских исследований в современной России, свидетельствует о том, методологическая рекомендация Поля Рикёра — «преодолеть культурную дистанцию, расстояние, отделяющее читателя от чуждого ему текста, и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель»[5] — была философами услышана.

Следует также отметить, что обсуждение ряда косвенно связанных с этикой проблем в российской философской литературе далеко не всегда основывалось на другом, хорошо известном, принципе, сформулированном в свое время тем же П. Рикёром: «Если

[1] *Михальский К.* Логика и время: Опыт анализа теории смысла Гуссерля. Хайдеггер и современная философия. М.: ИД «Территория будущего», 2010. С. 266.

[2] *Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраусс и «Понятие политического». О диалоге. М.: Издательская группа «Скименъ», 2012. С. 64; См.: *Рансьер Ж.* На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 31–42.

[3] См., например: *Капустин Б.Г.* Критика политической философии: Избранные эссе. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 347–403.

[4] См.*:* Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal. Heidelberg; London; N. Y.: Springer, 2009; *Haley U.C.V.* Corporations in Political Environments Ethics. London: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2001; *Parrish J. M.* Paradoxes of Political Ethics. From Dirty Hands to the Invisible Hand. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[5] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 40.

от политической сферы мы переходим к сфере межличностных отношений, возникают новые источники конфликтов, происходящие, главным образом, от *разрыва между уважением к закону и уважением к личностям*»[1].

Явное пренебрежение этим принципом можно обнаружить, например, в предисловии, написанном О. Матвейчевым к русскому переводу книги М. Хайдеггера «Что зовется мышлением?». «Лишь пару раз, — утверждает автор предисловия, — Хайдеггер изменил себе, то есть пустился в авантюру. Один раз во время короткого любовного романа с тщеславной авантюристкой Ханной Арендт, другой раз — когда принял от нацистов предложение стать ректором Фрайбургского университета»[2]. При этом О. Матвейчева совершенно не смущает не только хорошо засвидетельствованный факт, что «короткий роман» Мартина Хайдеггера и Ханны Арендт перерос в дружбу и длился без малого пятьдесят лет, но и то немаловажное обстоятельство, что, по крайней мере, изданная Урсулой Лудзь их переписка никак не обнаруживает авантюристических наклонностей подруги великого философа[3]. Он легко проходит также мимо тех свидетельств поведения философа на ректорском посту, которые никак нельзя приписывать сторонникам нацизма. «Хайдеггер, — отмечает, например, Ф. Федье, — не только не видел ничего радостного в увольнении коллег-евреев из университета: он, когда это было возможно, использовал все свое влияние, чтобы предотвратить увольнения»[4].

На фоне приведенного выше примера анализа биографии Хайдеггера, отрадным явлением выглядят те отечественные работы, в которых с исторических позиций и вполне позитивно преодолевается парадоксальный хайдеггеровский тезис — «наука не мыслит»[5]. Речь идет о книге Ю.В. Ивановой и П.В. Соколова «Кроме Макиавелли: Проблема метода в политических науках раннего Нового времени», в которой на большом историческом материале наглядно показан сложный процесс формирования политической науки в рамках перехода от ренессансных парадигм к новым формам теоре-

---

[1] *Рикёр П.* Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 334.

[2] *Матвейчев О.* «Новое мышление» позднего Хайдеггера // Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 11.

[3] См.: *Ханна Арендт, Мартин Хайдеггер*. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.

[4] *Федье Ф.* Хайдеггер: Анатомия скандала. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 91.

[5] *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? С. 39.

тического освоения мира политического и новому политическому языку в эпоху раннего модерна[1].

Принципиально важно, что авторы активно используют в своем анализе методологию, разработанную Кембриджской школой истории понятий, ассоциирующейся, прежде всего, с именами и трудами Д. Покока и К. Скиннера[2]. Фундаментальные труды К. Скиннера и Д. Покока со всей непреложностью продемонстрировали несостоятельность представлений, согласно которым как теория конституционализма, предположительно заимствованная «отцами-основателями» из сочинений Д. Локка и Ш.-Л. де Монтескье, так и идейные предпосылки, положенные в основу решительных мер, предпринятых американскими колонистами с целью разрыва с метрополией, могут быть сведены к двум-трем философским трактатам или ярким речам и памфлетам Т. Пейна. Своими корнями эти идеи уходят в традиции политической мысли европейского средневековья, Возрождения и раннего нового времени, получившие новые импульсы в Англии в эпоху революционного брожения и радикальных трансформаций. «Философы-томисты эпохи Контрреформации, — отмечает К. Скиннер, — часто изображались как главные создатели современной конституционной и даже демократической мысли. Суарес приветствовался как “первый современный демократ”, Беллармин ценился за раскрытие “подлинных истоков демократии”, а иезуитам в целом приписывалось “изобретение” концепции общественного договора и первоначальное исследование ее применения для разработки теории справедливости. В этих заявлениях, конечно, содержится элемент истины. Черпая из своего томистского наследия, теоретики Контрреформации не

[1] См.: *Иванова Ю.В., Соколов П.В.* Кроме Макиавелли: Проблема метода в политических науках раннего Нового времени. М.: Квадрига, 2014.

[2] См., например: *Pocock J.G.A.* The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003; *Pocock J.G.A.* Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; *Pocock J.G.A.* Political Thought and History. Essays on Theory and Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; *Skinner Qu.* The Rise of, Challenge to and Prospects for a Collingwoodian Approach to the History of Political Thought // The History of Political Thought in National Context / Ed. by Dario Castiglione and Iain Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 175–188; *Skinner Qu.* Visions of Politics. Vol 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Skinner Qu.* Visions of Politics. Vol 3: Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Skinner Qu.* The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 2. The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

только пришли к определенному числу радикальных популистских выводов, но также служили основным каналом, через который контрактарианский подход к дискуссии о политических обязательствах в конечном итоге стал оказывать решающее влияние на направление развития в следующем веке»[1].

Акцентируя внимание на данной проблеме и многих других, указанные выше авторы делают, на наш взгляд, важный шаг на пути формирования такого важнейшего направления политического знания как «история политической мысли в национальном контексте»[2], развитие которого в России было бы существенно затруднено без усвоения достижений западноевропейских школ изучения политического языка. Речь идет не только об аутентичной интерпретации многообразных текстов по русской политической философии, но и о продолжении традиции национального политического дискурса на основе понимания глубинной ее связи с европейскими корнями, восходящими к античному наследию.

Развитие традиции интерпретации неминуемо приводит к постановке проблемы специфики национального языка политической философии. Осознание этой проблемы нередко возникает на чисто эмпирическом уровне, например, в процессе перевода классических и новейших политико-философских текстов. «Русский философский язык — отмечает, например, А.Т. Бикбов, автор перевода книги П. Бурдье “Политическая онтология Мартина Хайдеггера”, — с его обширными заимствованиями из европейских языков, и неизбежным калькированием, ужесточает границу между обыденным словом и специальным термином, тем самым разрывая с профанным языком улицы, но именно в этом лишая себя очевидных оснований и ресурсов обновления. И если во французском, которым пользуется Бурдье, слова ‘existence’, ‘intention’, ‘interpretation’ и т.д. с полным правом занимают место в обоих языках, то в русском они решительно расщепляются надвое: соответственно ‘существование’/‘экзистенция’, ‘намерение, замысел’/‘интенция’, ‘толкование’/‘интерпретация’»[3].

Обсуждение всех этих интересных и важных проблем не должно, на наш взгляд, оттеснять на задний план методологические вопросы,

[1] *Skinner Qu.* The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 2. The Age of Reformation. P. 174–175.

[2] См.: *Castiglione D., Hampsher-Monk I.* Introduction // The History The History of Political Thought in National Context / Ed. by D. Castiglione and I. Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 1–9.

[3] *Бикбов А.Т.* От редактора перевода // Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис, 2003. С. 9.

которым в работе Ю.В. Ивановой и П.В. Соколова практически не уделяется внимание. Например, возможно ли с точки зрения современных представлений о статусе и роли научного знания использование самого понятия «политическая наука» не в метафорическом, а в прямом смысле для характеристики естественно-правовых идей Самуэля Пуффендорфа или гоббсовских концепций общественного договора и суверенитета? Не следует ли считать, что и применительно к раннему Новому времени речь может идти только о новой фазе процесса формирования научного знания в рамках различных философских школ, т.е. о *генезисе* политической науки, который обретает первые контуры в древнегреческой мысли и, достигнув высшей точки в политической философии Аристотеля, развивается долгие столетия вплоть до второй половины XIX века? К примеру, если «социоморфные модели космоса» и само возникновение раннегреческой философии было результатом осуществленной досократиками проекции на природу принципов, сформировавшихся в процессе рационального осмысления полисных структур, появление научных представлений о политике в эпоху модерна наоборот, было следствием бурного развития естественнонаучных дисциплин. Эти различия нельзя, впрочем, безмерно преувеличивать, учитывая хорошо известные факты, свидетельствующие о сильном воздействии на аристотелевское учение о государстве достижений греческой медицины, биологии, математики и логики[1].

Однако проблема все же заключается в другом, а именно: если в XVII в. политическая философия стала нуждаться в точных науках для того, чтобы обрести «второе дыхание» (зарождение мифа о «научной философии», из которого выросли марксизм и позитивизм, по-видимому, восходит к этой эпохе), в современную эпоху часто возникает впечатление, что применение научного метода в политике в чем-то себя «исчерпало» и может получить новые импульсы только из сферы философского мышления. Это ощущение еще в 1930-е гг. хорошо выразил Джованни Джентиле: «Такова истина. И кто говорит о тождестве науки и философии, стремится к этой истине, тот имеет сколько угодно доводов. И введение философской критики в каждую систематизацию научной мысли… — занятие не только уместное, но и занятие, к которому, желают того

[1] См. об этом подробнее: *Saxonhouse A.W.* Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992; *Hankinson R.J.* Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Oxford: Oxford University Press, 1998; *Groarke L.* Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990.

или нет, мысль приходит сама с необходимостью (в силу закона, имманентного своей собственной природе)»[1].

Необходимость политической философии определяется не столько возрастанием напряженности между философией и наукой, которое нередко оказывается полезным им обеим при условии, что их адепты намеренно не стремятся к провоцированию неразрешимых конфликтов. Сегодня только на уровне философской интерпретации можно более всесторонне обсуждать новые формы конфликта между наукой и религией, возникающие в XXI веке как на Западе, так и в посткоммунистических странах, прежде всего, в сфере образования. Например, стремление лидеров радикальных протестантских движений в США продвигать на вакантные места в средних школах учителей, симпатизирующих религиозному фундаментализму, по мнению американских интеллектуалов, является «открытым вызовом нормативной модели западной науки, которая основывается на светских принципах свободного исследования и эмпиризма»[2]. Вне философского дискурса трудно объяснить возникновение новых политических религий в эпоху глобализации и их стремительное распространение по всему земному шару[3].

Остается еще один немаловажный вопрос — какое именно направление современной политической философии следует считать наиболее перспективным в плане разработки методологических подходов к решению всех, отмеченных выше, задач, парадоксов и дилемм политического знания? Нельзя не признать, что именно данный вопрос порождает наибольшее количество споров среди российский ученых. «Кажется, — утверждает, например, А.В. Павлов в предисловии к сборнику статей «Политическая теория в XX веке», — что самым плодотворным периодом существования политической теории все-таки были безвозвратно ушедшие 1950–1970-е годы. Представляется, что наиболее верным решением было бы развивать политическую теорию именно этого периода, то есть вновь обратить свой взгляд на политическую мысль Карла Шмитта, Лео Штрауса, Эрика Фёгелина, Ханны Арендт, Исайи Берлина,

[1] *Джентиле Д.* Введение в философию. Спб.: Алетейя, 2000. С. 315–316; См.: *Гильдебранд Д. фон.* Что такое философия? СПб.: Алетейя,1997. С. 85–90.

[2] Secularism and Science in the 21st Century / Ed. by A. Keysar and Barry A. Kosmin. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2008. P. 1; См. также: *Halperin S.A.* Constructing Moral Boundaries: Public Discourse on Human Experimentation in Twentieth Century America // Bioethics in Social Context / Ed. by Barry Hoffmaster. Philadelphia: Temple University Press, 2001. P. 69–89.

[3] См.: *Cooper B.* New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism. Columbia and London: University of Missouri Press, 2004.

Майкла Оукшота, Шелдона Уолина — мыслителей, более всего сделавших для формирования политико-философского климата США и Западной Европы»[1].

Если иметь в виду само название предисловия, придуманное А.В. Павловым для своего обзора статей западных политических философов, представленных в сборнике, речь предположительно может идти о перенесении ситуации «гражданской войны» в российскую политологию с целью привлечь внимание к текстам, которые, в принципе, должны изучаться еще на студенческой скамье. Каковы же цели этой войны на российской территории? Очевидно, речь идет об использовании проверенных дискурсивных практик и методов для создания новых способов философствования, поскольку, по мнению Павлова, пока еще «не существовало никакой “традиции политической теории”»[2]. Даже Джон Ролз смог породить своей либеральной философией «лишь абстракции, не имеющие никакого отношения к политике». И, хотя он и «сыграл свою роль в истории политической философии определенного типа (?), однако к политической теории его рассуждения имеют опосредованное отношение»[3].

Не вдаваясь в споры относительно того, почему, с точки зрения Павлова, такие современники Д. Ролза как М. Оукшотт, Л. Штраусс и Э. Фёгелин имеют отношение к политической теории (и их статьи по праву занимают место в редактируемом им сборнике), а сам Ролз не имеет, и как соотносятся сами понятия «политическая теория» и «политическая философия» применительно к их текстам, следует сформулировать в заключение лишь несколько общих замечаний.

Представляется все же, что отрицание традиции — далеко не лучший предлог для объявления «гражданской войны» классической либеральной теории, символом которой уже многие десятилетия является Джон Ролз. И тексты почтенных классиков консервативной политической философии, которые, по мысли Павлова, должны сыграть роль «детонатора», являются в данном случае весьма скверным подспорьем.

Сам по себе тезис об отсутствии традиции политической теории вообще является довольно странным, поскольку политическая теория в ее современном виде, независимо от того как она воспри-

---

[1] *Павлов А.* Гражданская война в политической теории // Политическая теория в XX веке: Сборник статей / Под ред. А. Павлова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 38.

[2] Там же. С. 35.

[3] Там же.

нимается и оценивается, сама по себе может рассматриваться как выражение *традиции* политической рефлексии и политического мышления, насчитывающей не одно тысячелетие. Философия Ролза лишний раз способствовала столкновению *множества традиций* политического философствования и тем самым выявлению его новых граней. Ведь в самом общем виде оно представляют собой, как уже неоднократно отмечалось выше, «применение философского мышления к идеям об обществе и государстве»[1] и, следовательно, речь может идти о специфической форме *традиции философской рефлексии*, которую столь же трудно поставить под сомнение, как и тот факт, что «политика является постоянным фактором в истории» и «политическое мышление может проявляться на многих уровнях и самыми различными способами»[2]. Д. Покок не случайно называл традицию политической мысли «традицией интеллектуализации» (tradition of intellectualizing)[3]. «Чтобы определить то, что я понимаю под "традицией интеллектуализации", — отмечает он, — я приму беркианско-оукшоттианскую характеристику политического теоретизирования как деятельности абстракции или краткого изложения традиции. В этом плане "традиция" теперь соотносится с "традицией поведения", с значением всего комплекса способов поведения, обсуждения и мышления в области политики, который мы наследуем от социального прошлого»[4].

С точки зрения такого подхода, который, на наш взгляд, следует полностью принять, традиция политической рефлексии рождается вместе с возникновением самого феномена политики: ее исторические корни теряются в глубине тысячелетий, но непременно присутствуют в постоянно обновляющемся виде в любом цивилизованном обществе и неизбежно осмысливаются новыми поколениями интеллектуалов в силу фундаментального единства политического. Обновление способов политического поведения и мысли происходит постоянно, придавая им динамичный и, в известном смысле, «переходный» характер.

---

[1] *Raphael D.D.* Problems of Political Philosophy. Second edition revised and enlarged. London: Macmillan, 1990. P. 7.

[2] *Axford G., Browning G.K., Huggins R., Rosamond B., Turner J., with Grant A.* Politics: An Introduction. London; N. Y.: Routledge, 1997. P. 149.

[3] *Pocock J.G.A.* Political Thought and History. Essays on Theory and Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 5.

[4] Ibid. P. 5.

2. Прогресс и политика: современные философские апории и дилеммы[1]

Прогресс сам по себе не может прервать то,
во имя чего он был запущен.
Или, другими словами, планирование
прогресса никогда не может придерживаться
того направления, на котором
“прогресс сам по себе” осуществляется
через головы тех, кто в него вовлечен.

Райнхарт Козеллек

Как только прогресс вступает в мир политики,
извергаемые им злоключения гражданской
войны определенно
являются большими, чем те виды зла,
которые он надеялся искоренить.

Райнхарт Козеллек

С моей прагматистской точки зрения,
интеллектуальный прогресс — это
подразделение морального прогресса, это
прогресс в нахождении верований,
которые являются все лучшими
и лучшими инструментами
реализации наших общественных проектов.
Один из этих проектов состоит в том,
чтобы заменить злопамятство
— доброй волей, а власть — демократией.

Ричард Рорти

Вторая половина XX века отмечена поразительными перепадами общественного сознания. Победа над фашизмом, вызвавшая всеобщую эйфорию, породила надежду на окончание идеологической и политической конфронтации коммунизма и социализма. Но с началом «холодной войны» эсхатологические ожидания довольно быстро трансформировались в уже давно ставшие традиционными шпенглерианские предчувствия «заката Европы» и всей западной цивилизации. Характер, тональность, векторная направленность и временная последовательность интеллектуальных трансформаций такого рода постоянно варьировались и нередко определялись чисто

[1] *Гуторов В.А.* Прогресс и политика: современные философские апории и дилеммы // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14. № 2. С. 190–225.

индивидуальными изменениями настроений и предпочтений того или иного теоретика. Например, Питирим Сорокин, который в 1941 г. утверждал в работе «Кризис нашей эпохи», что «процветание и благосостояние становятся во многих странах только достоянием памяти, свобода — только мифом; западная культура покрывается мраком» и «гигантский торнадо проносится над всем человечеством», окончательно сметая всякие надежды на «однолинейный прогресс»[1], уже в 1944 г. накануне победы во второй мировой войне выдвинул в книге «Россия и Соединенные Штаты» крайне оптимистичный прогноз, в соответствии с которым «американский капитализм и русский коммунизм в настоящее время являются не более чем призраками своего недавнего прошлого», постепенно превращаясь в «общество интегрального типа»[2]. В 1950-е гг. П. Сорокин с энтузиазмом оценивал прогрессивный характер и перспективы развернувшейся в США «сексуальной революции». «Несмотря на свою необычную характеристику, — отмечал он, — сексуальная революция является столь же важной, как и наиболее драматический политический и экономический переворот. Она изменяет жизни мужчин и женщин более радикально, чем любая другая революция нашего времени»[3]. Развивая эту идею, Сорокин в дальнейшем, вполне в духе Эмпедокла, рисовал утопическую красочную перспективу моральной трансформации человечества, в основе которой лежит «универсальное всемогущество любви»[4].

Подобные экстатические квази-религиозные моменты анализа глобальных тенденций современности в социологической литературе того времени, конечно, не были случайными. Как справедливо отмечал Стив Фуллер, «главное устремление социологии — и социальных наук в целом — состояло в том, чтобы всецело способствовать реализации обещания Просвещения XVIII века “создать рай на земле”». В чисто научном плане это устремление выражалось «в систематической секуляризации и обнаучивании (scientization) монотеизма, способствовавших усилению привилегированного положения человеческих существ, сотворенных по образу и подобию

[1] *Sorokin P.A.* The Crisis of Our Age. Oxford: One World, 1992. P. 14–15.

[2] См.: *Sorokin P.* Russia and the United States. N. Y.: Routledge, 2017.

[3] *Sorokin P.* The American Sex Revolution. Boston, Massachusetts: Porter Sargent Publishers, 1956. P. 3–4.

[4] *Sorokin P.A.* The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation. Philadelphia; London: Templeton Foundation Press, 1982; см. также: *Sorokin P.A.* Social and Cultural Dynamics. Boston: Porter Sargent Publishers, 1970. P. 417–419.

Бога»[1]. Такому пониманию социальными науками на Западе собственной миссии (в предельно идеологизированных общественных науках в советской России, а в послевоенный период и в странах «народной демократии», коммунистическая утопия «земного рая» была исходной точкой практически любого теоретизирования) помогало и то обстоятельство, что после второй мировой войны возникает тенденция к формированию структур «государства всеобщего благоденствия», которая способствовала «установлению равновесия между капиталистическими и социалистическими эксцессами даже среди таких наций как Великобритания и США, отличавшихся сильными либертарианскими традициями»[2]. Как непосредственное следствие этих процессов постепенно возникало убеждение относительно того, что между идеологиями социалистического типа и идеологическими направлениями, ориентированными на поддержку традиционных капиталистических структур, не существует непроходимой пропасти. Именно это убеждение стало одной из основ концепции «деидеологизации».

О том, что в западных обществах со второй половины XX в. сформировался достаточно высокий уровень идейно-политического консенсуса, в равной степени свидетельствовал и западноевропейский, и североамериканский опыт. Ограничиваясь защитой лишь наиболее общих ценностей западной цивилизации и не затрагивая ни глубинных основ мировоззрения, ни даже политических предпочтений, этот консенсус являлся вполне достаточным основанием для формирования многообразных идеологических гибридов. В 1960–1970-е гг. многие, даже консервативно настроенные американские политологи, были склонны с полным вниманием относиться к перспективе слияния преимуществ рыночной экономики с теорией и практикой западноевропейской социал-демократии. Например, С.М. Липсет — один из видных консервативных теоретиков и ученый, пользовавшийся большой популярностью в академических кругах вследствие своих бесспорных заслуг перед политической наукой, анализируя проблему «конца идеологии» и предвещая в 1963 г. в работе «Революция и контрреволюция» наступление нового периода идеологической интеграции, в частности, отмечал: «Классовые конфликты по вопросам, связанным с разделом всего экономического пирога, влиянием на различные институты, символический статус и возможности, не только про-

[1] *Fuller S.* The New Sociological Imagination. London; Thousand Oaks; New Dehli: Sage Publications, 2006. P. 1.

[2] Ibid. P. 3.

должаются и при отсутствии *Weltanschauungen*, но и…упадок таких тотальных идеологий не означает конца идеологии. Точнее, приверженность политике прагматизма, правилам игры, определяющим коллективное соглашение, постепенным изменениям в направлении, поддерживаемом левыми или правыми, оппозиция как всеобъемлющему централизованному государству, так и *laissez-faire*, являются составными частями идеологии. "Примирение фундаментальных принципов", идеологический консенсус западного общества в настоящее время постепенно приводит к взаимопроникновению позиций по вопросам, которые когда-то резко отделяли "левых" от "правых". Это идеологическое соглашение, которое, возможно, лучше всего назвать "консервативным социализмом", стало идеологией ведущих партий в развитых государствах Европы и Америки»[1].

О прочности такого рода взглядов, уходящих корнями в традицию либеральной политической философии Д.С. Милля, свидетельствует и тот факт, что даже после того, как в американской политике с конца 1970- х гг. верх уже взяла неоконсервативная тенденция, один из ее главных выразителей — М. Новак (ставший сотрудником госдепартамента в администрации Р. Рейгана) вполне сочувственно комментировал выводы М. Харрингтона (политического теоретика-социалиста, автора самого термина «неоконсерватизм»), согласно которым «многие из духовных реальностей, претендовавшие на то, чтобы носить имя "социализм", были реализованы под другим именем, именем "Америка"»[2]. В книге «Сумерки капитализма» М. Харрингтон, в частности, очень рельефно выделил одну из наиболее характерных особенностей восприятия самой идеи капитализма теоретиками послевоенного времени: «… Капитализм, — отмечал он, — обладает исключительной приспособляемостью, он совместим с самым широкомасштабным, даже тоталитарным, планированием»[3]. В этом плане, теория «постиндустриального общества» Д. Белла, равно как и концепция «государства всеобщего благоденствия», являются, по мысли Харрингтона, «в сущности, обобщением кейнсианского опыта»[4]. Эту же идею

[1] *Lipset S.M.* Political Man. The Social Bases of Politics. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1981. P. 555.

[2] *Novak M.* The Spirit of Democratic Capitalism. Lanham; N. Y.: Madison Books, 1991. P. 139; ср.: *Harrington M.* Socialism. N. Y.: Saturday Review Press, 1972. P. 118.

[3] *Harrington M.* The Twilight of Capitalism. London; Basing Stoke: The Macmillan Press Ltd., 1977. P. 219.

[4] Ibid.

«кейнсианского следа» в экономиках капиталистического и социалистического типа постоянно развивал в своих работах и Роберт Низбет. «Замечательный комментарий к истории современного социализма, — отмечал он, — состоит в том, что почти все современные технологии, используемые в современном национальном планировании — будь то Англия, США или же Советская Россия — являются в основном продуктами капиталистических наций военного времени… *Мы должны иметь государство, использующее планирование в той или иной степени.* Альтернативой в экономической, военной и политической сферах общества, которые мы сформировали, будет просто хаос»[1].

Наиболее всеобъемлющую характеристику исходных предпосылок, определяющих прогрессивный характер такого рода эволюции, неизбежно выдвигавшей на передний план тенденцию к усилению планирования и государственного регулирования в экономической и социальной сферах, давал в своих работах 1960-х гг. французский социолог Жак Эллюль, так же, как и С.М. Липсет, Р. Низбет и М. Харрингтон, разделявший многие аспекты консервативной традиции. «Я готов признать, — утверждал он в книге «Технологическое общество», — что в идеальном обществе связь между планом и государством не является необходимой, равно как и то, что необходимость в наказаниях исчезает в том случае, когда индивид существует сам по себе. Но это не заставляет меня верить в такой идеал и принимать его в качестве реальности. Фактически, я только отмечаю, что техника знания порождает и делает необходимой технику действия, а техника действия предполагает определенные условия и направления развития в соответствии с истинным законом, который может быть назван законом расширения планирования. Такое расширение планирования не обязательно приводит к социалистическому обществу. Частная собственность на средства производства не нуждается в изменении, чтобы иметь плановую экономику. Равным образом, планирование не порождает с необходимостью диктаторское государство. Использование санкций и пропаганда могут быть приспособлены к иным формам, чем диктатуры. Но когда техника вторгается в определенную область в связи с планированием, то она полностью воздействует на все структуру ее управления. Бесполезно устанавливать для нее пределы или искать какие-либо другие процедурные формы… Представляется,

[1] *Nisbet R.A.* Tradition and Revolt. Historical and Sociological Essays. N. Y.: Vintage Books, 1970. P. 68–69.

что сегодня мы не можем избегать фактов. И факты направляют нас в сторону плановой экономики, независимо от наших теоретических суждений по данной проблеме. Часто также ставится вопрос — возможно ли, после долгих периодов плановой экономики, повернуть эту тенденцию в противоположном направлении. Но это уже другая проблема»[1].

Концепции «технологического» и «постиндустриального общества» неизбежно создавали в перспективе весьма своеобразную идеологическую и философскую основу для реабилитации марксизма и его основоположника. М. Харрингтон далеко не случайно дал одной из глав своей книги «Сумерки капитализма» следующее, весьма афористичное название — «Марксизм недопонимает самого себя»[2].Сформулированный Харрингтоном афоризм на все последующие десятилетия стал постоянной основой для бесчисленных комментариев, авторы которых так или иначе пытались разъяснять смысл этого «недопонимания». Так, например, американский философ и социолог Грегори Эллиотт, автор многочисленных работ, посвященных неомарксистской традиции в современной общественном мысли, следующим образом комментировал очередное возрождение интереса к теории социального прогресса К. Маркса в связи с широкомасштабным празднованием 150-летия «Коммунистического Манифеста»: «Согласно Эрику Хобсбауму, автору введения к переизданию текста [«Манифеста»] в 1998 г., в нем представлена “выразительная характеристика капитализма конца двадцатого века”. Это суждение разделял и Гарет Стедман Джонс, полагающий, что в *Манифесте* содержится “краткое, но до сих пор непревзойденное описание современного капитализма”. Но, наделенный уникальным даром предвидения в отношении капитализма, Маркс, и это мнение в некотором плане разделяют все без исключения, весьма странно ошибался относительно коммунизма. Если первый — это реальность, то когда же наступает последний? Одно единственное послание, которое безошибочно проступает в тексте, заключается в следующем: коммунизм является неотъемлемым свойством капитализма. Далее, отстаивать современность *Коммунистического Манифеста* путем его переформулирования как не-манифеста без коммунизма может рассматриваться как первый пример, содержащий слабое или, если угодно, неискрен-

[1] *Ellul J.* The Technological Society. N. Y.: Vintage Book, 1964. P. 183–184.

[2] *Harrington M.* The Twilight of Capitalism. London; Basing Stoke: The Macmillan Press Ltd., 1977. P. 35 sq.

нее порицание»[1]. На наш взгляд, данная формула Эллиотта представляется одним из лучших методологических и историософских оснований теории «деидеологизации» и, в определенном плане, проливает свет на то важное обстоятельство, что большинство новейших попыток полемики с наследием Маркса основаны на «органическом соединении» идеологических конструктов с критикой различных версий прогресса.

Типичным примером данной тенденции является насквозь политизированная версия «академической эсхатологии», представленная в книге Ф. Фукуямы «Конец истории» (1992). Свою известную формулу — либеральная демократия может составлять «конечный пункт идеологической эволюции» и «финальную форму человеческого правления», тем самым обозначая «конец истории»[2] — он противопоставлял фундаментальному «историческому пессимизму» XX века, одной из главных причин которого стал трагический опыт практической реализации марксистской теории. «Использовать идею “Истории” Маркса для того, чтобы оправдать террор в Советском Союзе, Китае и других коммунистических странах, — отмечает Фукуяма, — означает придавать этому слову особенно мрачное сопутствующее значение. Представление о том, что история является однонаправленной, имеющей значение, прогрессивной или даже поддающейся пониманию, оказалось чуждым для многих направлений мысли нашего времени»[3]. Однако, по мнению многих современных философов и политических теоретиков, подобная аргументация, конечно, никак не могла выглядеть в качестве решающего довода в пользу идеи «конца истории», как полагал сам Фукуяма. Так, комментируя эссе «Конец истории?», опубликованное Фукуямойв журнале «The National Interest» за три года до выхода в свет его одноименной книги, Аллан Блум, на наш взгляд, вполне резонно выразил сомнение по поводу излишнего оптимизма относительно перспектив торжества либеральной демократии в мировом масштабе: «… Либерализм победил, но он может оказаться совершенно неудовлетворительным. Коммунизм был безумным продолжением либерального рационализма и каждый мог видеть, что он в равной степени неработоспособен и нежелателен. И хотя фашизм был разбит на поле сражения, его мрачные воз-

[1] *Elliott G.* Ends in Sight. Marx/Fykuyama/Hobsbawm/Anderson. London; Ann Arbor; Toronto: Pluto Press, 2008. P. 1–2.

[2] *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. N. Y.; Toronto: The Free Press, 1992. P. XI.

[3] Ibid. P. 69.

можности не просматривались до конца. Если начать изыскивать альтернативу, то нет смысла искать ее в каком-либо другом месте. Я бы предположил, что фашизм имеет будущее, если он *уже* не является будущим. Многое, о чем говорит Фукуяма, указывает на это направление. Факты также об этом свидетельствуют. Африканские и ближневосточные народы, которым по некоторым причинам не дается модернизация, охвачены искушением обрести значимость и самоутвердиться в различных версиях обскурантизма. Европейские народы, которые не способны найти рационального основания для того, чтобы не допустить наплыва бесчисленных потенциальных иммигрантов в собственные дома, вновь обращаются к своим прошлым национальным мифам. И американские левые с энтузиазмом воспринимают фашистские аргументы против современности и евроцентризма, считая их проявлением рационализма. Тем не менее вполне возможно, что Фукуяма приобщил практичных людей к необходимости философии именно теперь, когда идеология мертва или умирает, предоставив возможность тем, кто желает интерпретировать нашу наисовременнейшую ситуацию»[1].

Следует также отметить, что основные философские аргументы, опровергающие идею «конца истории» (которые Фукуяма тщательно обходил!), были представлены в давно ставшей классической работе Реймона Арона «Разочарования в прогрессе». «Развитие глобальных обществ, — отмечал французский социолог, — не может приравниваться к прогрессу науки и технологии; хотя сам прогресс может ретроспективно казаться кумулятивным, фактически *он всегда оставался историей* (курсив мой. — *В.Г.*) в буквальном смысле этого слова… Научный и технический прогресс продолжает быть историческим во всех значениях этого термина… Он формирует ту комбинацию необходимости и случайности, которая, как представляется, характеризует все человеческие предприятия»[2]. Это означает, что сама идея прогресса, изначально являясь «краеугольным камнем интеллектуального модернизма»[3] со свойственной ему тенденцией к саморефлексии, никак не может рассматриваться изолированно от тех ее исторических свойств, которые Р. Низбет

[1] *Bloom A.* Responses to Fukuyama // The National Interest. Summer, 1989. P. 21.

[2] *Aron R.* Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society. Hammondsworth: Penguin Books Ltd., 1972. P. 299–300, 302; ср.: *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. P. 95.

[3] *Nisbet R.A.* Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development. N. Y.: Oxford University Press, 1969. P. 104; ср.: *Fuller S.* The Intellectual. Cambridge: Icon Books Ltd., 2005; *Fuller S.* Knowledge. The Philosophical Quest in History. London; N. Y.: Routledge, 2015.

именовал «ржавчиной прогресса». Этим термином он характеризует те «немощи человеческого состояния, причиной которых непосредственно является “прогресс”»[1].

Прогностическая аналитика Ф. Фукуямы и разгоревшаяся вокруг нее глобальная дискуссия стали лишним доказательством старого латинского афоризма — *nil novi subluna* («ничего нового не рождается под луной»), поскольку в наиболее существенных чертах они лишь воспроизводили в обновленном виде обозначенные выше старые споры, связанные с теориями «деидеологизации» и «нового индустриального общества». Новизна модификаций определялась, прежде всего, тем, что, как отмечал С. Фуллер, «третья четверть XX века запомнится двумя тенденциями, которые оттеняли глубину выражения Элвина Гоулднера — “военизированное государство благоденствия”» (*welfare-warfarestate*): беспрецедентная экспансия возможностей для всеобщего разрушения в различных регионах мира, соответствующая беспрецедентному перераспределению политических и экономических ресурсов как внутри отдельных государств, так и в международном масштабе. В терминах *Realpolitik*это две тенденции представляли собой альтернативные стратегии устрашения — угрозы и различные виды подкупа — в мире, в котором большие группы людей фундаментально не доверяли друг другу»[2]. Но и в таких, достаточно узких рамках, определявших характер философских дискуссий, проблематика и само содержание понятия «прогресс» играли в них ключевую роль. В конечном итоге, как и в 1960-е гг., теоретические споры фактически ни к чему не привели и одной из причин возникшей очередной «тупиковой ситуации» была, на наш взгляд, принципиальная неразрешимость ряда философских и методологических вопросов современной концепции прогресса. «Вера в идею прогресса, — отмечали в начале 1980-х гг. редакторы сборника статей «Прогресс и его противники» — одной из наиболее интеллектуально значимых работ этого периода, — рухнула со своих высот. Будущие историки, возможно, будут писать, что, начиная с середины XX века любому индивиду стало трудно сохранять веру в идею неизбежного и продолжающегося прогресса. В настоящее время люди по большей части используют это слово либо как цитатный штамп, либо с насмешливым сарказмом. Или же просто говорят не о прогрессе ци-

[1] *Nisbet R.A.* Sociology as an Art Form. London; Oxford: Oxford University Press, 1977. P. 115–116.

[2] *Fuller S.* The New Sociological Imagination. London; Thousand Oaks; New Dehli: Sage Publications, 2006. P. 3.

вилизации, но о прогрессирующем варварстве. По мере того, как господство Запада и его уверенность в себе идут на убыль, идея прогресса также подходит к своему концу. Будет ли идея прогресса отброшена полностью в том виде, в котором мы ее знали?»[1].

В наши дни все обозначенные выше размышления американских ученых воспроизводятся вновь и вновь и вряд ли возможно ожидать, что отношение к идее прогресса изменится в ближайшем будущем. Тем более важной представляется задача осмысления в философском и методологическом плане причин столь глубокого и долговременного пессимизма.

* * *

В современном научном и философском дискурсах теоретическая концепция и само понятие «прогресс» принадлежат к числу наиболее сложных и дискуссионных. Даже в чисто методологическом плане к характеристикам споров, разворачивающихся вокруг данной категории, вполне применимы те суждения, которые были высказаны более десятилетия назад Р. Беллами и А. Мейсоном по поводу трудностей, связанных с формулированием и оценкой политических понятий: «Более старые тексты, посвященные политическим понятиям, стремились предлагать нейтральные определения, которые должны приниматься каждым, независимо от политических предпочтений и ценностей. К сожалению, эта задача оказалась гораздо более трудной, чем полагали ранее»[2].

Термин «прогресс» является латинским эквивалентом греческого существительного *procope* (букв. прорезание, прорыв вперед), которое у основателя стоической философии Зенона из Кития (III в. до н.э.) обозначает бесконечную борьбу за самоусовершенствование (I, Fr. 234 [Arnim]). Хотя само существительное возникло в эллинистическую эпоху, глагол *procoptein* использовался еще в исторической литературе V в., например, у Фукидида[3]. Цицерон

---

[1] Progress and Its Discontents / Ed. by Gabriel Almond, Marvin Chodorov & Roy Harvey Pearce. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982. P. XI.

[2] Political Concepts / Ed. by Richard Bellamy and Andrew Mason. Manchester and N. Y.: Manchester University Press, 2003. P. 1.

[3] *Thucydides.* History of the Peloponnesian War. In Four Volumes. With an English Translation by Charles Forster Smith.Vol. IV. Books VII and VIII. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1958. P. 50; *Thucydides.* History of the Peloponnesian War. In Four Volumes. With an English Translation by Charles Forster Smith. Vol. II Books III and IV. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1958. P. 60; см. подробнее: Thucydides and

переводит *procoptein* как *procedere* (Definibus III, 14, 18) или *processumhabere* (Cic. Brutus 272)[1], но использует также инфинитив *progredi* и существительное *progressus*. В отличии от всех прежних античных метафор, подчеркивавших прибавление в знаниях, увеличение их размера в результате усилий, сделанных в прошлом, настоящем и будущем, новая метафора ориентировалась не только на преумножение того, что уже было достигнуто, но на то, что находится впереди[2].

Античные теории, ассоциирующиеся с современной концепцией прогресса, во всяком случае, решительно опровергают довольно распространенное среди ученых и философов представление, согласно которому «… прогресс первоначально был религиозной

Political Order. Lessons of Governance and the History of the Peloponnesian War / Ed. by Christian R. Thauer and Christian Wendt. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2016.

[1] *Cicero.* On Moral Ends / Ed. by Julia Annas, trans. by Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Cicero.* De finibus bonorum et malorum. Libri quinque. Part 2. Johan Nikolai Madvig. Cambridge: Cambridge University Press, 2010; см. подробнее: Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric / Ed. by James M. May. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002; *Tempest K.* Cicero. Politics and Persuasion in Ancient Rome. London; N. Y.: Continuum, 2011; *Steel K. E. W.* Cicero, Rhetoric, and Empire. Oxford: Oxford University Press, 2001; *Wood N.* Cicero's Social and Political Thought. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991; *Atkins J.W.* Cicero on Politics and the Limits of Reason. The *Republic* and *Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; *Fantham E.* The Roman World of Cicero's De Oratore. Oxford: Oxford University Press, 2004; *Remer G.A.* Ethics and the Orator. The Ciceronian Tradition of Political Morality. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2017.

[2] См. подробнее: *Meier Chr.* Fortschritt in der Antike // Geschichtliche Grundbegriffe. Hrsg. Von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck. Bd. 2. Stuttgart, 1975. S. 353–363; *Benois A. de*. A Brief History of the idea of Progress // The Occidental Quarterly. Spring 2008. Vol. 8. No. 1. P. 7–16; *Dodds E.R.* The Greeksand the Irrational. Boston: Beacon Press, 1957; *Dodds E.R.* The Ancient Concepts of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford: Clarendon Press, 1973; *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967; *Koselleck R.* Fortschritt // Geschichtliche Grundbegriffe. Hrsg. Von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 2. Stuttgart, 1975. S. 351–423; *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, California: Stanford University Press, 2002. P. 220 sq.; *Koselleck R.* Future Past. On the Semantics of Historical Time. N. Y.: Columbia University Press, 2004. P. 223; *Koselleck R.* Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten. 3 Aufl. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995; *Koselleck R.* Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2000; *Koselleck R.* Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2006; *Nisbet R.A.* History of the Idea of the Progress. N. Y.: Basic Books, 1980; *Гуторов В.А.* Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, Факультет политологии, 2011. С. 189–206.

идеей»[1]. Ведь уже в афоризме Ксенофана — одного из основателей Элейской школы, считающемся самым первым свидетельством прогрессистского направления мысли в классический период — «Не сразу боги открыли все вещи людям с самого начала, но сами люди посредством собственного поиска обнаруживают с течением времени то, что является лучшим» (Fr. 18, Diels-Kranz) — светское начало выступает вполне рельефно. Ничего собственно религиозного не содержит в себе ни предложенный софистом Гипподамом из Милета закон, в соответствии с которым почести устанавливались каждому, придумавшему что-либо полезное для государства (Aristot. Pol., II, 1268a 6–8)[2], ни утопическая версия идеи «жреческой технократии» Эвгемера, именем которого названа пронизанная рационалистическим началом знаменитая теория происхождения религии[3], ни «работа прогресса» (К. Михельштедтер), проявляющаяся в латинских афоризмах типа *cresciteundo* (Lucr. 6, 340)[4].

Собственно религиозная версия прогресса, оказавшая огромное влияние на европейскую культуру и социальную философию, впервые представлена в трудах Августина Блаженного, разработавшего своеобразную эсхатологическую версию «линейного прогресса», связь которой с прогрессистскими идеями нового времени была осознана и признана уже О. Контом[5]. В раннем христианстве, от-

---

[1] Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 1; ср.: *Bury J.B.* The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin. London: Macmillan & Co, Ltd, 1920. P. 7, 64; см. также: *Эрн В.Ф.* Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 197.

[2] The Politics of Aristotle. Vol. II. Preparatory Essays, Books I and II– Text and Notes / Ed. by W.L. Newman. Oxford: At the Clarendon Press, 1887.

[3] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 126–139, 220–240; *Winarczyk M.* The *Sacred History* of Euhemerus of Messene. Trans. From Polish by Witold Zbirohowski-Koscia. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 27–86, 103–105.

[4] *Lucretius.* On the Nature of Things. Loeb Classical Library. Trans. by W.H.D. Rouse. Revised by Martin E. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. (Revised Edition, January 1, 1924); см. также: *Tosi* R. Dictionnaire de sentences latines et grecques. 2286 sentences avec commentaires historiques, litteraires et philologiques. Traduit de l'italien par Rebecca Lenoir. Grenoble: Edition Jerome Millon, 2010. P. 47; *Montarese F.* Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius'*De rerum natura*. I. 635–920. De Berlin; Boston: De Gruyter, 2012; *Sedley D.* Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

[5] О значении философии Августина для западной мысли см.: *Nisbet R.A.* Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development. N. Y.: Oxford University Press, 1969. P. 105; *Jaspers K.* Plato and Augustine / Ed. by Hannah Arendt. Transl. by Ralph Manheim. N. Y.: A Harvest Book, 1962; *Jaspers K.* Augustin.

мечал он, можно найти «первый общий набросок концепции или, скорее, ощущение прогресса человечества», что стало свидетельством фундаментального превосходства «закона Христа над законом Моисея» и привело к формулированию «неизвестной дотоле идеи»[1]. Контовское толкование, явно недооценивающее влияние на ранних христианских апологетов мессианских идей древнееврейских пророков, тем не менее, фиксировало внимание на принципиально новом по сравнению с античным пониманием истории моменте, выраженном, в частности, в убежденности Августина в том, что «Христос однажды умер за наши грехи… Он больше не умрет... и мы сами после воскресения будем навеки с Господом» (Deciv. Dei XII, 13).

Характерно, что уже сам Августин противопоставлял новое ощущение исторического времени циклическому восприятию времени языческой философией, когда утверждал, что с помощью нового учения «мы можем избежать я не знаю скольких ложных кругов, открытых фальшивыми и лживыми мудрецами» (Ibid.). Тем самым было положено начало бесконечной, продолжающейся до наших дней философской и научной дискуссии о правомерности противопоставления античного циклизма линейному историческому времени, открытому ранним христианством, которое и заложило основу современной концепции прогресса[2].

---

2. Auflage. München; Zürich: Piper, 1985; *Rist J.M.* Augustine Deformed. Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 420. P. 1–16.

[1] *Comte A.* Cours de philosophie positive. 3 ed. Paris: J.B Ballière et Fils, 1869. T. IV. P. 231 sq.

[2] Т.Е. Моммзен в статье «Св. Августин и христианская идея прогресса» отмечал, что ряд христианских мыслителей, например, Ориген сохраняли веру в цикличность истории и полемика Августина направлена и против Оригена, и против языческих философов (*Mommsen Th.E.* St. Augustine and the Christian Idea of Progress // Journal of the History of Ideas. XII, № 3 (June 1951). P. 354–355; ср.: *Teske R.J.* Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee: Marquette University Press, 1996. P. 18–20, 38 sq.). Х. Арендт заподозрила в циклизме и самого Августина (*Arendt H.* Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought. N. Y.: The Viking Press, 1961. P. 65–66; ср. однако: *Heidl G.* The Influence of Origen on the Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism. N. Y.: Gorgias Press, 2009. P. 167–169, 191–192; *Vessey M.* The History of the Book: Augustine's *City of God* and Post-Roman Cultural Memory // Augustine's *City of God.* A Critical Guide / Ed. by James Wetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 16–18; см. также: *Bonner G.* Freedom and Necessity. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007. P. 38–39; *O'Donnell J.J.* Augustine. A New Biography. Toronto: HarperCollins Publishers Ltd., 2005. P. 134, 285–286).

К Августину восходит и представление о том, что задачей «земного града» (в данном случае Римской империи) является поддержание законного порядка для создания наилучших условий индивидуального и коллективного спасения. С этой целью государство должно признать верховенство церкви, а его представителям с необходимостью следует осознать подчиненную роль законодательства и политики. В таком подходе Р. Козеллек справедливо усматривал вполне определенную прагматическую позицию идеологов ранней церкви. «Для набожных христиан, — отмечает он, — новый горизонт будущего открывался именно в ожидании божественного Иерусалима; при этом, однако, подразумевалось царство, которое может быть реализовано только после конца истории. В этом же мире они могли цепляться за прочность Рима или, скорее, Римской империи, особенно с того времени как христианство стало имперской религией и в этом христиане могли усматривать определенный прогресс по сравнению со временем их преследования»[1]. Разделяя данную позицию Г.А. Дин довольно категорично утверждает: «Если мы ограничим наше внимание только историей этого мира…, мы не можем называть Августина убежденным сторонником (abeliever) исторического прогресса. Фактически, он разделяет представление ранней церкви о том, что грех, заблуждение и зло будут возрастать по мере того, как мир будет приближаться к своему концу»[2]. Так или иначе, концепция исторического прогресса Августина располагается где-то между идеями таких христианских мыслителей-оптимистов как Евсебий и Амвросий, веривших в наступление эры неуклонного прогрессивного развития (особенно после превращения христианства в официальную государственную религию) и традиционной античной концепцией исторических циклов, разработанной Платоном и Аристотелем[3].Такой взгляд на

[1] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, California: Stanford University Press, 2002. P. 223; см. подробнее: *Markus R.A.* Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 81–104.

[2] *Dean H.A.* The Political and Social Ideas of St. Augustine. N. Y.; London: Columbia University Press, 1963. P. 71; ср.: *Markus R.A.* Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. P. 10–11, 17–18; *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 223.

[3] См. подробнее: *O'Donnell J.J.* Augustine. A New Biography. Toronto: HarperCollins Publishers Ltd., 2005. P. 304–306; *Markus R.A.* Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. P. 7–8; о специфике и противоречиях восприятия исторического времени Августином см.: *Markus R.A.* 'Tempora christiana' Revisited // Augustine and His Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner / Ed. by Robert Dodaro and George Lawless. London; N. Y.: Routledge, 2000. P. 199–212; *Dodaro R.*

историю и время, разумеется, весьма далек от современного понимания понятия «прогресс», которое, по выражению Р. Козеллека, было «специально откалибровано» для того, чтобы справляться с новыми видами опыта, и включало в себя «временной концепт перспективы» с акцентировкой на «трансперсональный субъект действия», обнаруживая себя «снова и снова на уровне языка общения и равным образом на уровне политического и научного языка»[1].

Сформировавшаяся в новое время концепция прогресса представляет собой «оценку как исторического процесса в целом, так и проявляющейся в нем доминирующей тенденции»; эта тенденция, «свойственная природе или человеку, проходит через ряд последовательных стадий развития в прошлом, настоящем и будущем, причем последующие стадии являют–я — возможно, со случайными задержками и небольшими попятными отступления–и — высшими по отношению к более ранним»[2]. Предполагая цель или, по крайней мере, общее направление развития, прогресс напрямую связан с ценностными суждениями, которые, в свою очередь, должны иметь вполне определенные критерии[3].

Во всех теориях прогресса извечно присутствовал полемический момент. Так, для Ж.А. Кондорсе и О. Конта прогресс означал, прежде всего, поступательное развитие освобожденного от пут религии и старых феодальных традиций человечества. Именно на этом основании Конт отрицал саму возможность возникновения идеи прогресса в древности. Для него «истинная» или «научная» идея прогресса является производной от «позитивной философии», которая «одна может указать тот конечный предел, к которому человеческая природа будет вечно стремиться, никогда его не достигая». По мысли Конта, такая философия была невозможна до Фран-

Christ and the Just Society in the Thought of Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 94–113; см. также: *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 71–72; *Dean H.A.* The Political and Social Ideas of St. Augustine. N. Y.; London: Columbia University Press, 1963. P. 275.

[1] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 219; см. также: *Andersen N.A.* Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhman. Bristol: The Policy Press, 2003. P. 35 sq.

[2] *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore: John Hopkins Press, 1935. P. I, 6.

[3] *Гуторов В.А.* О некоторых тенденциях интерпретации концепции прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 32–33.

цузской революции, предопределившей «направление социального движения». До нее существовали «только рациональные идеи постоянного продвижения вперед» в связи с развитием «позитивных наук» в XVII в.[1] Поворотным пунктом в развитии прогрессистских идей Конт считал знаменитый «спор Древних и Новых» (Querelledes Anciensetdes Modernes), почти одновременно возникший в конце XVII В. в Италии, Франции и Англии, поскольку осознание то–о — что является древним и что современн–м — составляет предварительное условие веры в прогресс, а именно такое осознание и было достигнуто в результате этого спора. Вот почему он «составляет зрелое событие в истории человеческого духа, который таким образом впервые заявил о необратимом продвижении вперед»[2].

Напротив, Д. Бьюри в своей ставшей чрезвычайно популярной книге «Идея прогресса» (1920), опровергая мысль Конта о том, что прогресс является «научной идеей», и обосновывая принцип, согласно которому уверенность в прогрессе является «актом веры» и поэтому не может быть истинной или ложной, все же полагал, что сам принцип прогресса выводится из системы научных фактов, накопление которых стало возможным только в эпоху Ренессанса, когда и возникает современная наука[3].

В конце XX В. диверсификация в оценках содержания понятия «прогресс» достигает апогея в связи с возрастающим ощущением противоположности содержащихся в нем альтернатив. Так, например, С. Новак, опираясь на работу Е. Едлицкого «Идея прогресса с точки зрения нашего времени», выделяет следующие альтернативы: 1. Прогресс — это великий миф, если мы трактуем его как исторический закон, как историческую необходимость во все времена и во всех культурах; 2. Прогресс — это утопия, если его рассматривать как «непогрешимый путь к тысячелетнему царству и некоему конечному состоянию объединенного человечества, свободного от бедности, страха, угнетения, борьбы и всех других драм человеческой судьбы»; 3. Прогресс — не миф и не утопия, если мы рассматриваем его как выбор между двумя целями и как задачу для творческого ума и человеческой деятельности, «осуществляющейся в той сфере человеческих возможностей, которые простираются между иллюзорными демиургическими чувствами всемогущества

[1] *Comte A.* Cours de philosophie positive. T. IV. P. 229 sq., 233 sq.; ср.: *Scharf R.C.* Comte after Positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 98 sq.

[2] *Comte A.* Cours de philosophie positive. T. IV. P. 234 sq.

[3] *Bury J.B.* The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin. London: Macmillan & Co, Ltd, 1920. P. 7, 64.

и отчаянием, причиняемым чувством бессилия перед лицом слепых сил истории»[1].

В целом можно отметить, что на протяжении последних двух столетий концепция прогресса постоянно колебалась между универсалистскими светскими импульсами, полученными от философов-энциклопедистов эпохи Просвещения и Французской революции и квазирелигиозными тенденциями, характерными для прогрессистской идеологии в либеральной и социалистической традициях[2]. В либеральной культуре «религия прогресса» достигла своего пика в Англии в середине XIXв. (всемирная выставка в Лондоне 1851 г.)[3] и период ее неуклонной деградации с временными перерывами продолжался вплоть до экономического кризиса 1974 г. В социалистической традиции массовая вера в прогресс длилась несколько дольше (по крайней мере, на уровне идеологической индоктринации) — от повального увлечения сен-симонизмом и другими направлениями утопического социализма в первой половине XIXв. до краха Советского Союза в 1991 г. «Точно так же, как девятнадцатый век закончился периодом fin de siècle с его мрачной задумчивой интроспекцией относительно возможностей прогресса, — отмечали в конце XX В. редакторы международного сборника, посвященного проблеме «переосмысления прогресса», — так случилось и с нашим собственным веком. Это определенно ни означает, что между этими двумя периодами “конца века” не было никакого прогресса, ни предполагает, что взгляды на мир и социальную теорию этих двух эпох были одинаковы»[4]. Тем не менее общей для обоих веков и обеих, обозначенных выше, традиций социальной мысли и практики была вера во всесокрушающую мощь науки.

Поскольку, начиная с эпохи Модерна, развитие науки действительно начинает рассматриваться в качестве важнейшего критерия общественных трансформаций, анализ теорий научного прогресса позволяет в чисто методологическом плане более наглядно представить концептуальное единство, заложенное в самой идее прогрессивных изменений как в рамках всемирной истории человечества

[1] *Nowak S.* Models of Directional Change and Human Values: The Theory of Progress as an Applied Social Science // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 230.

[2] См. подробнее: *Toffler A.* The Third Wave. N. Y.: Morrow, 1980.

[3] См. подробнее: *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde. Amsterdam: AmsterdamUniversity Press, 2003. P. 15–16.

[4] Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 1.

в целом, так и в любой из сфер человеческой жизнедеятельности. Политика в этом плане, разумеется, не является исключением.

Универсальность понятия «прогресс», отражающего все многообразие происходящих в мире трансформаций, играющих позитивную роль в развитии цивилизации, нередко ставится учеными под сомнение. Например, экономист М. Блауг категорически утверждает, что сам вопрос — «что есть прогресс или рост знания?», будучи органически «присущим» не только естественным, но и экономическим и социальным наукам, совершенно неприменим к сфере искусства. «Концепция прогресса, — утверждает он, — неприменима к литературе, музыке или изобразительным искусствам. Нет смысла в том, был ли Джеймс Джойс лучше Джеффри Чосера или является ли Барток улучшением Бетховена; они могут быть более изощрены в техническом отношении, но с эстетической точки зрения они не лучше и не хуже — они просто разные»[1]. Такой подход, однако, категорически опровергается специалистами в области искусства[2]. Более того, в опубликованной в 1985 г. работе «Структура артистических революций» Р. Клинье стремился не только парафразировать, но полностью применить именно в сфере искусства знаменитую концепцию научных революций, разработанную Т. Куном[3].

Определенная степень единства, достигнутого естественными и гуманитарными науками в подходе и понимании роли прогресса в различных сферах общественной жизни и практики, проявляется, в частности, и в том, что, наряду с такими общепринятыми категориями как «духовный», «моральный» «интеллектуальный», «исторический», «социальный», «научный», «технологический» виды прогресса, повсеместно используются и более специфические его атрибуты, такие как «концептуальный», «теоретический», «дискурсивный» и др.[4]

Таким образом, речь может идти не о том — уместно ли понятие «прогресс» в той или иной научной сфере, но, скорее, о том в каких научных теориях оно выступает в более концептуальной роли и не-

---

[1] *Blaug M.* Is There Really Progress in Economics // Is There Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought / Ed. by StephanBoehm, Christian Gehrke, Heinz D. Kurz, Richard Sturn. Cheltenham; Northampton MA: Edward Elgar, 2002. P. 21.

[2] См., например: *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde.

[3] См.: *Clignet R.* The Structure of Artistic Revolutions. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985; *Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.

[4] См. подробнее: Rorty and His Critics / Ed. by Robert B. Brandom. Malden, Mass.; Oxford: Blackwell Publishers, 2000. P. 171, 233, 248, 376.

сет более основательную теоретическую «нагрузку». Разумеется, невозможно оспорить тезис, согласно которому концепция научного прогресса в наиболее концентрированном виде представлена в естественных и тех прикладных науках, которые определяют главные направления современного научно-технического прогресса. Тем не менее нельзя забывать и о том, что в обсуждении проблемы цивилизационной роли технического прогресса и современных технологий общественные науки, конечно, играют не последнюю роль, не говоря уже о том, что гуманитарная и философская составляющие современных дискуссий о прогрессе вполне органически представлены в таких фундаментальных естественнонаучных дисциплинах, как физика, математика, биология и др. Например, в эволюционной биологии понятие «эволюционный прогресс», характеризующее природные механизмы трансформации видов, выглядит настолько укорененным, что нелегко обнаружить в его структуре оценочные моменты[1]. В современной географии тема прогресса уже давно является одной из наиболее приоритетных, способствующих постановке многих важных теоретических вопросов. «Связь между географией и прогрессом, — отмечает Р.Д. Сак, — является фундаментальной. Это становится ясным из старого определения географии как понимания — каким образом человеческие существа преобразуют мир и делают его обитаемым. Трансформация порождает изменение и это немедленно поднимает вопросы о прогрессе»[2].

Наиболее характерным свойством понятия «прогресс», благодаря которому он может играть роль «объединительного» фактора в различных сферах социальной деятельности, включая современную науку, является его ценностно-нормативный характер. «Прогресс является нормативным, скорее, целеполагающим, чем чисто дескриптивным термином: сказать, что шаг от одной теории А к другой теории Б составляет прогресс, означает, что Б в определенном отношении является улучшением А. В этом смысле “прогресс” может составлять контраст таким нейтральным терминам как

[1] См.: *Nowak S.* Models of Directional Change and Human Values: The Theory of Progress as an Applied Social Science // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 231.

[2] Progress. Geographical Essays / Ed. by Robert David Sack. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 2002. P. VII; ср.: *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford, California: Stanford University Press, 2002. P. 234; *Aitchison J.* Language Change: Progress or Decay? Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

“развитие”»[1]. Существенным элементом этой концепции было обоснованное еще Ф. Бэконом и Р. Декартом представление, согласно которому научное знание возрастает кумулятивным способом, т.е. путем прибавления новых истин к общепринятым, имеющим определенную структуру результатам исследования. «Такой взгляд на прогресс как *аккумуляцию истин* подвергался эффективной критике многими философами и учеными с 18 В. до наших дней и теперь считается общепринятым, что он рисовал наивную и сверхпростую картину развития науки»[2].

В XVIII в. Д. Хартли, Д. Пристли и Ж. Лесаж настоятельно подчеркивали, что научный метод, в сущности, является *самокорректирующимся*: он спонтанно и постепенно подводит научные теории все ближе к истине. Такой подход опирался на старую философскую традицию. Например, уже в XV в. Николай Кузанский, развивая свою теорию об «ученом невежестве», доказывал, что абсолютная истина о бесконечном мире (или Боге) находится вне пределов конечного интеллекта — понимание осуществляется в процессе элиминации и исправления негативных предположений, постепенно приближаясь к истине, определяемой впоследствии Ч. Пирсом как *предел исследования* (*limitofinquiry*). Сторонники такого подхода крайне скептически относились к самому предположению о том, «что наука является истинной или возможной и что она постоянно приближается к истине. Такие цели являются *утопическими* в том буквальном смысле, что мы никогда не можем знать, являются ли они достижимыми»[3].

Своеобразный итог данному направлению аргументации был подведен Л. Лауданом в работе «Прогресс и его проблемы»: отмечая, что «наука является, скорее, прогрессом в решении проблем, чем прогрессом в поиске истины» и, следовательно, научный прогресс может анализироваться без таких категорий как «истина» и «подтверждение», он формулирует следующее определение прогресса: «… Прогресс может возникнуть тогда и только тогда, когда последовательность научных теорий в какой-либо области свидетельствует об увеличении уровня эффективности в решении

[1] *Niiniluoto I.* Is Science Progressive? P. 75–76; ср.: *Losee J.* Theories of Scientific Progress. An Introduction. N. Y.; London: Routledge, 2004. P. 1; *Backhouse R.E.* On Progress and the History of Economic Thought // Is There Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought / Ed. by StephanBoehm, Christian Gehrke, Heinz D. Kurz, Richard Sturn. Cheltenham; Northampton MA: Edward Elgar, 2002. P. 117–119.

[2] *Niiniluoto I.* Is Science Progressive? P. 77.

[3] Ibid. P. 79–80, 94.

проблемы»[1]. Данное определение потенциально объединяло в рамках научной концепции прогресса и теоретические исследования как таковые, и их воплощение в многообразных технологиях, обеспечивающих практическое применение достижений науки.

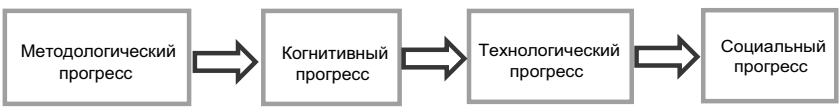
Понятие «технология» стало использоваться в современном смысле уже в XVII в., когда Френсис Бэкон обосновал идею о том, что научное знание может служить основой научного и социального прогресса. Эту идею развивали французские энциклопедисты, оптимизм которых основывался на следующих трех утверждениях:

1. Использование правильного метода и рациональной организации научных исследований обеспечит рост научного знания;

2. С его помощью жизнь людей обогащается новыми открытиями и возможностями, поскольку человеческие знания и техническая мощь соединяются в неразделимое целое;

3. Новые, основанные на знаниях, практические возможности позволяют устранить нужду и тяготы человеческой жизни.

Данная оптимистическая схема, обычно именуемая «бэконовской» по имени ее основателя, может быть представлена в следующей последовательности[2].



В ее рамках интерпретация прогресса нередко определяется стремлением ученых примирить концепцию «дескриптивного прогресса», фиксирующую постепенный процесс накопления знаний об окружающем мире, с концепцией «теоретического прогресса», сторонники которой акцентируют внимание на противоречиях, связанных с переходом от проблемы чисто количественного накопления знаний к проблеме последовательности в развитии объяснительных теорий. Так, по мнению Крэйга Дилуэрта, анализ природы научного прогресса в плане изменений в области теории, выявляет одну специфическую особенность, которая «состоит в соревновании или соперничестве между следующими друг за другом теориями в их попытках объяснять некоторые аспекты реальности. Мы подчеркиваем, что адекватный взгляд на научный прогресс должен включать в себя концепцию конфликта, который возникает в самой

[1] *Laudan L.* Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth. London: Routledge and Keagen Paul, 1977. P. 7, 70, 22–26, 68.

[2] *Niiniluoto I.* Is Science Progressive? P. 259.

последовательности научных теорий»[1]. Т. Кун и К. Поппер полагали, что научный прогресс включает в себя два вида роста — инкорпорацию и революционный переворот[2].

Вместе с тем, если Т. Кун вообще отрицательно относился к самому термину «теоретический прогресс», утверждая, что растет только список подлежащих объяснению феноменов, которые постоянно разрушаются и заменяются другими в результате прогрессирующих движений в науке[3],К. Поппер обращал внимание и на следующую закономерность, которая, на наш взгляд, имеет принципиально важное значение и для адекватного понимания природы социального прогресса: «… Прогресс в науке, хотя он и является, скорее, революционным, чем кумулятивным, в определенном смысле, *всегда сохранял консервативный характер* (курсив мой. — *В.Г.*): новая теория, хотя и является революционной, всегда должна быть способна полностью объяснять успех своей предшественницы»[4].

Западная гуманистическая традиция интерпретации роли науки и технологий распадается на два направления: 1. Философы эпохи Просвещения, А. де Сен-Симон, О. Конт, К. Маркс и многие др. рассматривали науку как великую прогрессивную силу в истории, освобождающую людей от религиозных и метафизических предрассудков, наделяя их новыми силами и орудиями реализации человеческого потенциала; 2. Философы-романтики критиковали науку, поскольку она бросала вызов их собственному, нередко иррациональному способу мышления. Они как бы предчувствовали, что наука может приносить человечеству вред. Еще в XIV в. поэт Франческо Петрарка поднимал вопрос о том, способствует ли познание природы человеческому счастью. Его голос отозвался громким эхом в ранних произведениях Ж.-Ж. Руссо, утверждавшего,

[1] *Dilworth C.* Scientific Progress. A Study Concerning the Nature of the Relation between Successive Scientific Theories. Dodrecht: Springer, 2007. P. 1.

[2] См.: *Losee J.* Theories of Scientific Progress. An Introduction. N. Y.; London: Routledge, 2004. P. 2, 88.

[3] См.: *Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003, С. 83. Критические аргументы против позиции Т. Куна см.: *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde. Amsterdam: AmsterdamUniversity Press, 2003. P. 65–66; см. также: *Hawthorn G.* Enlightment and Despair. A History of Social Theory. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 5.

[4] *Popper K.* The Rationality of Scientific Revolutions // Scientific Revolutions / Ed. by Ian Hacking. Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 88–89; см. также: *Fuller S.* Kuhn vs. Popper. The Struggle for the Soul of Science. N. Y.: Columbia University Press, 2004. P. 12–20; *Fuller S.* Knowledge. The Philosophical Quest in History. London; N. Y.: Routledge, 2015. P. 130–168.

что научный прогресс не способствует счастью и добродетельной жизни. В 1930-е гг. Э. Гуссерль сетовал на то, что «европейские науки» находятся в кризисе, поскольку они потеряли свое «жизненное значение». Десятилетием раньше О. Шпенглер утверждал, что технология — главный фактор упадка западной цивилизации. Философы Франкфуртской школы (особенно Т. Адорно, М. Хоркхаймер и Г. Маркузе) в 1930–1960- гг. постоянно атаковали «технологический разум», способствующий формированию на Западе «одномерного общества». М. Хайдеггер также постоянно отмечал опасность технологий, вырабатывающих инструментальное отношение к природе[1]. И, наконец, Б. Рассел, как бы стремясь «примирить» две обозначенные выше традиции мысли, писал: «Если… научная цивилизация должна быть хорошей цивилизацией, необходимо, чтобы увеличение знания сопровождалось увеличением мудрости. Под мудростью я подразумеваю правильную концепцию целей жизни. Но как раз именно этого наука сама по себе обеспечить не в состоянии. Следовательно, рост науки не может сам по себе гарантировать чистый прогресс, хотя он и обеспечивает один из ингредиентов, в котором прогресс нуждается»[2].

Другим, гарантирующим прогресс, ингредиентом является культура. В современной научной литературе весьма устойчивым считается тезис, согласно которому «образы прошлого и возможность будущего, а равным образом и концепция путей развития, ведущих от прошлого к будущему, могут возникнуть только при условии стабильности и относительной интернализации культурной системы…Тема прогресса… неразделимо связана с темой культуры.

---

[1] См.: *Niiniluoto I.* Is Science Progressive? P. 263; *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 77–78; *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde. Amsterdam: AmsterdamUniversity Press, 2003. P. 26–27; *Heidegger M.* Die Technik und die Kehre. Pfüllingen: Günther Neske, 1977; *Horkheimer M., Adorno Th.W.* Dialektik derAufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag GmbH, 1989; *Marcuse H.* One-dimensional Man. Boston: Beacon Press, 1964; *Mumford L.* Technics and the Nature of Man // Technology and Culture. (7) 1966. P. 163–201; *Mumford L.* The Myth of the Machine. Technics and Human Development. N. Y.: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967; *Randall J.H.* The Making of Modern Mind. Boston; N. Y.: Houghton Mifflin Company, 1940; *Rescher N.* Scientific Progress. A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science. Oxford: Blackwell, 1978; *Rescher N.* Unpopular Essays on Technological Progress.Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980.

[2] Цит. по: *Niiniluoto I.* Is Science Progressive? P. 7.

Прогресс — синоним эволюции, развития, а не фрагментации, сегментации и растворения. Прогресс означает рождение новой культуры, в которой ценности трансформируются, приобретают новые формы, а не уничтожаются или становятся бессмысленными. Иными словами, прогресс — это процесс структурирования общества в его новых формах, изменения, которое производит культуру, а не изменения, которое ее разрушает»[1].

Тем не менее, несмотря на то, что на уровне высокой теории общий культурный смысл прогрессистского символа веры редко подвергается сомнению, реальное положение вещей в современном мире свидетельствует о явной тенденции именно к фрагментации концепции прогресса в современной западной культуре, иногда доходящей до полного обессмысливания, например, у теоретиков «трансгуманизма», откровенно утверждающих, что цель прогресса — уничтожение человеческого рода в его нынешнем состоянии. Ч.Т. Рубин в своей книге «Затмение человека» следующим образом резюмирует их «философское кредо»: «… Мы будем улучшать себя, становясь в чем-то новее и лучше. И, делая это, мы уничтожим то, чем мы являемся сейчас. Мы имеем эту возможность, потому что наука и технология дает нам способность контролировать человеческую эволюцию, превращая ее из естественного, основанного на случайности процесса в процесс, которым руководит наш собственный интеллект и воля»[2].

Трансгуманизм является лишь одним из современных примеров доведения «религии прогресса» до полного абсурда. Существенная причина такого рода тенденций скрывается в том, что «одна из наиболее важных проблем, с которыми сталкиваются общества почти во всех частях мира — неадекватное сосуществование социальной справедливости с культурным многообразием»[3]. Буржуазная куль-

---

[1] *Mongardini C.* Decadence of Modernity: The Delusions of Progress and the Search for Historical Consciousness // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 53–54.

[2] *Rubin Ch. T.* Eclipse of Man. Human Extinction and the Meaning of Progress. N. Y.; London: New Atlantis Books, 2014. P. 1; см. также: *Fuller S.* Knowledge. The Philosophical Quest in History. London; N. Y.: Routledge, 2015. P. 16, 48, 51, 197, 209; *Fuller S., Lipinska V.* The Proactionary Imperative. A Foundation for Transhumanism. Houndmills; N. Y., 2014. P. 80–135; *Remedios F.X., Dusek V.* Knowing Humanity in the Social World. The Path of Steve Fuller's Social Epistemology. London: Palgrave Macmillan, 2018. P. 94–111, 131–137.

[3] Cultural Diversity and the Schools. Vol. 2. Prejudice, Polemic or Progress? / Ed. by James Lynch, Celia Modgil and Sohan Modgil. London; Washington D.C.: The Falmer

тура XVIII–XIX вв. стремилась соединить утилитарные и коммуникативные традиции «практического разума» под эгидой прогресса. Технологический и моральный прогресс представлялись двумя сторонами одной медали. Прогресс, реализуемый посредством науки и технологии, должен был стать средством освобождения общества от ограничений природы и тем самым продвигать вперед моральный прогресс. «Это оптимистическое ожидание культуры Просвещения, основывалось на вере, согласно которой все, что бросает вызов традиционным формам верований, прежде всего наука и технология, тем самым способствует моральному прогрессу человечества»[1].

Однако постепенно, по мере того, как социальные теоретики в XIX в.и начале XX в. стали осознавать негативные последствия модернизации, они стали более дифференцированно подходить и к самой концепции прогресса. Некоторые философы бросали вызов идее неизбежности морального прогресса, которая был столь очевидна идеологам Просвещения. К. Маркс был в этом плане одним из наиболее принципиальных критиков. Для более позднего периода очень характерен, прежде всего, мрачный, трагический пафос Ф. Ницше. Как отмечал Р. Козеллек, Ницше «испытал апоретическую структуру прогресса так же оригинально и провокационно, как и Руссо»[2]. Для него «прогресс» и «регресс» служат в качестве «диагностических» категорий: он одновременно «демаскирует» (разоблачает) их как исторические и перспективные иллюзии, имплантируемые в то, что вырождается, «когда желание умереть выдается за стремление к цели»[3]. Еще несколько десятилетий назад Ю. Хабермас, развивая идеи Маркса, предупреждал, что «классовые общества структурно неспособны удовлетворять потребность в легитимации, которую они сами порождают»[4]. Критикуя «мистицизм» Вальтера Беньями-

Press, 1992. P. VIII; ср.: *Rorty R.* Achieving Our Country. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 33–34.

[1] *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 77; см. также: Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature / Ed. by Eugene Heath and Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2008. P. 6; Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society / Ed. by Eugene Heath and Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2009. P. 29, 80, 108–109, 143–145, 165–168.

[2] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 233.

[3] Ibid.

[4] *Habermas J.* Communication and the Evolution of Society. Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979. P. 163.

на, рассматривавшего счастье как единственно важный критерий прогресса, Хабермас также отмечал: «Нет никаких сомнений в том, что прогрессивные явления имеют свои репрессивные стороны. Но именно здесь начинается политическое действие»[1]. Он мог бы добавить, что «там, где начинается политическая деятельность, политическому романтизму приходит конец…»[2].

В конечном итоге из разнообразных типовфилософской критики возникла следующая дилемма: моральный прогресс — это не то, что уже находится в руках, напротив — общество должно за него энергично бороться; делать это можно двумя способами — либо путем навязывания морали «сверху», либо при помощи призывов к моральному усовершенствованию «снизу». Сам Маркс занимал довольно амбивалентную позицию в данном вопросе. «Но какое бы решение не предлагалась, — отмечает К. Эдер, резюмируя итоги такого рода критики, — прогресс, приписываемый развитию производительных сил, даже не ставился под вопрос. Господство над природой все еще должно было служить моделью социального прогресса»[3].

Трудно решить какая именно тенденция сыграла наибольшую роль в дискредитации идеи прогресса в XX веке — возрастание неравенства и несправедливости до глобальных масштабов или «мистицизм» интеллектуалов. Но не стоит забывать о том, что если к концу XIXв. идеи прогресса стали настолько «общим местом», что их просто перестали замечать[4], уже в начале XX в. эволюционистская концепция прогресса в духе Конта, Дарвина и Спенсера превратилась в объект откровенных насмешек. Например, в 1920 г. У. Липпман с откровенной иронией писал: «Эволюция сначала у самого Дарвина, а затем в более разработанном виде у Герберта Спенсера была “прогрессом к совершенству”. Стереотип, пред-

[1] *Habermas J.* Walter Benjamin: Consciousness-Rising or Rescuing Critique // Habermas J. Philosophical-Political Profiles. Transl. Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983. P. 157; см. также: *Owen D.S.* Between Reason and History. Habermas and the Idea of Progress. Albany: State University of New York Press, 2002. P. 177–183.

[2] *Schmitt K.* Political Romanticism. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1986. P. 160.

[3] *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 77.

[4] *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde. Amsterdam: AmsterdamUniversity Press, 2003. P. 26; ср.: *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 230.

ставленный такими словами как “прогресс” и “совершенство”, был фундаментально составлен из механических изобретений…: деревенский поселок станет большим метрополисом, скромное здание — небоскребом, что было маленьким — станет большим, что было медленным — станет быстрым, что было бедным — будет богатым, что состояло из небольшого числа — станет многим, [словом] все, что ни есть, будет больше настолько-то… Идеал смешивает превосходство — с размером, счастье — со скоростью, человеческую природу — с очередной выдумкой»[1]. Раздражение образованных слоев общества вызывала даже не идея прогресса как таковая, но именно понимание того, что «… догмы периодизации, сегментации или цикличности в истории, диалектические стадии, историческая судьба, постоянный прогресс или упадок являются только вариациями историко-философского мистицизма»[2].

Во второй половине XX в. та же судьба постигла понятие «модернизация», созданного в послевоенный период для описания мирового прогрессивного развития в духе классической прогрессистской модели Модерна. Как отмечал Дж.С. Александер в работе «Значение социальной жизни», в США в 1960-е гг. «теория модернизации умерла… потому, что появившееся более молодое поколение интеллектуалов не могло поверить в то, что она была истинной»[3]. С одной стороны, факты свидетельствовали о том, что для такого рода скепсиса были все основания: в этот период такие вдумчивые и неангажированные аналитики как М. Харрингтон, Б. Мур, С. Хантингтон отмечали, что рост бедности в странах «третьего мира», революции и войны, постоянно возникающие за пределами США и Западной Европы, распространение диктатур и авторитарных режимов в пост-колониальный период, сакрализация социальной жизни и «взрыв идеологий» явно противоречили оптимистической вере в модернизационную мощь науки, технократии и секуляризации[4]. С другой стороны, в общеисторическом плане в отмеченных выше негативных тенденциях социально-политиче-

[1] *Lippmann W.* Public Opinion. N. Y.: Free Press, 1997. P. 71–72; см. подробнее: *Berman R.* Modernity and Progress. Fitzgerald, Hemingway, Orwell. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005; Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 3.

[2] *Doorman M.* Art in Progress. A Philosophical Response to the End of Avant-Garde. P. 77.

[3] *Alexander J.C.* The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 204.

[4] Ibid. P. 204–205; ср.: Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 1–2.

ского развития трудно было усмотреть что-либо принципиально новое. В свое время Р. Козеллек не случайно заметил, что тривиально защищать следующий тезис: где бы люди не вовлекались в историю, опыт трансформации и изменения с древнейших времен обнаруживает свои лучшие и худшие стороны[1]. В конце XX в. под это «тривиальное» соображение была подведена и соответствующая философская база. «Современные государства-нации (то есть, их экономические, политические и культурные системы), — пишет Р. Рорти, — лучше всего рассматривать как сложные, коллективные виды субъективности, которые отражают широкий спектр как гуманной, так и антигуманной форм активности, ценностей, идей, политики»[2].

Тем не менее именно опыт XX в., породивший две мировые войны, глобальные экономические кризисы и геноцид, диспропорции в развитии между достигшей изобилия небольшой группой государств и материальной нищетой огромных регионов, управленческую несостоятельность публичной сферы в демократическом, авторитарном и социалистическом вариантах и, наконец, окончательный крах социалистического эксперимента в СССР, способствовал тому, что «образ прогресса, который в эпоху модерна ассоциировался с идеей возрастающей безопасности и увеличения контроля над реальностью, трансформируется в свою точную противоположность»[3]. В этих условиях отказ от традиционных стереотипов мысли определялся, в первую очередь, и тем, что в разработке современной концепции прогресса между наукой и философией чуть ли не впервые возникли серьезные разногласия. Ученым стало казаться, что создатели философских концепций прогресса намеренно искажали и упрощали реальность, постулируя идеи, заведомо противоречащие реальным фактам и сложным процессам эволюции обществ на различных этапах истории. «…Насколько мы знаем, — отмечает С. Новак, — многие вопросы и утверждения о прогрессе имеют дело с трансформациями обществ и человечества в прошлом. Мы можем даже сказать, что само понятие прогресса

[1] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 22, 234.

[2] *Rorty R.* Achieving Our Country. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 6.

[3] *Mongardini C.* Decadence of Modernity: The Delusions of Progress and the Search for Historical Consciousness // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 59; см. подробнее: *Norgaard R.B.* Development Betrayed. The End of Progress and a Coevolutionary Revisioning of the Future. London; N. Y.: Routledge, 1994. P. 2 sq.

рождалось на основе дезинформированных и упрощенных обобщений о нашей социальной истории и из неоправданных экстраполяций этих обобщений из нашего прошлого в наше будущее»[1].

Весьма недвусмысленными признаками, подтверждавшими справедливость такого рода констатаций являются, на наш взгляд, уже отмеченные выше тенденции к «субъективизации», «фрагментации» и «локализации» («регионализации») современной концепции прогресса. Если в XVIII и XIX вв. предпочтение отдавалось теории универсального и «вечного» прогресса, то вторая половина XX в. засвидетельствовала совсем иную картину: счет пошел на ограниченные временем «эпохи», на десятилетия и годы. Например, с 1890-х гг., когда для западноевропейской культуры и социальной мысли доминантой становятся глубокий скепсис и разочарование в прогрессе, США вступают в эпоху, «прогрессивизма», окончившуюся только с началом «великой депрессии» 1929 г.[2] Но и до сих пор, в определенном смысле, в США «…перфекционизм был и остается элементом демократической культуры»[3], хотя, пережив «неоконсервативную реставрацию» в 1980-е гг., американская культура к началу XXI в. стала испытывать склонность накладывать табу на прогрессивизм в такой принципиально важной сфере как образование[4].

[1] *Nowak S.* Models of Directional Change and Human Values: The Theory of Progress as an Applied Social Science // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by J.C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 232.

[2] См.: Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 1–2; *Nugent W.* Progressivism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2010; *Tichi P.* Civic Passions. Seven Who Launched Progressive America (and What They Teach Us). Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009; ср.: *Rodgers D.T.* Atlantic Crossings. Social Politics in a Progressive Age. Cambridge, Massachusetts; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998; *Hackney Sh.* Populism to Progressivism in Alabama. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 2009; *Hart S.* Cultural Dilemmas of Progressive Politics. Styles of Engagement among Grassroots Activists. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001; *Rorty R.* For a More Banal Politics // Harper's May. 1992. P. 16–21; *Berman R.* Modernity and Progress. Fitzgerald, Hemingway, Orwell. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005; *Epstein R.A.* How Progressivism Rewrote the Constitution. Washington, D.C.: The CATO Institute, 2006; *Unger R.M.* Democracy Realized. The Progressive Alternative. London; N. Y.: Verso, 1998. P. 229–235.

[3] *Entrikin J.N.* Perfectibility and Democratic Place-Making // Progress. Geographical Essays / Ed. by Robert David Sack. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 2002. P. 99.

[4] См. подробнее: *Goodman J.* Reforming Schools. Working within Progressive Tradition during Conservative Times. N. Y.: State University of New York Press, 2006. P. IX; *Unger R.M., West C.* The Future of American Progressivism. An Initiative for Political and Economic Reform. Boston: Beacon Press, 1998; *Nisbet R.A.* The Degrada-

В самой Западной Европе после Второй мировой войны диверсификация представлений о прогрессе постепенно становится крайне калейдоскопической: например, в 1957 г. ощущение прогресса у британцев, «наслаждавшихся свободой и процветанием, а также беспрецедентным для прошлых эпох стремлением правящей элиты честно и пропорционально распределять плоды этого процветания» и его восприятие большинством испанцев, живших в условиях франкистской диктатуры, было диаметрально противоположным[1].

Примерно аналогичной была ситуация и в других регионах мира. На рубеже XX–XXI в. С. Хантингтон пытался ответить на вопрос — почему за тридцать лет Гана и Южная Корея, имевшие в начале 1960-х гг. схожие типы экономик, оказались в конечном итоге на разных полюсах экономического и политического развития[2]. В 1995 г., анализируя ситуацию, складывающуюся странах Латинской Америки, с одной стороны, и странах Центральной и Восточной Европы, — с другой, А. Пшеворский обозначил ее как как «модернизация через интернационализацию». «Различные политические силы на капиталистическом Юге и пост-коммунистическом Востоке, — отмечал он, — не видели никакой альтернативы, кроме как отправиться в “Северо-Западный Перелет”: в путь, который привел бы их общества в Первый Мир, для одних — на Север, для других — на Запад. Это стратегия усвоения политической, экономической и культурной организации, уже существующей повсеместно: демократии, рынков и индивидуалистической, ориентированной на потребление культуры, которая доминирует в передовом капиталистическом мире. В этой стратегии модернизация становится синонимом интернационализации: интеграции в мировую экономику, соединенной с имитацией экономических, политических и культурных образцов, превалирующих в развитых капиталистических странах»[3]. Но и спустя полтора десятка лет ученые

tion of the Academic Dogma. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 1997. P. 13–41, 127–155; ср.: *Nisbet R.A.* The Sociological Tradition. London; N. Y.: Routledge, 2017. P. 6, 266.

[1] *Sanches A.C.* Fear and Progress. Ordinary Lives in Franco's Spain, 1939–1975. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 1–2; ср.: *Carr R.* One Nation Britain. History, the Progressive Tradition, and Practical Ideas for Today's Politicians. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014. P. 3–23.

[2] Culture Matters. How Values Shape Human Progress / Ed. by Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington. N. Y.: Basic Books, 2000. P. XIV.

[3] *Przeworski A.* Sustainable Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 3; см. также: *Fukuyama F.* Falling Behind: Explaining the Development Gap between Latin America and the United States. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2008.

продолжали спорить — можно ли, например, рассматривать первое десятилетие XXI в. как «декаду прогресса», исходя, например, из понижения уровня неравенства в 17-ти латиноамериканских странах[1].

Ответ на обозначенные выше тенденции и дилеммы в свое время на общесоциологическом уровне пытался дать Райнхарт Козеллек: «Прогресс современности, несмотря на его универсальные претензии, отражает только частичный самодостаточный опыт и вместо этого маскирует и затуманивает другие виды опыта по вполне понятным причинам. Очевидно, что имеются долгосрочные структуры, которые продолжают существовать в истории и пока вообще не затронуты даже индустриально детерминированным прогрессом»[2].

Сегодня, как это не парадоксально, эти долгосрочные структуры все сильнее продолжают влиять на восприятие прогресса в эпоху глобализации. «Теперь, — отмечает К. Эдер, — даже понятие технологического прогресса, т.е. тот аспект модернизации, который когда-то представлял собой его наиболее очевидное преимущество, вызывает культурное раздражение. Мы не можем более апеллировать к эмпирической базе идеи прогресса. С тех пор как стремление к моральной эволюции вызывает аналогичное раздражение, прогресс стал представляться фикцией. Теперь было бы легче вообще отказаться от прогресса как теоретически значимой категории и оставить ее в качестве идеологической категории»[3].

Но особенно примечательной чертой современности является утрата концепцией прогресса изначально заложенного в ней утопического содержания. И горячая вера в прогресс, и постоянный скепсис и ирония, переходящие в полное его неприятие с момента рождения самой идеи прогрессивного развития, всегда в равной степени имели право на существование, поскольку они коренились в самой природе общества и государства, возникших в эпоху Модерна. «Поскольку буржуазное общество было первым [обществом], охватившим весь земной шар, современный кризис ведет свое происхождение из преимущественно утопического самовосприятия истории — утопического, поскольку современный человек

[1] Inequality in Latin America. A Decade of Progress? / Ed. by Luis F. Lopes-Calva and Nora Lustig. N. Y.: United Nations Development Programme; Washington D.C.: Brooking Institution Press, 2010. P. VII–VIII.

[2] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 235.

[3] *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. Boston etc.: Unwin Hyman, 1990. P. 78.

обречен быть дома везде и нигде… Восемнадцатый век засвидетельствовал развертывание буржуазного общества, которое рассматривало себя как новый мир, предъявлявший всеобъемлющие интеллектуальные претензии и одновременно обезглавивший старый мир. Он перерос территории европейских государств и, разрывая данное ограничение, развивал прогрессивную философию, которая шла в ногу с этим процессом. Предметом этой философии было все человечество, объединяемое от его европейского центра и мирно ведомое к лучшему будущему»[1]. В XVIII в. доктрина «совершенства», игравшая в философии примерно ту же роль, которую первоначально играло понятие «истина» в европейской науке, предлагала «иерархически классифицируемую модель», воспринимаемую статически и пространственно: «стремление к земному относительному совершенству было, так сказать, вневременным императивом. Была ли это утопия или политическая теория, моральная философия или теология, в этом плане они выполняли сравнимые задачи»[2].

Утопический элемент концепции прогресса заключается и в том, что, независимо от неизбежных издержек реального прогресса, он наделяет своих приверженцев позитивными предчувствиями в отношении будущего, способствует преодолению опасений и страхов путем «переключения сознания на позитивные ожидания и расчеты»[3]. Например, Т. Адорно в письме к В. Беньямину рассматривает девиз *chaque époque reve la suivante* (каждая эпоха мечтает о своей преемнице. — *В.Г.*) как исходный момент «диалектического образа» коллективного сознания, содержащего идею развития представления о будущем как Утопии[4].

Теперь же на смену прогрессистским утопиям приходит постмодернистская концепция истории, в которой тысячелетней утопической традиции практически не остается места. «Постмо-

---

[1] *Koselleck R.* Critique and Crisis. Enlightment and the Pathogenesis of Modern Society. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988. P. 5–6; ср.: *Alexander J.C.* The Civil Sphere. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 71; *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М.: РОССПЭН, 2004. С. 292.

[2] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 89.

[3] *Koselleck R.* Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2000, S. 205; ср: S. 131 sq.

[4] См.: *Bloch E., Lukacs G., Brecht B., Benjamin W., Adorno Th*. Aesthetics and Politics. London: Verso, 1980. P. 111; см. также: *Wolin R.* Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1994. P. 226–238.

дернизм, — отмечает К. Монгардини, — становится последней идеологией, принимаемой модерном для того, чтобы спасти себя. Во всех культурных формах изменение более не служит модерну в качестве средства для достижения целей, стимулируемых идеей прогресса, но становится целью в себе. Следовательно, идеология и миф о прогрессе теряют смысл. Начинается период не-прогресса и не-истории, период "посткультуры", где индивид… окружен настоящим, теряет "истину" и смысл истории и упускает из рук любые возможности контроля над реальностью… Постмодернистская идеология представляет модерн, занявший оборонительную позицию, модерн, отказавшийся от своих идеалов, даже от мифа о прогрессе… Если мы уберем идеал прогресса, постмодернистская история уподобляется дереву, которое не приносит плодов. Она теряет свою земную цель, не приобретая при этом более высоких целей. Будущее как расширение настоящего (Луман) — это просто ограда, "золотая клетка", определяющая границы и заблуждения современного человека»[1].

В условиях явного нарастания методологического кризиса, связанного с оценкой содержания и перспектив социального прогресса, приходится констатировать, что предлагаемые учеными и философами современные способы решения связанных с ним теоретических и практических проблем не только не производят впечатление связности, но нередко не отличаются и какой-либо принципиальной новизной в преодолении основной апории прогресса, сформулированной в ранних сочинениях Ж.-Ж. Руссо, создавшего, по выражению Р. Козеллека, «типологическую когнитивную модель», которая позволяет понять многие виды опыта и противоречий нашего времени[2]. «Именно прогресс, — отмечает он, — был в точности тем, что воспроизводит феномен упадка, который является его частью или компактным сегментом. И чем более насильственным становится прогресс — достаточно вспомнить атомную энергию и атомную бомбу — тем большей является способность человека производить катастрофы… Донкихотская натура Руссо характеризует его как первого из тех, кто распознал апорию прогресса. Именно потому и поскольку прогресс не завершен, шансы возрас-

[1] *Mongardini C.* Decadence of Modernity: The Delusions of Progress and the Search for Historical Consciousness // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 56–57, 59, 60.

[2] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. P. 232.

тают: по общему признанию разрушение читается не в природной метафорике, но, скорее, в ощущении тех катастроф, которые человеческие существа способны навлечь на свои головы с ростом технологических возможностей, находящихся в их распоряжении…»[1]. С XVII в. постоянно воспроизводится одна и та же историческая парадигма: «Снова и снова отмечается, что мораль ковыляет позади технологии и ее развития. Гоббс взял это [утверждение] в качестве отправного пункта, когда он направил все свои усилия на нахождении правил даже для государства, которые были бы столь же определенны как геометрия. Кант принимает как исходную точку, что цивилизация уже дошла до неумеренности в своем развитии, в то время как люди в качестве моральных существ могут только уменьшать ее ход с величайшими усилиями и что они должны делать это как можно быстрее, если они хотят приспособить мораль к статусу технического знания»[2].

Однако, порождая упадок, прогресс одновременно демонстрирует и иное культурное свойство, благодаря которому способность людей к совершенствованию придает ему вид «темпорального компенсаторного концепта»[3]. Тем самым сама концепция прогресса, возможно, неожиданно для себя самой, обретает черты *защитного консервативного фактора* современной цивилизации. «Концепция прогресса, — отмечает Р. Козеллек, — инкорпорирует опыт нашей собственной современности: снова и снова прогресс производит непредвиденные инновации, которые нельзя сравнивать с чем-либо, используя опыт прошлого. Учет этого момента сам по себе становится элементом концепции прогресса в том плане, что она уже приобрела стабилизирующее, консервативное смысловое поле внутри современности. Вера в прогресс, всегда устремляющийся вперед, оказалась, так сказать, старомодной, не становясь при этом неоправданной»[4].

Таким образом, в области социальной философии концепция прогресса демонстрирует то же, уже отмеченное выше, консервативное начало, которое было зафиксировано К. Поппером на уровне теории научного прогресса.

Наблюдения за характером аргументации специалистов в самых различных областях современной науки свидетельствуют, что дан-

---

[1] Ibid. P. 232–233; ср.: *Кассирер Э.* Философия Просвещения. С. 175–176, 178–179, 278, 295.

[2] *Koselleck R.* The Practice of Conceptual History... P. 235.

[3] Ibid. P. 232.

[4] Ibid. P. 233.

ное начало уже давно интуитивно подмечено и подкрепляется все новыми и новыми доводами. Так, например, М. Фриден в своем исследовании «Либеральные языки» специально подчеркивает, что современный либерализм как философия, формулируя и защищая принципы, составляющие его сердцевину — свобода, индивидуальность, прогресс, рациональность, забота об общественном благе, ответственная и ограниченная власть — «может быть понят как моделирующее средство, с помощью которого универсальные основополагающие правила формируются для справедливого и свободного общества, правила, которые, в частности, позволяют каждому индивиду честно и на равной основе стремиться к избранному [им] плану жизни»[1]. В социальной философии Ю. Хабермаса, для которой характерна своеобразная «диалектика» оптимизма и пессимизма, «травматический портрет» кризисного развития западной цивилизации сочетается с верой в стабилизирующее воздействие концепции «делиберативной демократии»[2]. Еще в 1980-е гг. Н. Луман сформулировал следующие альтернативы концепции постепенного эволюционизма: 1. Утопический плюрализм проекций, создающий избыток «возможных будущих», ни одно из которых не является непосредственно достижимым; 2. Альтернативой утопии являются краткосрочные способы управления кризисами, ориентированного на технические характеристики. «Привлекательность технократии в рамках такой краткосрочной перспективы заключается в том, что она дефутуризирует будущее»[3].

По мнению ряда ученых, конечная цель такого рода проектов одновременно преследует несколько, на этот раз перспективных, целей: а) преодолеть иллюзии относительно идеи самодвижущегося прогресса в современной науке; б) отбросить иллюзию однолинейного прогресса; в) отказаться от иллюзии модернизации европейского типа в качестве модели[4]. Такая «амбивалентность может быть лучше всего объяснена с помощью дифференцированной кон-

---

[1] *Freeden M.* Liberal Languages. Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005. P. 137, 28.

[2] См.: *Scheuerman W.E.* Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law. N. Y.; London: Routledge, 2008. P. 69 sq., 124; ср. *Alexander J.C.* The Civil Sphere. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 71.

[3] *Luhman N.* The Differentiation of Society. N. Y.: Columbia University Press, 1982. P. 44.

[4] *Eder K.* The Cultural Code of Modernity and the Problem of Nature. A Critique of the Naturalistic Notion of Progress // Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of 20-th Century / Ed. by Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka. P. 78.

цепции прогресса, которая учитывает различные типы прогрессивного изменения, конституирующие социальную эволюцию»[1].

Альтернативой таким подходам является предложение обосновать идею прогресса с помощью «пост-девелопменталистских теорий» и новой концепции «самотрансформации». Для разработки этой концепции П. Штомпка, например, предлагает объединиться социальным теоретикам, социальным философам и историкам в исследовании проблем «морфогенеза», «структурации», «реляционного структуризма», «самовоспроизводства общества» и «социетального самоуправления». Но, подобно тому, как «спор Древних и Новых», возникший в XVII столетии, был своеобразным историческим парафразом философских и политических споров V в. до н. э. между софистами и философскими ревнителями старых традиций, предлагаемые современными социологами и философами модели «самотрансформирующегося прогресса» оказываются лишь переведенным на социологический язык платоновским «припоминанием» тех аналогичных моделей научного прогресса, которые были разработаны в XVII–XVIII вв. с целью преодоления парадоксов и апорий, изначально свойственных как самому прогрессу, так и теоретической рефлексии о нем. Какой из современных теорий суждено восторжествовать — покажет ближайшее будущее.

[1] *Owen D.S.* Between Reason and History. Habermas and the Idea of Progress. Albany: State University of New York Press, 2002. P. 182.

3. Современный либерализм и политическая философия (дилеммы позиции Джона Ролза)[1]

Среди многообразных философских апологий идеологии политического либерализма, концепция, разработанная Д. Ролзом в многочисленных статьях и полемических докладах и особенно в таких его фундаментальных трудах как «Теория справедливости» (1971), «Политический либерализм», «Лекции по истории политической философии»[2], является одной и самых примечательных хотя бы потому, что она постоянно является предметом весьма серьезной и многообразной дискуссии в современной философской литературе[3] . Как отмечал Р. Нозик, защищавший в книге «Анархия, государство и утопия» (1974 г.) либеральные принципы с позиций, весьма отличных от базовых идей Ролза: «Отныне политические философы обязаны либо работать в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают»[4].

В статистическом плане, конечно, крайне трудно с точностью установить — превалируют ли в современном политико-философском дискурсе сторонники ролзовской теории или же, наоборот, тон задают ее противники. Поэтому гораздо целесообразней остановиться на принципиальных моментах, дающих толчок самой дискуссии. Спор неизбежен по многим причинам. Одна из них со-

---

[1] *Гуторов В.А*. Современный либерализм и политическая философия (дилеммы позиции Джона Ролза) // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 6. 2012. № 3. С. 47–56.

[2] См.: *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995; *Rawls J.* Political Liberalism. Expanded edition. N. Y., Columbia University Press, 2005; *Rawls J.* Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

[3] См. подробнее: *Нозик Р*. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008; *Рансьер Ж.* На краю политического. М.: Праксис, 2006; *Хабермас Ю*. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001; *Buchanan J.M.* The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975; *Dworkin R.M.* Obligations of Community // Authority / Ed. by Joseph Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. P. 218–239; *Gray J*. Liberalisms. Essays in Political Philosophy. London & N. Y.: Routledge, 1989; Liberalism and Its Critics / Ed. by Michael Sandel. N. Y.: New York University Press, 1984; *Nagel T*. Moral Conflict and Political Legitimacy // Authority / Ed. by Joseph Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. P. 300–324; *Sandel M.J*. Justice and the Good // Liberalism and Its Critics / Ed. by Michael Sandel. N. Y.: New York University Press, 1984. P. 159–176; *Wolin S.S*. Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. Expanded edition. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004.

[4] *Нозик Р*. Анархия, государство и утопия. С. 232.

стоит в природе самого феномена политического философствования. «Если мы зададимся кантианским вопросом, — отмечает И. Берлин, — "В каком мире политическая философия — т.е. своеобразные дискуссии и доводы, из которых она состоит, — в принципе возможна?", то ответ должен звучать так: "Только в том мире, где цели сталкиваются друг с другом"… Отсюда следует, что обществом, в котором возможна политическая философия в ее традиционном понимании, т.е. как исследование, занимающееся не только разъяснением понятий, но и критическим рассмотрением посылок и допущений, а также вопросами о порядке приоритетов и конечных целей, может быть только такое общество, в котором нет никакой всеми признанной единственной цели»[1].

Другая причина состоит в том, что практически любое из современных обществ — идет ли речь о Западе или же о посткоммунистических странах — спонтанно порождает возникновение и столкновение противоположных целей у участников политических процессов. Неизбежность кризисов и социальных потрясений, собственно, и обусловливает «нормативный горизонт современной политики»[2].

В своей поздней работе «Политический либерализм» Ролз утверждал, что наиболее предпочтительным способом ее теоретического обоснования является соединение принципов политического либерализма и политической философии. «Современное демократическое общество, — подчеркивал он, — характеризуется не просто плюрализмом всесторонних религиозных, философских и моральных доктрин, но плюрализмом несовместимых, но все же разумных полноценных учений. Ни одна из этих доктрин не утверждается гражданами в целом. Нельзя также ожидать, что в обозримом будущем одна из них или несколько других разумных доктрин будут когда-либо одобрены всеми или почти всеми гражданами. Политический либерализм исходит из того, что в политическом плане плюрализм разумных, хотя и несовместимых полноценных доктрин является нормальным результатом деятельности человеческого рассудка в рамках свободных институтов конституционного демократического режима. Политический либерализм также предполагает, что разумная полноценная доктрина не отвергает существенных сторон демократического режима. Конечно, в обществе могут существовать неразумные и иррациональные, даже безумные обширные доктрины. В этом случае проблема состоит в

[1] *Берлин И.* Подлинная цель познания. М.: Канон+, 2002. С. 89–90.
[2] *Schwan A.* Ethos der Demokratie. Padeborn: Ferdinand Schöningh, 1992. C. 27.

том, чтобы сдерживать их таким образом, чтобы они не подрывали единство и справедливость в обществе»[1].

Такой ход рассуждений является своеобразным итогом постоянных размышлений философа о практической роли и функциях философского знания в различных общественных системах, но, прежде всего, в современной западной демократии и свойственной ей политической культуре. Разумеется, анализ Ролзом функциональной, вернее, инструментальной роли философского знания не мог осуществляться им исключительно на абстрактном уровне и органически включал в себя идеологическую составляющую.

В трудах Ролза практически нельзя встретить попыток детально проанализировать проблему влияния современных политических идеологий на философский дискурс. Однако вряд ли можно сомневаться в том, что философ во многом разделял концепцию идеологии, следующим образом сформулированную М. Фриденом в фундаментальном труде «Идеологии и политическая теория»: «Центральная цель этой книги заключается в том, чтобы бросить вызов обычно господствующему отношению к идеологиям и их научному анализу. Содержащаяся в ней аргументация не следует марксистским школам, взгляд которых на идеологии определяется попытками преодолеть их иллюзорную природу. Принять такую критическую позицию означает отвлечь внимание от самого продукта и снизить его статус и ценность и как интеллектуального феномена, и как средства, с помощью которого социальная интерпретация может быть достигнута самым непосредственным образом. Мышление, заключенное в идеологиях, заслуживает внимания по своему собственному праву, а не за то, что оно маскирует. Его больше нельзя засовывать на книжную полку как нечто обедненное и более низкое по отношению к аналитической и нормативной политическим философиям. Скорее, идеологии являются формами политической мысли, обеспечивающими имеющий важное значение непосредственный доступ к пониманию формирования и природы политической теории, ее богатств, многообразия и утонченности. Академическое исследование идеологий… может быть допущено наравне с изучением политической философии»[2].

Самому Ролзу «идеологический стиль» представлялся далеко не всегда чужеродным. Об этом, в частности, свидетельствуют его

[1] *Rawls J.* Political Liberalism. Expanded edition. N. Y., Columbia University Press, 2005. С. XVI–XVII.

[2] *Freeden M.* Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach. Oxford: Clarendon Press, 1996. С. 1.

многие нарочито неопределенные рассуждения о либерализме и политической философии, свойственные именно данному стилю. «Не существует, — отмечал он, — установленного значения либерализма: он имеет много форм и значений, те, кто о нем пишут, характеризуют его различными способами… В данный момент существенная вещь состоит в том, чтобы подчеркнуть то огромное значение, которое либерализм придает определенному набору свобод скорее, чем свободе как таковой. Если иметь это в виду, то второй элемент содержания либерализма заключается в том, что свободам приписывается определенный приоритет, т.е. определенная сила и вес. Это означает на деле, что обычно ими нельзя жертвовать для того, чтобы приобрести большее социальное благосостояние или же во имя перфекционистских ценностей. И это ограничение, говоря практически, является абсолютным»[1]. «Политическая философия не имеет никакого специального доступа к фундаментальным истинам или разумным идеям о справедливости и общем благе или к другим базовым понятиям. Ее заслуга, в той мере, в какой она вообще обладает какой-либо из них, заключается в том, что с помощью исследования и размышления она может разработать более глубокие и более поучительные представления о базовых политических идеях, которые помогают нам прояснять наши суждения относительно институтов и видов политики при демократическом режиме… Политическая философия может означать только традицию политической философии и в демократии эта традиция всегда является совместным трудом писателей и их читателей. Эта работа является совместной, поскольку именно писатели и читатели совместно производят и бережно сквозь время хранят труды по политической философии. Всегда только избиратели вправе решать — следует ли воплощать свои идеи в базовых институтах. Таким образом, при демократии те, кто пишет о политической философии, обладают не большим авторитетом, чем любой другой гражданин. Они не должны требовать чего-то большего»[2].

Эти «сверхпростые» идеи, безусловно, отражают исходные моменты философии Ролза. Ее особенность состояла, как известно, в принципиальной «установке на компромисс», основанной на его убежденности в возможности поиска фундаментального консенсуса между индивидами, придерживающимися различных, нередко противоположных взглядов на функции государства и общества

[1] *Rawls J.* Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. С. 11–12.

[2] Ibid. С. 1–2.

в той мере, в какой они допустимы в демократическом обществе. Теоретической основой такого консенсуса стала разработанная философом концепция «справедливости как честности». «…Общее понимание справедливости как честности, — подчеркивал Ролз, — создает конституционную демократию», поскольку «основные свободы демократического режима надежнее всего обеспечиваются с помощью этой концепции справедливости». В рамках конституционной демократии «прочнее всего основа у наших свобод тогда, когда они выводятся из принципов, на которые могут согласиться люди, честно относящиеся друг к другу, при условии, конечно, что они вообще могут на что-либо согласиться»[1]. Основой такого соглашения является «воображаемый общественный договор как средство выбора наилучшей концепции справедливости»[2].

Среди множества исследований философского творчества Ролза имеются и такие, в которых особое внимание уделяется поиску ответа на вопрос — к какому именно типу политического либерализма оно относится. Для некоторых аналитических работ характерна откровенно критическая направленность. Так, характеризуя систему аргументации Ролза как «утопическую политическую теорию»[3], Р. Дворкин — также один из виднейших представителей современной либеральной политической философии — противопоставляет «контрактному либерализму» (к которому он относит и договорную теорию Ролза) принцип «целостности» (integrity) в качестве «отчетливого политического идеала, иногда зовущего к компромиссу с другими идеалами» и позволяющего «объяснить черты нашей конституционной структуры и практики, которые иначе ставят [нас] в тупик»[4]. Выдвижение Дворкиным принципа целостности в качестве центрального понятия политики[5] с целью характеристики «личностного и эгалитарного» элементов процесса политической легитимации демократического общества, безусловно, может рассматриваться как стремление к компромиссу двух основных направлений современной либеральной теории — утилитаристского (восходящего к теории всеобщего благосостояния Дж.Ст. Милля) и кантианского, защищающего приоритет фундаментальных прав

[1] *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 217.

[2] *Dworkin R.M.* Obligations of Community // Authority / Ed. By Joseph Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. С. 219.

[3] Ibid. P. 219.

[4] Ibid. P. 237–238.

[5] Ibid. P. 238.

личности перед любыми целями государства или какими-либо утилитарными соображениями[1].

Позиция политических теоретиков, стремящихся развивать кантовские принципы моральной автономии личности, состоит, в первую очередь, в том, что индивидуальными правами нельзя жертвовать во имя всеобщего блага. Кроме того, сами принципы справедливости, лежащие в основе этих прав, не могут служить предпосылкой для создания вполне очерченного образа «благой жизни». «То, что оправдывает эти права, — отмечает М. Сандел, — заключается не в максимизации с их помощью всеобщего благосостояния или же, наоборот, — в содействии благу, но, скорее, в том, что они заключают в себе отчетливые рамки, внутри которых индивиды и группы могут выбирать свои собственные ценности и цели, совместимые с аналогичной свободой для других»[2]. О том, что развитие кантовской концепции свободы в направлении ее соединения с современной теорией прав и обязательств устремлено к философскому обоснованию принципов современной демократии, свидетельствует теория политической коммуникации Ю. Хабермаса, также подвергшего философию Ролза весьма тщательной критике[3].

Однако, на наш взгляд, наиболее адекватная критическая характеристика «смешанного типа» либеральной идеологии, к которому принадлежит теория Ролза, содержится в одной из критических статей Т. Нагеля. «Современная политическая философия, — отмечает он, — продемонстрировала развитие нового типа либеральной теории, примером которой являются работы Ролза и других. Его особенным свойством является то, что он основывает легитимацию институтов на их соответствии принципам, согласие с которыми рассеянные индивиды признали бы разумным. В рамках этих принципов стандарты индивидуальной рассудочности предстают не столько в форме рациональности, предшествующей морали, сколько в виде рассудительности, включающей в себя моральные мотивы. В противоположность гоббсовскому конвергентному подходу, в этих теориях каждый индивид стремится к разумному соглашению как к цели, а не только как к средству, которое необходимо для социальной стабильности. В то же самое время моральные мотивы, способствующие конвергенции, недостаточны сами по себе, чтобы

---

[1] Liberalism and Its Critics / Ed. by Michael Sandel. N. Y.: New York University Press, 1984. P. 2 сл.

[2] Ibid. P. 4.

[3] *Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М.: Наука 1992. С. 51 сл.

добиться приемлемого результата: индивидуальные мотивы по большей части вступают в этот процесс. Таким образом, совместимые принципы являются правильными потому, что они являются приемлемыми. Приемлемыми не вообще, но потому, что они являются морально правильными благодаря независимым стандартам»[1].

Охарактеризовав подобным образом исходные принципы ролзовской концепции общественного договора (контракта), Т. Нагель противопоставляет ей следующие критические замечания: «Неясно, почему возможность такого рода конвергенции вообще должна быть стандартом политической легитимности. Почему я должен заботиться о том — согласятся ли или отвергнут другие лица, с которыми я не согласен, те основы, на которых реализуется государственная власть? Почему я не должен не принимать в расчет их неприятие, если оно базируется на религиозных, моральных или культурных ценностях, которые я считаю ошибочными? Почему мои взгляды на легитимное использование государственной власти должны становиться заложниками того, что они могли бы счесть разумным принять или отвергнуть? Не вправе ли я вместо этого основывать эти взгляды на тех ценностях, в правильность которых я верю?»[2].

Нельзя утверждать, что Ролз оставался нечувствительным к такого рода критике. Напротив, на протяжении многих лет им предлагались различные варианты единого в целом ответа на вопрос — в какой именно форме либерализм и философия должны объединиться для решения трудной задачи поиска разумной основы легитимизации демократических институтов? Первоначальный вариант ответа на этот вопрос содержится, например, в полемике с Ю. Хабермасом на страницах «The Journal of Philosophy». Принципиальный пункт спора состоит в отказе Ролза принять упрек Хабермаса относительно трактовки им функций политической философии и политического как исключительно апологетических, направленных на оправдание «институциональных рамок и фундаментальной структуры общества»[3]. Такого рода суждение фактиче-

---

[1] *Nagel T.* Moral Conflict and Political Legitimacy // Authority / Ed. by Joseph Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. P. 304; ср.: *Buchanan J.M.* The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975. P. 175; *Sandel M.J.* Justice and the Good // Liberalism and Its Critics / Ed. by Michael Sandel. P. 159–176; *Gray J.* Liberalisms. Essays in Political Philosophy. London & N. Y.: Routledge, 1989. P. 170.

[2] *Nagel T.* Moral Conflict and Political Legitimacy // Authority / Ed. by Joseph Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. P. 306.

[3] *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. С. 152; ср.: *Рансьер Ж.* На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 7–13.

ски ставило знак равенства между политическим либерализмом и политической философией как таковой. Возражая Хабермасу, Ролз, в частности, писал: «Я рассматриваю политический либерализм как учение, которое подпадает под категорию политического. Оно является действенным всецело внутри этого пространства. Наиболее известный взгляд на политическую философию заключается в том, что ее понятия, принципы, идеалы и другие элементы представлены в виде последовательности полноценных доктрин — религиозных, метафизических и моральных. Напротив, политическая философия, как она воспринимается в политическом либерализме, состоит в значительной степени из различных политических концепций права и справедливости, рассматриваемых в качестве *самодостаточных* (*freestanding*). Таким образом, в то время как политический либерализм является, конечно, либеральным, некоторые политические концепции права и справедливости, принадлежащие к политической философии, в этом смысле могут быть консервативными или радикальными. Концепции божественного права королей и даже права диктатуры могут также к ней принадлежать. Хотя в последних двух случаях соответствующие режимы были бы лишены исторических, религиозных и философских оправданий, с которыми мы знакомы, они могли бы содержать в себе самодостаточные концепции политического права и справедливости сколь бы неправдоподобны они не были и таким образом оставаться в рамках политической философии»[1].

В окончательном виде ответ на указанный выше вопрос был дан Ролзом все же в работе «Политический либерализм». В частности, ответ содержится в признании им целого ряда важных фактов. «Факт множественности разумных, но несовместимых полноценных доктрин — факт разумного плюрализма, — отмечал он, — показывает, что идея хорошо упорядоченного общества справедливости как честности, в том виде, в котором она использовалась в "*Теории*" ("Теории справедливости". — *В.Г.*), является нереалистичной. Это получается потому, что она несовместима с реализацией своих собственных принципов [даже] при наличии самых лучших условий, которые можно предвидеть»[2].

Такого рода пессимистические в своей основе философские констатации Ролза выглядят особенно красноречивыми именно по-

[1] *Rawls J.* Political Liberalism: Reply to Habermas // Journal of Philosophy. Vol. 92, No. 3, (March, 1995). P. 133.

[2] *Rawls J.* Political Liberalism. Expanded edition. N. Y., Columbia University Press, 2005. P. XVII.

тому, что они фактически ставили под вопрос саму возможность совместить принципы политической философии с теорией и практикой современного либерализма. По существу, в своей поздней работе философ возвращался к обсуждению причин невозможности теоретического преодоления фундаментальных противоречий современного общества в рамках философских конструкций, принимавших либеральные принципы как данность.

О противоречиях философии Ролза и причинах их возникновения еще при его жизни неоднократно писали современные аналитики. «В последней работе Ролза, — отмечал, например, Д. Грей, — рефлективное равновесие выражает намеки на нашу политическую традицию. Эта политическая традиция — традиция западных конституционных демократий — возникла из религиозных войн и последующего установления религиозной терпимости. В современном мире наша политическая традиция скрывает глубокие конфликты, отражающие многообразие несоизмеримых ценностей, которые демонстрирует наша культура. Проект Ролза направлен на то, чтобы уменьшить непоследовательность нашей политической традиции и, осуществляя это, разрешить либеральную проблему путем установления принципов политической справедливости, которые допускают честное сосуществование соперничающих форм жизни, содержащихся в нашей культуре. Он стремится обнаружить точки соприкосновения, которые сдерживают конфликты, например, между либертарианцами и эгалитаристами, которые проявляются в нашей политической культуре. Он пытается этого достигнуть с помощью стратегии уклонения, которая распространяет принцип толерантности на саму философию»[1].

На причины использования Ролзом подобной «стратегии» в свое время указал в своей книге «Политика и умозрение» Ш. С. Волин, один из наиболее авторитетных исследователей западной традиции политической философии. «…Политический контекст, окружавший, “Теорию справедливости” Ролза, — отмечал он, — был глубоко отмечен вьетнамской войной. Как и вторая мировая война, война во Вьетнаме породила демократизирующий опыт, но это был опыт, возникший из оппозиции к войне и к либеральным политикам, которые к ней привели, а также к учиненному либеральными политиканами бегу наперегонки по вопросу о гражданских правах»[2]. По

[1] *Gray J.* Liberalisms. Essays in Political Philosophy. London & N. Y.: Routledge, 1989. P. 186–187.

[2] *Wolin S.S.* Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought. Expanded edition. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004. P. 494.

мнению Волина, Ролз, как и К. Поппер, был больше либералом, чем демократом, поскольку он стремился «*разыгрывать* либеральный момент» в чисто теоретическом плане, «не вовлекая либерализм в *проработку* исторического опыта современности»[1].

Такого рода характеристики либеральной философии Ролза невольно вызывают ассоциации с той резкой критикой либерализма первой половины XX века, которая была дана уже в послевоенный период в ставшем знаменитым «антилиберальном манифесте» «Человек науки против политики власти» (1946), написанном Г. Моргентау, создателем теории политического реализма. «Фукидид, Макиавелли, Ришелье, Гамильтон или Дизраэли, — подчеркивал Моргентау, — всегда воспринимали природу международной политики как беспрерывную борьбу за выживание и власть. Верно и то, что даже до того, как возникло новое направление международной мысли, эта концепция международных отношений подвергалась постоянным нападкам. Начиная с отцов церкви до писателей-антимакиавеллистов восемнадцатого века, международная политика превратилась в объект морального осуждения. Но современная международная мысль идет дальше. Она отрицает не только моральную значимость политической власти, суть которой и состоит в постоянном опровержении рациональных ценностей истины и справедливости; она отрицает, если не само фактическое существование политики власти, то, по крайней мере, ее органическую и неизбежную связь с жизнью человека в обществе. Френсис Бэкон только предрекал, что господство человека над природой придет на смену порабощению человека человеком. Но для ведущей международной мысли девятнадцатого века это пророчество стало истиной… В рациональной общественной системе нет места насилию. Поэтому для среднего класса жизненно важной (как в практическом, так и в интеллектуальном плане) становится проблема — каким образом избегать вмешательства извне, в особенности — насильственного вмешательства, поскольку тончайший механизм социальной и экономической системы предполагает рациональность мира в самом широком смысле этого слова. Возвышая эту проблему до уровня абсолютно непогрешимого философского и политического постулата, либерализм упускал из виду как уникальность, так и совершенно исключительный характер того опыта, в рамках ко-

[1] Ibid.

торого эта проблема возникла. Ведь отсутствие организованного насилия в течение длительных исторических периодов является скорее исключением, чем правилом во внутренних, но не в меньшей степени и в международных отношениях»[1].

Развивая свою критику либеральной концепции власти, Г. Моргентау вполне справедливо подчеркивал, что либерализм твердо стоит на ногах, когда он отвергает насилие во внутриполитических делах. Ведь он в значительной степени заменил господство с помощью открытого насилия системой косвенного господства, ведущего свое происхождение из специфических потребностей среднего класса и дающего ему преимущество в борьбе за политическую власть. Однако международные отношения никогда не перерастали «долиберальной» стадии. Даже там, где юридические отношения скрывают отношения власти, власть должна пониматься в терминах насилия — актуального и потенциального. Потенциальное насилие всегда имеет тенденцию к превращению в реальную войну. Различие между войной и миром состоит не в сущности, а в степени. Либералы, обманутые внешним сходством между международным миром и миром во внутренних делах в новейший период, перенеся свой местный опыт в международную сферу, приравнивают различие между войной и миром к различию между автократическим насилием и либеральной рациональностью[2].

Все подмеченные Моргентау аберрации либерального менталитета и политической практики отчетливо проявились в дальнейшем и на философском уровне. «Когда мы говорим о философии, — продолжает он, — мы ссылаемся на крайне неясные интеллектуальные допущения, которыми живет эпоха, ее базовые убеждения, такие как природа человека и общества, которые придают значение мысли и действию. Главная характеристика этой философии — это опора на разум, который находит с помощью серии логических выводов из постулатов или эмпирических данных истины философии, этики, а равным образом и политики и посредством своей собственной внутренней силы воссоздает реальность по образу этих истин... Философия рационализма неверно поняла природу человека, природу социального мира, природу самого разума. Она не понимает, что человеческая природа имеет

[1] *Morgenthau H.J.* Scientific Man versus Power Politics. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1967. P. 42–43.

[2] *Morgenthau H.J.* Scientific Man versus Power Politics. P. 49–50.

три измерения: биологическое, рациональное и духовное. Пренебрегая биологическими импульсами и духовными чаяниями человека, она неправильно истолковывает те функции, которые выполняет разум в рамках человеческого существования как целого; она искажает проблему этики, особенно в политической сфере, и она извращает естественные науки, превращая их в орудие социального спасения, для которого их не приспособила ни их собственная природа, ни природа социального мира... В качестве политической философии рационализм неверно истолковал природу политики и политического действия в целом. Период между двумя мировыми войнами, который видел ее триумф в теории и на практике, засвидетельствовал также ее интеллектуальное, моральное и политическое банкротство»[1].

Основную причину краха традиционной политической философии либерализма Моргентау усматривал в несоответствии между статичной (хотя и необходимой человеку) системой интеллектуальных допущений и крайне подвижным характером современной жизни, постоянно формирующей новый опыт. Не сумев выразить того, что «человек улицы» «смутно предчувствовал, но все же сильно ощущал», а именно, — власти иррациональных сил над его жизнью, оставив без ответа вызовы новой политики, основанной на свойственной всем людям жажде власти, рациональная политическая философия уступила место не менее ущербной практической философии фашизма, рассматривавшей человека просто как объект политических манипуляций[2]. «Политика должна быть понята посредством разума, — отмечал Моргентау в завершении своего «обвинительного акта», — и все же не в разуме она находит свою модель»[3].

В своих философских трудах Ролз, по-видимому, не стремился полемизировать не только с критически настроенными по отношению к либерализму представителями политической науки. Он практически отставался глух как к леворадикальной критике либеральной демократии, которая в 1960–1970-е гг. в США нашла яркое выражение в работах Г. Маркузе[4], так и к критическим выпадам со стороны идеологов американского неоконсерватизма, например,

[1] Ibid. P. 2–3, 5.
[2] Ibid. P. 7–9.
[3] Ibid. P. 10.
[4] См.: *Marcuse H.* One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press, 1966.

М. Новака[1]. Удивляться этому не приходиться. Нет никаких сомнений в том, что критика философами Франкфуртской школы повсеместно используемых западными демократиями манипулятивных технологий явно выходила за пределы чисто академического спора. Г. Маркузе, в частности, настаивал на тезисе, согласно которому западная социально-политическая система движется от традиционного плюрализма к формированию «одномерного общества» вследствие комбинации управляемого характера современной экономики и роста бюрократии на всех уровнях. Ведущая тенденция западной политической культуры состоит в ее «деполитизации», т.е. в выкорчевывании политических и моральных вопросов из социальной жизни, являющемся результатом обладания техническими средствами, а также роста производительности и эфективности. «Инструментальный рассудок», возникающий как побочный продукт деполитизации, гарантируется влиянием СМИ на культурные традиции низших социальных классов, на региональные и национальные меньшинства, которые загоняются в прокрустово ложе «упакованной культуры» при помощи информационного обмана. СМИ также становятся инструментом рекламной индустрии, нацеленной на безудержное потребление. Конечным результатом этих процессов является рост «ложного сознания», т.е. определенного психологического состояния, когда человек перестает осознавать свои собственные интересы, потому что мир бюрократии извращает человеческую жизнь. Но, несмотря на тот факт, что социальный порядок становится репрессивным и недостойным в рамках тесного взаимодействия между государством и промышленностью, большинство людей предпочитает мириться с такими условиями. Человеческое поведение становится пассивным, будучи пронизанным конформизмом. Люди лишаются выбора относительно того — какой вид продукции является для них наиболее предпочтительным или в какой из форм демократии они желают принимать участие. Если они стремятся к безопасности и комфорту, они должны приспосабливаться к стандартам существующей экономической и политической системы из страха подвергнуться маргинализации. Следовательно, идея власти народа оказывается мифом[2]. «Политическая свобода, — отмечает Маркузе, — означала бы ос-

[1] См. подробнее: *Novak M.* The Spirit of Democratic Capitalism. Lanham & N. Y.: Madison Books, 1991.

[2] *Marcuse H.* One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Part 1.

вобождение индивидов *от* политики, над которой они не имеют эффективного контроля. Аналогичным образом, интеллектуальная свобода означала бы восстановление индивидуальной мысли, ныне поглощенной массовой коммуникацией и индоктринацией, ликвидацией «общественного мнения» вместе с его создателями. Нереалистичное звучание этих предложений показательно не вследствие их утопического характера, но вследствие мощи тех сил, которые препятствуют их реализации»[1].

Все приводимые выше аргументы либеральной политической философии Д. Ролза, по существу, были направлены на преодоление обозначенной Г. Маркузе опасности хотя бы в теоретической сфере. Но такое стремление, конечно, не могло не увеличивать внутренних противоречий самой аргументации. Их анализ является в высшей степени поучительным. Будущее покажет — возымеет ли она когда-либо непосредственную практическую ценность.

[1] Ibid. P. 4.

4. Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы[1]

Во второй половине XX века анализ уникального характера британской неписаной конституции ознаменован интеллектуальными прорывами, получившими всеобщее признание. Речь идет, прежде всего, о всем известной работе Джона Покока «Древняя конституция и феодальное право»[2]. Но и в дальнейшем появлялись труды, имеющие принципиально важное значение. Перечислю только новейшие из них. Это, прежде всего, книги Антони Кинга, Колина Терпина и Адама Томкинса, Дэвида Смита, Йэна Маклина, Джоша Шефетца, Джанелл Гринберг, и, конечно же, фундаментальный труд Нэвила Джонсона и ряд других[3].

Разумеется, рассмотреть вклад всех этих ученых в интерпретацию британской конституции в данный момент невозможно. В моем докладе поставлена довольно узкая цель — рассмотреть роль и саму проблему традиции британской конституции в контексте теоретических дискуссий, посвященных проблемам демократии, в частности, сравнению европейской и американской моделей демократии. В обоих случаях термин «демократия» используется в токвилевском смысле как «конституционное упорядочивание социетальных и институциональных отношений»[4]. Уже довольно часто в научной литературе обосновывается идея, согласно кото-

---

[1] *Гуторов В.А.* Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2016. Т. 17. № 2. С. 225–239.

[2] *Pocock J. G.A.* The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 (first 1957).

[3] *King A.* British Constitution. Oxford: Oxford University Press, 2009; *Turpin C.,* Tomkins A. British Government and the Constitution. Text and Materials. Sixth Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; *Smith D.L.* Constitutional Royalism and the Search for Settlement, c. 1640–1649. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; *McLean I.* What's Wrong with the British Constitution? Oxford: Oxford University Press, 2010; *Chafetz J.* Democracy's Privilege Few. Legislative Privilege and Democratic Norms in British and American Constitutions. London; New Haven: Yale University Press, 2007; *Greenberg J.* The Radical Face of the Ancient Constitution. St. Edward's "Laws" in Early Modern Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2001*; Johnson N.* Reshaping the British Constitution. Essays in Political Interpretation. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004.

[4] *Fabbrini S.* American Democracy from a European Perspective // Annual Review of Political Science. 1999. Vol. 2. P. 466.

рой, как отмечает итальянский политолог Серджо Фаббрини, «в конституционном плане Америка и Европа четко различаются. Данное различие является следствием воздействия двух отдельных друг от друга традиций, воплощенных в различных конституционных структурах. Институционализация этих структур стимулировала различные политико-культурные подходы в Америке и Европе к проблемам, связанным с демократизацией. Эти два подхода (либеральный в Америке и демократический в Европе) до сих пор разделяют два побережья Атлантики»[1]. Это позволяет объяснить, почему все попытки импортировать американскую модель (один из последних примеров — эксперименты с американскими «вкраплениями» в российскую конституцию 1993 г.) обычно заканчивались неудачей.

Что касается роли британского опыта в формировании американских институтов, то он в настоящее время оценивается довольно негативно в том смысле, что при всех различиях политического устройства Великобритании и стран континентальной Европы, британское конституционное устройство именуется все же «европейским»[2]. Хотя и признается, что «в Британии концепция Короны заменяет континентальную европейскую концепцию государства», данное различие признается не столь значительным, чтобы отрицать «европейскую идентичность» британской конституции как таковой. В связи с этим Фаббрини выдвигает следующие доводы: «… Моя позиция в данном вопросе сориентирована на конституционную структуру демократии (а не на степень ее «огосударствления»), означающую специфическую институционализацию конституционных принципов, которые были реализованы в европейских странах. С этой точки зрения Америка безоговорочно отличается от всех (западно) европейских стран. Все западноевропейские страны развивали монистическую конституцию, основанную на британском проекте, т.е. конституцию, которая не делает различий между решениями народа и решениями его представителей. Америка, напротив, имеет дуалистическую конституцию, в которой типы решений не только различаются, но и иерархически соподчиняются (в том смысле, что решения представителей должны быть заключены в институциональный контекст, определяемый решениями народа). В Америке конституционная политика является занятием (business), вовлекающим [лозунгом] “Мы — народ”; в Европе — [лозунгом] “Мы — представители”. Это различие было очевидным с самого начала. Джеймс Мэдисон писал: “Даже в Ве-

[1] *Fabbrini S.* American Democracy from a European Perspective. Vol. 2. P. 466.
[2] Ibid. P. 468.

ликобритании, где принципы политической и гражданской свободы постоянно и напряженно дискутировались,… считается, что авторитет парламента трансцендентен и не подлежит контролю как с точки зрения Конституции, так и в плане ординарных целей законодательных процедур… Холмс [по данному вопросу] давал следующие комментарии: "Хотя британское правительство является умеренным, оно не является 'конституционным' в американском смысле. В пассаже, хорошо известном всем американским 'отцам-основателям' и комментаторам (framers), сам Блэкстон поставил в этом вопросе точку: 'Парламентские акты, умаляемые полномочиями последующих парламентов, не обязывают"[1].

Проблема влияния британской правовой традиции на эволюцию североамериканской общественной мысли, политических институтов и идеологии, формировавшихся на протяжении нескольких столетий, в настоящее время представляет не только чисто исторический интерес. Ее анализ затрагивает многообразный спектр вопросов, связанных, в частности, и с постоянно актуализируемыми американскими политиками, учеными и философами темами мессианской роли США в современном мире, уникальной исторической миссии американской нации и неповторимости накопленного ею опыта конституционного строительства. Разумеется, далеко не всегда мессианское чувство избранности приобретало столь высокую степень интенсивности, которая несколько неожиданно проявилась в заявлениях президента Б. Обамы летом и осенью 2013 г.

«В ранний период республики, — отмечал Артур М. Шлезингер-младший, — доминирующей была идея о том, что Америка — это эксперимент, предпринятый вопреки истории, чреватый риском, проблематичный по результатам… Первое поколение независимой Америки, по словам Вудро Вильсона, "смотрело на новое федеральное устройство как на эксперимент и думало, что он, возможно, будет недолговечным"… Эта всепроникающая неуверенность в себе, это острое ощущение ненадежности существования нации подпитывались европейскими оценками американских перспектив, поскольку влиятельные европейцы рассматривали новый мир не как идиллическое воплощение счастья в духе Локка — "вначале весь мир был Америкой", — но как зрелище отвратительного вырождения»[2].

Такая, окрашенная изрядной долей исторического пессимизма *традиция* восприятия перспектив эволюции национальной

[1] *Fabbrini S.* American Democracy from a European Perspective. Vol. 2. P. 468–469.

[2] *Шлезингер А.М.* Циклы американской истории. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С. 28, 25, 21.

государственности, которое отцы-основатели США приобрели, штудируя труды Полибия, Цицерона, Тацита, Н. Макиавелли и Дж. Гаррингтона, постепенно стала вытесняться *контртрадицией* провиденциального предназначения американского народа.

«Обретенная независимость придала новый статус теории Америки как “избранной нации” (Беркович) или “нации-искупительницы” (Э.Л. Тьювсон), которой Всевышний доверил задачу нести свой свет погрязшему в грехах миру… Как объяснить этот растущий оптимизм? Частично это была дань признания, достаточно обоснованная, тому, что США выжили; частично — ура-патриотизм и тщеславие, органически присущие нарождавшемуся национализму. Частично это также, несомненно, был призыв, содержащий упрек: не будем отбрасывать то, чего достигли с таким трудом, поскольку президенты того периода, должно быть, нутром чувствовали, что американскому эксперименту предстоит тяжелейшее внутреннее испытание… Так борьба между реализмом и мессианством, между теориями эксперимента и судьбы продолжается до настоящего времени»[1].

Приведенные выше рассуждения выдающегося американского историка в середине 1980-х гг., в немалой степени формировались, как можно легко предположить, под влиянием событий десятилетней давности, связанных с некоторыми странностями празднования двухсотлетнего юбилея джефферсоновской «Декларации независимости».

«Американцы, — отмечал в 1975 г. политический философ Дж. М. Бьюканан в книге “Пределы свободы. Между анархией и Левиафаном”, — разочаровались в статус кво. Это больше чем голословное утверждение и больше чем намек на неудовлетворенность людей всех возрастов. Существует различие между позицией граждан в отношении институтов их общества в 1970-е гг. и позицией, существовавшей перед 1960 г. Вера в “Американскую Мечту” повсеместно исчезла и ее возобновление не просматривается в ближайшем будущем. Кто бы мог предсказать, что крупные американские города продемонстрируют такую неохоту отмечать двухсотлетие рождения нации?»[2].

С тех пор исторический маятник, регулирующий настроения и чувства американцев, продолжал примерно раз в десятилетие описывать полный круг от крайнего или умеренного пессимизма

[1] Там же. С. 30, 27, 37.

[2] *Buchanan J. M.* The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan. Chicago, London: The University of Chicago press, 1975. C. 91.

(поражение во Вьетнаме, дело «Иран-контрас», дело «Моники Левински», события 11 сентября 2001 г. и др.) до упомянутых выше оптимистических речей Б. Обамы. Причины подобного перепада настроений и чувств некоторые ученые склонны объяснять нарастающим процессом атомизации американского общества, начавшимся еще в послевоенный период[1] и сегментации политической жизни и культуры. Как отмечает американский политолог Р. Мадсен, ссылаясь на мнение историка Р. Вибе, «то, что держит американцев вместе, это их способность жить врозь. Американское общество никогда не было связано неким образующим свод консенсусом верований, ценностей или теорий социального порядка; оно, скорее, раздроблено на бесчисленные сегменты — "первичные сферы идентичности, ценностей, ассоциаций, целей" — которым удавалось, тем не менее, сосуществовать более или менее мирно (по сравнению с другими странами). Их успех в мирном сосуществовании был связан с их успехом в самоизоляции друг от друга. В ранние периоды американской истории такое отгораживание было возможно благодаря изобилию американского общества… В обществе изобилия, основанном на динамичной, постоянно растущей экономике, члены каждого сегмента могли фокусировать свою энергию в наибольшей степени внутрь, [сосредотачиваясь] на задаче приобретения собственной доли изобилия. Их не слишком беспокоило то, что преуспеяние других сегментов могло подорвать их собственные шансы на успех — успех, понимаемый в терминах общих ценностей их собственного сегмента. Они могли занимать по отношению к другим сегментам позицию благожелательной небрежности… Но в конце двадцатого века изобилие, которое давало возможность разнообразным сегментам американского общества отгораживаться друг от друга, исчезло»[2].

Другим немаловажным фактором, существенно видоизменившим к концу XX в. многие аспекты социально-политической жизни США, было стремительное увеличение бюрократии.

«Американская бюрократия сегодня, — утверждает П. Вул, — является важной четвертой ветвью государственного управления. Слишком часто административную ветвь без разбора подводят под заголовок "исполнительная" и рассматривают как подчиняющую-

[1] См.: *Lane R.E.* Political Life. Why People Get Involved in Politics. The Free Press of Glencoe, Inc., 1961. P. 352–353.

[2] *Madson R.* Contentless Consensus. The Political Discourse of a Segmented Society // America at Century's End / Ed. by Alan Wolfe. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991. P. 457–458.

ся президенту. Но… бюрократия нередко становится автономной, действуя вне контроля со стороны Конгресса, президента и даже судебных органов. Этот факт поднимает важную проблему для нашей конституционной демократии: как можно заставить бюрократию быть ответственной, если она не вписывается в конституционные рамки, созданные для того, чтобы гарантировать ограниченное и ответственное правительство?»[1].

Сегментация американского социума, одной стороны, и рост бюрократии на правительственном уровне, — с другой не могут не влиять на изменение вектора развития США в направлении, сближающим эту страну с другими развитыми нациями, прежде всего — западноевропейскими, о чем еще в начале XX в. предупреждал М. Вебер[2]. Даже если признать по прежнему справедливым замечание М. ван Кревельда о том, что «Америка — это нечто большее, чем страна или нация. Это и то, и другое, но плюс к этому это еще и мировоззрение… еще и идеология, почти светская религия»[3], такого рода констатация не снимает необходимости в постановке вопроса о том — являются ли американская идеология и ее религиозные основания настолько уникальными, чтобы и сегодня поддерживать исторический миф об их исключительности? Так или иначе, независимо от характера ответа на данный вопрос, можно утверждать, что США, которые в XIX–XX вв. внесли огромный вклад в создании глобальной «рыночной утопии»[4], в настоящее время в значительной степени утратили свой утопический потенциал, составлявший прежде чуть ли не главный источник своеобразия их пути развития[5]. Речь идет не о социалистических утопических экспериментах, которые осуществляли на американской почве многочисленные последователи Ш. Фурье и Р. Оуэна, но, прежде всего, о «либеральной утопии», восходящей к имеющим антиаристократическую направленность мечтаниям о «фермерской республике»

---

[1] American Government. Readings and Cases. Eleventh Edition / Ed. by Peter Woll. N. Y.: Harper Collins *College Publishers*, 1993. P. 349.

[2] См.: *Гуторов В.А.* К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX в. // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза. 2012. Т. 8. № 1. С. 5–17.

[3] *Кревельд М. ван*. Американская загадка. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2008. С. 83–84.

[4] См.: *Поланьи К.* Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002. С. 269–277.

[5] См.: *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М.: Наука, 1982; *Слезкин Л.Ю.* У истоков американской истории. Массачусетс. Мэриленд. 1630–1642. М.: Наука, 1980.

Т. Джефферсона, полагавшего, что «добродетели могут процветать только в обществе, состоящем из небогатых фермеров» и верившего, что «мелкий фермер представляет социальный тип добродетельного человека»[1].

Анализ исторических особенностей американского либерального конституционализма возвращает нас к проблеме европейских истоков либеральной идеологии. Л. Харц, неоднократно настаивавший в своей широко известной работе «Либеральная традиция в Америке» на необходимости изучения американской истории «в неразрывной связи с историей европейского общества»[2], фактически ограничивает эту «неразрывную связь» резким противопоставлением «природы американского общества, где не было феодальных институтов», европейской традиции, сохранившей «феодальные структуры и феодальный этос»[3]. В частности, он утверждает: «Одна из главных характерных черт общества без феодальных корней — отсутствие подлинных революционных традиций, которые в Европе связываются с Английской и Французской революциями. Члены подобного общества, по словам Токвиля, “рождены равными”. А там, где нет революционной традиции, нет и традиции реакции на нее: нет Робеспьера, не может быть и де Местра, нет Сиднея, нет и Карла II. Как сказал Сантаяна, имея в виду американскую демократию, либерализм этого общества — “естественный” феномен… В своем анализе истории Маркс допустил ошибку, когда связал возникновение социалистической идеологии с объективным развитием экономических сил. В действительности социализм — это во многом идеологический феномен, обязанный своим появлением классовой теории и либеральной революции, рожденный на почве старого порядка. И вовсе не случайно в Америке, не знавшей феодальных традиций, отсутствуют и социалистические традиции. Скрытые корни социалистической мысли повсюду на Западе можно обнаружить в феодальном этосе. Феодальный строй инспирировал теории Руссо, а вместе они инспирировали Маркса»[4].

В этой довольно упрощенной схеме, объединяющей бесконечно повторяемый, похожий на заклинание, тезис об отсутствии в

[1] *Макинтайр А.* После добродетели. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 265, 322; см. также: *Падовер С.* Джефферсон, третий президент США. Нью-Йорк: Телекс, 1991. С. 56.

[2] *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1993. С. 14.

[3] Там же.

[4] *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке. С. 15–16.

США какой-либо почвы для социалистических идей с концепцией о феодальных корнях марксистского социализма, которая в начале 1920-х гг. была сформулирована Н. Бердяевым в работе «Новое средневековье»[1], по существу не только отрицается типологическое сходство борьбы американцев за свою независимость с революционными событиями в Великобритании и Франции, а также «феодальные корни» романтических консервативных идей Г. Торо и Р.У. Эмерсона, но и социалистический характер идей, развиваемых С.М. Липсетом — современником Харца и теоретиком американской версии либерального консерватизма. Как справедливо отмечал Р. Низбет, автор одной из самых популярных книг, посвященных «анатомии» консервативной мысли, феодальные принципы государства и общества «никогда не забывались консерватизмом, за исключением ситуаций, вызванных чрезвычайными обстоятельствами или же чисто политической необходимостью. Дизраэли, Ньюман, Токвиль, Бурже, Годкин, Бэббит, все они, вплоть до таких консерваторов наших дней, как Оукшотт, Фёгелин, Жувенель и Кирк, ничего так не подчеркивали столь отчетливо по сравнению с предъявляемым к политическому государству требованием держаться, по возможности, как можно дальше от вмешательства в экономическую, социальную и нравственную сферы и, наоборот, *делать* все возможное для укрепления и расширения функций семьи, отношений соседства и добровольных кооперативных ассоциаций. И в практической политике на протяжении двух последних веков, как в Америке, так и в европейских странах, отличительным признаком консервативной политики была все возрастающая ее приверженность частному сектору, семье, местному сообществу, экономике и частной собственности и, в существенной степени, — децентрализации правительства и созданию таких политических условий, когда все более возрастает уважение к корпоративным правам небольших подразделений государства и общества. Однако сколь бы не странной могла показаться, на первый взгляд, мысль о том, чтобы приклеить язык феодальности на такие продукты американской культуры, как Кулидж, Гувер, Голдуотер и Рейган, а также и на их английских контрагентов, их философии управления заслуживают именно такого ярлыка»[2].

---

[1] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, 2011. С. 98–126, 291–326.

[2] *Nisbet R.* Conservatism: Dream and Reality. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. P. 38; см. подробнее: *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 600–653.

В связи с этим весьма характерно, что в 1960–1970-е гг. многие, в принципе, даже консервативно настроенные американские политологи были склонны с полным вниманием относиться к перспективе слияния преимуществ рыночной экономики с теорией и практикой западноевропейской социал-демократии. Например, С.М. Липсет — один из видных консервативных теоретиков и ученый, пользующийся большой популярностью в академических кругах вследствие своих бесспорных заслуг перед политической наукой, анализируя проблему «конца идеологии» и предвещая в 1963 г. в работе «Революция и контрреволюция» наступление нового периода идеологической интеграции, в частности, отмечал: «Классовые конфликты по вопросам, связанным с разделом всего экономического пирога, влиянием на различные институты, символический статус и возможности, не только продолжаются и при отсутствии *Weltanschauungen*, но и…упадок таких тотальных идеологий не означает конца идеологии. Точнее, приверженность политике прагматизма, правилам игры, определяющим коллективное соглашение, постепенным изменениям в направлении, поддерживаемом левыми или правыми, оппозиция как всеобъемлющему централизованному государству, так и *laissez-faire*, являются составными частями идеологии. «Примирение фундаментальных принципов», идеологический консенсус западного общества в настоящее время постепенно приводит к взаимопроникновению позиций по вопросам, которые когда-то резко отделяли “левых” от “правых”. Это идеологическое соглашение, которое, возможно, лучше всего назвать “консервативным социализмом”, стало идеологией ведущих партий в развитых государствах Европы и Америки»[1].

О прочности такого рода взглядов, уходящих корнями в традицию либеральной политической философии Д.С. Милля, свидетельствует и тот факт, что даже после того, как в американской политике уже взяла верх неоконсервативная тенденция, один из ее главных выразителей — Майкл Новак (ставший сотрудником госдепартамента в администрации Р. Рейгана) вполне сочувственно комментировал выводы М. Харрингтона (политического теоретика-социалиста, автора самого термина «неоконсерватизм»), согласно которым «многие из духовных реальностей, претендовавшие на то, чтобы носить имя «социализм», были реализованы под другим именем, именем «Америка»»[2]. Как справедливо отмечает Теда

[1] *Lipset S.M.* Political Man. The Social Bases of Politics. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1981. P. 555.

[2] *Novak M.* The Spirit of Democratic Capitalism. Lanham, P. 139.

Скокпол, полемизируя с концепцией Л. Харца, «вместо того, чтобы ассимилировать случай США (the U.S. case) в рамках всемирной логики индустриализма, некоторые [ученые] стремились выдвигать на передний план “американскую исключительность”, всячески выявляя роль страны с чрезвычайно мощными либеральными ценностями… Представители школы национальных ценностей убедительно демонстрируют всеобщую связь между главными культурными традициями, формами и рациональным характером социальной политики. Их аргументы особенно похвальны в целях противопоставления стран, находящихся на противоположных полюсах в соответствии с принципом “авторитаризм против либерализма”. Тем не менее, сторонники такого подхода, как правило, терпят неудачу, будучи не в состоянии в точности указать — каким именно образом культурные ценности, интеллектуальные традиции и идеологические представления конкретно влияли на развитие политических конфликтов и споров, связанных с политикой. Эти ученые мужи не обращались также к наиболее трудным, ставящим в тупик вопросам, связанным с политической культурой и развитием социальной политики США»[1].

На наш взгляд, одним из путей преодоления обозначенных выше трудностей является внимательное отношение к проблеме влияния на американский политический дискурс британской политической традиции вообще и традиции английского общего права (common law), — в частности. В общесоциологическом плане определяющую роль британского опыта в формировании американских институтов и политической идеологии, была обоснована Ш. Эйзенштадтом в конце 1970-х гг. Констатируя взаимосвязь результатов революций в Европе и Америке с особенностями структуры центров в предреволюционных обществах, Эйзенштадт подчеркивал, что в противоположность Английской и Французской революциям главным результатом Американской революции явилось «установление новых границ политического сообщества и введение новой символики его национальной (а не только политической) идентичности… Определение новых границ сосредоточивалось не на этнических, региональных или иных естественных привязанностях, но скорее на установлении гражданских символов новой полити-

[1] *Skocpol Th. Early U.S.* Social Policies: A Challenge to Theories of the Welfare State // New Perspectives on American Politics / Ed. by Lawrence C. Dodd & Calvin Jillson. Washington, D.C.: CQ Press. A Division of Congressional Quarterly Inc., 1994. P. 270–271; ср.: *Соловьев С.*М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. С. 417.

ческой системы…, когда основанием политического сообщества стала новая политическая идеология, в центре которой оказалось то, что Р. Белла назвал "гражданской религией"… Хотя новые гражданские символы легитимности подчеркивали отделение от материнской страны или же от страны-завоевательницы, в случае Америки они фактически были производными от основных принципов английской политической системы»[1].

Решающую роль в сохранении такого рода преемственности играл процесс становления в Англии правового государства (Rule of Law), связанный «с расширением доступа различных по происхождению групп, особенно представлявших средние слои, к важнейшим рынкам, а также с их растущим контролем за перемещением ресурсов между рынками»[2].

Фундаментальные труды К. Скиннера и Д. Покока со всей непреложностью продемонстрировали несостоятельность представлений, согласно которым как теория конституционализма, предположительно заимствованная «отцами-основателями» из сочинений Д. Локка и Ш.-Л. де Монтескье, так и идейные предпосылки, положенные в основу решительных мер, предпринятых американскими колонистами с целью разрыва с метрополией, могут быть сведены к двум-трем философским трактатам или ярким речам и памфлетам Т. Пейна. Своими корнями эти идеи уходят в традиции политической мысли европейского средневековья, Возрождения и раннего нового времени, получившие новые импульсы в Англии в эпоху революционного брожения и радикальных трансформаций.

«Философы-томисты эпохи Контрреформации, — отмечает К. Скиннер в фундаментальном труде «Основания современной политической мысли», — часто изображались как главные создатели современной конституционной и даже демократической мысли. Суарес приветствовался как "первый современный демократ", Беллармин ценился за раскрытие "подлинных истоков демократии", а иезуитам в целом приписывалось "изобретение" концепции общественного договора и первоначальное исследование ее применения для разработки теории справедливости. В этих заявлениях, конечно, содержится элемент истины. Черпая из своего томистского наследия, теоретики Контрреформации не только пришли к определенному числу радикальных популистских выводов, но также служили основным каналом, через который контрактарианский подход

[1] *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 271, 275.

[2] Там же. С. 272.

к дискуссии о политических обязательствах в конечном итоге стал оказывать решающее влияние на направление развития в следующем веке. Если мы заглянем вперед, например, на *Два трактата о правлении* Джона Локка, мы установим, что он воспроизводит некоторое число наиглавнейших положений иезуитских и доминиканских авторов… Он соглашается с их представлением о той кардинальной роли, которую необходимо приписывать *ius naturale* в любом легитимном политическом сообществе, изображая его как "вечный принцип для всех людей" и настаивая на том, что все предписания наших законодателей должны находится в "соответствии" с его требованиями. И когда мы обращаемся к обсуждению того — каким образом политическое сообщество, основанное на этом законе, обретает существование — он поддерживает оба основных аргумента, которые уже выдвигали иезуиты и доминиканцы. Он предлагает классическое переосмысление их тезиса, согласно которому, для того, чтобы "правильно понимать политическую власть и выводить ее из ее источника", мы должны спросить "в каком состоянии все люди являются естественными" и признать, что это состояние будет состоянием "совершенной свободы"»[1].

Таким образом, отмечает Покок в книге «Макиавеллиевский момент» «Американская революция, которая более старой школе историков представлялась рационалистическим или натуралистическим разрывом со старым миром и его историей, теперь представляется нам вовлеченной в сложные отношения как с английской, так и с ренессансной культурной историей и с традицией мысли, которая изначально сталкивала политического человека с его собственной историей и ко времени революции [уже] использовалась для выражения ранней формы спора с современностью. Теперь возможно исследовать историю американского сознания путем поиска того, какие проявления проблем, имеющих республиканскую перспективу, могут быть здесь найдены»[2].

Идя по этому пути, нетрудно установить, что риторика революционных лет имеет свои яркие аналоги в парламентских речах и письмах в защиту американских колонистов, принадлежащих Эдмунду Бёрку — основоположнику европейского консерватизма, и даже в сочинениях его отдаленного предшественника, политиче-

[1] *Skinner Qu*. The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 2. The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 174–175.

[2] *Pocock J.G.A*. The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003. P. 506.

ского теоретика и памфлетиста второй половины XVI в. Роберта Парсонса[1].

Несмотря на неопровержимые аргументы, приводимые Пококом, Скиннером и другими последователями Кембриджской школы истории понятий, и убедительность их доказательств в поддержку тезиса о преемственности американской политической культуры с более ранними традициями английской политической мысли, проявляющейся нередко с самой неожиданной, например, консервативной и даже «корпоративистской» стороны[2], в США до сих пор имеется немало влиятельных теоретиков и интеллектуалов, по-прежнему отстаивающих тезис об исторически обусловленных радикальных отличиях американской либеральной трактовки проблем государства и права от британской.

«Показателем американской антипатии к власти и правительству, — утверждает С. Хантингтон, — является виртуальное отсутствие понятия “государство” в американской мысли. В своей современной форме идея государства возникла в шестнадцатом и семнадцатом столетиях и достигла расцвета в последующую эпоху абсолютизма. Макиавелли, Гоббс и Боден были ее пророками, континентальные абсолютные монархи — ее творцами. Идея государства предполагала концентрацию суверенитета в рамках единой, централизованной правительственной власти. Это понятие никогда не имело прочного влияния среди колонистов английской Северной Америки, которые привезли с собой более старую традицию, укорененную в средневековом конституционализме и сочинениях сэра Томаса Смита, Ричарда Хукера и сэра Эдварда Коука. В то время как англичане семнадцатого столетия обсуждали суверенитет парламента в противовес суверенитету Короны, американцы избегали обоих. Вопреки громоподобным заявлениям Блэкстона о том, что во всех государствах “имеется и должна быть” “высшая, непреодолимая, абсолютная и бесконтрольная власть, на которой основывается *jura summi imperii*, или права суверенитета”, американцы упрямо держались за противоположную позицию на протяжении

[1] *Бёрк Э.* Правление, политика, общество. Сборник. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001; *Долеман Р. (Роберт Парсонс)*. Рассуждения о наследовании английского престола. 1594 / Пер. с англ., вступ. статья и комм. А.Ю. Серегиной. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013; см. также: *Morris Chr*. Political Thought in England. Tyndale to Hooker. London, N. Y., Toronto: Oxford University Press, 1953. P. 43, 135–137, 139–140.

[2] См., например: *Харви Д.* Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: Поколение, 2007. С. 41–42; *Бурстин Д.* Американцы: демократический опыт. М.: Изд. группа «Прогресс» — «Литера», 1993. С. 529–530; 31–32.

всего восемнадцатого века. В результате развитие конституционных и политических идей в Англии было отделено от аналогичных идей в Америке. Джереми Бентам и утилитаристы с их акцентировкой на централизованную власть, рациональность и полезность (по принципу противоположности рассредоточенной власти, морали и естественных прав) имели слабое влияние на американскую мысль. В самом деле, Бентам осуждал Декларацию Независимости как "смесь (hodge-podge) неразберихи и абсурда, в которой теория, нуждающаяся в доказательствах, постоянно принимается как нечто само собой разумеющееся". Только в конце девятнадцатого века, когда некоторые американские ученые (среди них Вудро Вильсон) обучались в Германии, государство действительно появилось в американской политической мысли»[1].

В приведенном выше рассуждении одного из наиболее влиятельных американских политологов и консервативных теоретиков хорошо просматривается именно принципиальная идеологическая позиция, которая последовательно проводится, невзирая на очевидные, доступные любому образованному человеку факты. Например, сравнительный анализ американской и британской политической мысли раннего нового времени свидетельствует о том, что и для последней было также характерно «виртуальное отсутствие понятия "государство"».

«Начиная с семнадцатого столетия, — отмечает К. Дайсон, — Англия отклонялась от общего европейского развития. Политическая и юридическая концепция государства не развивалась и сам термин использовался мало... Ссылались на королевство, страну, народ, нацию и правительство. Термин государство спорадически использовался как синоним нации и сообщества как целого, например, Блэкстоном и Эдмундом Бёрком, но не для обозначения юридического лица исполнительной власти или же собирательного термина, [характеризующего] целое или часть правительственной машины»[2].

Нет ничего удивительного в том, что, обустраиваясь в Новом Свете, колонисты стремились «всемерно избегать создания институтов и учреждений по собственному разумению»[3] и разрабатывали принципы законодательства, следуя преимущественно англий-

---

[1] *Huntington S.P.* American Politics: The Promise of Disharmony. Cambridge, Mass., and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. P. 34–35.

[2] Цит. по: *Torre A.* Interpretare la costituzione britannica. Ininerari culturali a confronto. Torino: G. Giappichelli Editore, 1997. P. 185.

[3] *Бурстин Д.* Американцы: колониальный опыт. С. 33.

ским образцам. Инерция подражания оказалась настолько сильной, что даже после окончания войны за независимость, встав на путь конституционного строительства, основанного на кодексе писаных законов, американские лидеры отвергли предложение Дж. Бентама, предлагавшего в письмах к президенту Мэдисону, губернаторам штатов и американскому народу составить полный кодекс законов США по примеру принятого во Франции в 1804 г. наполеоновского кодекса[1].

Преемственность с британской традицией неписаной конституции и общего права (common law), пожалуй, наилучшим образом просматривается в отношении американцев к наследию У. Блэкстона, образцового английского юриста-эрудита, автора обширных комментариев к английским законам (1765–1769)[2], которые изначально пользовались огромной популярностью по обе стороны Атлантики. В современных, имеющих итоговый характер, исследованиях (например, трактате Д. Финниса «Естественное право и естественные права») Блэкстон иногда рассматривается (правда, наряду с Монтескье) как «второстепенная фигура», не влиявшая на развитие естественно-правового раздела юридической мысли[3]. Тем не менее значение его труда в становлении и развитии американской общественной мысли трудно переоценить.

«Разве не примечателен тот факт, — пишет Д. Бурстин, — что к 1775 г. (по словам Бёрка, он узнал об этом от известного книготорговца) в Америке было продано почти столько же экземпляров “Комментариев” Блэкстона, сколько и в Англии?.. Для американского права Блэкстон значил столько же, сколько для американской грамотности значил синий орфографический словарь Ноа Уэбстера. Имея в руках всего лишь четыре тома “Комментариев”, любой человек, как бы далек он ни был от старинных юридических школ, от судов или законодательных учреждений, мог стать юристом-любителем»[4].

Т. Джефферсон, как известно, хотя и считал Блэкстона родоначальником «утонченного торизма», тем не менее, полностью следовал его трактовке английского common law как совокупности «неписаных» принципов справедливости[5]. В своем труде «Замет-

[1] Там же. С. 51.

[2] *Blackston W.* Commentaries on the Laws of England. Oxford: Clarendon Press, 1765–1769. Vol. I–IV.

[3] *Финнис Д.* Естественное право и естественные права. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2012. С. 79.

[4] *Бурстин Д.* Американцы: колониальный опыт. С. 239–240.

[5] American Political Thought. The Philosophic Dimension of American Statesmanship. Second Edition / Ed. by Morton J. Frisch and Richard G. Stevence. Itasca, Illinois:

ки о штате Виргиния», в разделе, посвященном работе «комиссии трех» по составлению свода законов штата, он, в частности, отмечал: «Общее право Англии, под которым подразумевается та часть английского права, которая предшествовала древнейшему из дошедших до нас статутов, послужило для этой работы основой. Считалось рискованным пытаться свести его к какому-либо тексту. Поэтому решено было сохранить порядок обычного обращения к памятникам общего права»[1].

С именем Д. Маршалла, возглавлявшего Верховный суд США в 1801–1835 гг., обычно связывают начальный этап процесса, установившего принцип судебной перепроверки законов, до предела возвысивший судебную систему, «которая вначале была самой слабой из трех ветвей власти»[2], и превративший Верховный суд в «вершителя судеб Конституции». Сам Маршалл, правда, утверждал в своем решении, принятом по делу «*Марбури против Мэдисона*» (1803 г.): «Сфера компетенции Суда состоит исключительно в принятии решений относительно прав индивидов… Вопросы политические по природе или, в соответствии с конституцией и законами, относящиеся к сфере исполнительной власти, никогда не могут быть допущены в этот Суд»[3]. Однако можно вполне согласиться со следующим современным комментарием Д. О' Брайена: «…Как заметил Алексис де Токвиль в 1830-х гг., "Вряд ли какой-либо политический вопрос, возникающий в Соединенных Штатах, не превращается, рано или поздно, в вопрос юридический". Судебная тяжба, которая добирается до [Верховного] Суда, является политической и судебные органы по политическим причинам устанавливают — что решать и как решать дела по своему усмотрению»[4].

Вместе с тем, важно подчеркнуть, что даже при разработке принципиально новой, радикально отличной от британской, версии политически ориентированного судопроизводства, Д. Маршалл предпочитал ссылаться на У. Блэкстона, утверждая, что «общее или неписаное право, которое наполняет собой Америку», является «субстратом» американских законов и, определяя харак-

F.E. Peacock Publishers, Inc., 1983. P. 97; *Torre A*. Interpretare la costituzione britannica. Ininerari culturali a confronto. Torino: G. Giappichelli Editore, 1997. P. 614–615.

[1] *Джефферсон Т.* Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л.: Наука, 1990. С. 210.

[2] *Кревельд М. ван*. Американская загадка. С. 42.

[3] Цит по: *O'Brien D.M. Storm Center*. The Supreme Court in American Politics. Second Edition. N. Y., London: W.W. Norton & Company, 1990. P. 209.

[4] Ibid.

тер их интерпретации, становится «созвучным» индивидуальным правам[1].

Наконец, еще в середине XX в. «Комментарии» Блэкстона продолжали реинтерпретироваться даже при обсуждении такого ключевого пункта для американского политического дискурса, как «первая поправка» к конституции.

«Поскольку первая поправка Билля о правах, — отмечает американский политолог М.Г. Абернети, — не является абсолютной, существенная проблема, с которой приходится сталкиваться, состоит в отделении видов ограничений речи, печати и собраний, допустимых в конституционном плане, от тех, которые недопустимы. Имеются чрезвычайно различные взгляды на характер ответа по данной проблеме… Однако существует область, относительно которой, по всей вероятности, можно вполне беспристрастно прийти к всеобщему соглашению. Именно в теории Первая Поправка запрещает налагать большинство *первичных* ограничений на осуществление прав, перечисленных в Первой Поправке. Стандартной цитатой является место из "Комментариев" Блэкстона (IV, 151), в котором он утверждает, что "свобода печати … состоит в запрете налагать какие-либо *предварительные* ограничения на публикации, а не в свободе от судебного приговора по уголовному делу, возникшему после публикации". Если в порядке расширительного толкования включить в данное положение другие права, оно будет означать, что правительство не может препятствовать выступлениям, публикациям и собраниям *до* того, как факты произнесения речи, публикации или собрания имели место, но может наказывать или чинить препятствия по собственному выбору *после*. Как часто повторял Томас Джефферсон, Блэкстон не был образцом для тех, кто стремится следовать по пути человеческой свободы»[2].

Вряд ли можно однозначно решить является ли такое суждение справедливым или нет. Но непреложным фактом остается то, что оба направления политической мысли — консервативное, связанное с именами Бёрка и Блэкстона, и либеральное, представленное Джефферсоном — как в прошлом, так и в наши дни в равной степени вносят решающий вклад в обеспечение гарантий свободы для тех, кто действительно ее достоин.

---

[1] American Political Thought. The Philosophic Dimension of American Statesmanship. Second Edition / Ed. by Morton J. Frisch and Richard G. Stevence. P. 97.

[2] *Abernathy M.G.* Civil Liberties Under the Constitution. Fifth Edition. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1989. P. 340.

5. Равенство и эффективность в международном порядке: хаос, страх или гегемония?[1]

Основной тезис данной статьи заключается в том, что после длительного периода значительной турбулентности в политическом и экономическом международном порядке, связанного с упадком гегемонии одной державы, системным кризисом либерализма и появлением новых центров господства, возникает новая международная система, построенная на мультигегемонизме. Эта система устанавливает определенное макрорегиональное равенство, с нею начинается и новая эра экономической эффективности. В то же время возникающий порядок создает новые региональные соподчинения (и новые формы неравенства) в рамках макрорегиональных гегемоний. В трех разделах этой статьи рассматриваются три взаимосвязанных гипотезы.

Мы предполагаем, что: во-первых, нынешний хаотичный международный порядок является следствием 1) неразрешенных структурных противоречий, которые делают международную систему более динамичной, но одновременно усиливают ее анархическую природу; 2) снижающейся роли доминирующей гегемонистской державы и ее основной идеологической легитимации (либерализм и неолиберализм).

Во-вторых, следствием этих противоречий является системный страх, который становится стимулом для трансформаций. Мы полагаем, что в настоящее время страх — в отличие от предыдущих периодов, когда он выступал в качестве целесообразного, но ситуативного политического инструмента — фактически стал сущностью политики. Теперь страх служит стимулом и поводом для политических действий, заменяя другие источники легитимации власти, такие как демократия, справедливость и всеобщее благо.

В-третьих, реакция на этот страх принимает форму вновь сфабрикованных гегемоний на региональном и глобальном уровнях, с участием государственных и негосударственных субъектов, вовлекающих государственных и негосударственных акторов; и это будет иметь серьезные последствия для национального государства и реконфигурации глобального международного порядка.

---

[1] *Vladimir Gutorov, Piotr Dutkiewicz*. Equality and Efficiency in the International Order: Chaos, Fear or Hegemony? // The Dialogue of Civilizations Research Institute (DOC Research Institute) (ed.), 2019 (https://doc-research.org/2019/11/international_order_hegemony/) (авторизированный перевод с английского).

Что касается методологии, то в первом разделе статьи основным методом анализа является диалектический метод социального исследования (действие, реакция, затем синтез). Он, по сути, следует гегелевской диалектике, которая впоследствии была развита Иоганном Готлибом Фихте и была на практике реализована в социальных исследованиях. Второй раздел основан на макросоциологическом анализе страха как политики. Последний раздел методологически основан на различных интерпретациях философского наследия Антонио Грамши, а также на неограмшианском подходе к анализу гегемонии.

В связи с тем, что концепция гегемонии Грамши составляет ядро современных теоретических дискуссий о гегемонии, нам представляется необходимым выделить специальный раздел, посвященный этому вопросу. И дело, разумеется, не в стремлении «реабилитировать» ту или иную интерпретацию гегемонии. Дело в том, что в результате определенного стечения обстоятельств «гегемонистский момент» постепенно превращается в практически независимый раздел политической теории и международных отношений.

I. Пять противоречий мировой системы: общий взгляд. Гегемония против многополярности

Первое противоречие «гегемония против многополярности», является фундаментальным и со всей очевидностью, приводит к изменению международной системы. Будущий миропорядок будет в значительной степени сформирован борьбой США и их союзников за сохранение своей гегемонии (мы не оцениваем этот процесс ни морально, ни этически. — *В.Г.*). Гегемон всегда стремится поддерживать гегемонию, чтобы обеспечить лучшие условия жизни, более ясное будущее и б*о*льшую стабильность для своих граждан и союзников. Таким образом, гегемона или гегемонию нельзя называть морально или этически неправыми. Проблема в том, что поддержание гегемонии в современном мировом порядке становится практически невозможным, и поэтому гегемония обязана взаимодействовать с многополярным миром, представленным другими силами. Ясно, что дихотомия «мы против других» будет определять последующие годы мирового порядка.

Наблюдая эту борьбу, нетрудно обнаружить, что она порождена противоречиями между системой «США + Европейский Союз» (гегемония США с условной поддержкой ЕС) и системой «китайских экономических угроз и вызовов российской геобезопасно-

сти», вкупе с индийскими региональными гегемонистскими амбициями. В 2014 году Китай обошел США по ВВП, пересчитанному в доллары по паритету покупательной способности… Впрочем, Поднебесная по-прежнему отстает от США по ВВП в рыночных валютных курсах, а по ВВП на душу населения Китай еще не скоро сможет претендовать на мировое лидерство[1]. И все же оценка Международного валютного фонда была воспринята в США как предупреждение, что их господству брошен вызов.

Итак, какова реакция гегемона на эти процессы? Гегемон реагирует, изобретая новые инструменты и используя некоторые старые инструменты для поддержания своей гегемонии. Администрация Обамы разработала сеть соглашений под названием «Тройственный договор»: Транстихоокеанское партнерство (TPP), Соглашение о торговле услугами (TiSA) и Трансатлантическое торгово-инвестиционное партнерство (TTIP). Президент Трамп попытался заблокировать некоторые из этих проектов, но на самом деле переговоры все еще продолжаются. Мы даже думаем, что администрация Трампа, вероятно, добьется прогресса в этих переговорах, как он сделал это с USMCA (ранее НАФТА).

Все эти проекты в США направлены на захват ключевых позиций — с использованием институциональной и нормативной базы — для поддержания гегемонистской позиции США (и, возможно, ЕС). Интересно, что, если это произойдет (в чем мы сомневаемся), то две трети мирового ВВП будут проходить в рамках соглашений, в которых доминируют США. Это означает, что в предстоящие годы гегемония другого типа — отчасти военная, отчасти экономическая и отчасти нормативная — создаст новый мировой порядок. Интересен тот факт, что ни в одном из этих соглашений ни Китай, ни Россия не представлены. Фактически страны БРИКС исключены из этих соглашений. Это серьезный сигнал, о том, что США следует принципу «Мы против всех» те, кто не подчиняется «нашим правилам» останутся за бортом новых соглашений, определяющих будущий мировой порядок.

Глобализация против политики идентичности

Вторым противоречием, определяющим наше будущее, является противоречие «глобализация (универсализация) против политики идентичности» Иными словами, автономизация идентичностей

[1] См.: Китайская экономика официально стала крупнейшей в мире // РБК: сайт. 2014. URL: https://www.rbc.ru/economics/08/10/2014/5434f48dcbb20faeeafe2a0a

может привести к их радикализации. Одной из основных характеристик глобализации является универсализация норм, культуры, поведения, институтов, системы управления и коммодификации общественных отношений. Основная идея глобализации состоит в том, чтобы — навязывая высокую степень универсализации — сделать экономическую систему более гибкой и эффективной. Иметь «одну модель управления» вместо того, чтобы иметь дело с определенными моделями на региональном или глобальном уровнях, гораздо проще и эффективнее. Поэтому универсализация является одним из ключевых элементов современного этапа глобализации.

В то же время людям неприятна потеря своей идентичности, своей культуры, обычаев, религии и истории. Следовательно, реакцией на универсализацию становится политика идентичности, проявляющаяся в разных формах: в форме религиозной, гендерной, этнической идентичности и так далее. Политика идентичности не нова, но мы вступаем в новую ее фазу, в которой эта политика становится зависимой от выражения идентичности несколькими действующими лицами. Эти группы идентичности растут как грибы, настаивая на том, чтобы государство предоставило то, что они считают своим правом. Эти группы, политические партии или общественные движения могут основываться на культуре, религии, социальном классе или касте, культуре, диалекте, инвалидности, образовании, этнической принадлежности, языке, национальности, поле, гендере, возрасте, профессии, расе, принадлежности к политической партии, сексуальной ориентации, месте проживания или статусе ветерана.

Другими словами, новая (понимаемая в узком смысле) политика идентичности заменяет более широкое общественное представительство групп интересов. Поскольку государство не может реагировать на интересы каждой группы идентичности, некоторые из этих групп радикализуются. Их участники думают: «Если я не могу получить то, что хочу, я должен прозвучать громче, стать более радикальным, потому что только тогда государство сможет меня услышать, а затем и отреагировать». Следовательно, между политикой идентичности и универсализацией идет борьба, которая отражается на государственной политике и поведении государства: чем слабее государство, тем больше оно склонно реагировать на политику идентичности. Государство реагирует не на общепринятые социальные нужды, а на нужды довольно узких групп идентичности, что меняет весь спектр взаимодействий государства и гражданина. Это приводит к росту социальных протестов, и как

результат к дисбалансу между государством и группами интересов. Классический случай — сообщества пенсионеров во всем мире. Гласность и мощное влияние их совместных действий заставляют некоторые государства обращать больше внимания на пенсионеров, чем на детей.

Богатство против бедности

Третье противоречие — «богатство против бедности». По данным Всемирного банка, из примерно 7,4 миллиарда человек на земле 1,1 миллиарда живут за чертой бедности (на 1,25 доллара в день). Еще 2,7 миллиарда человек живут менее, чем на 2 доллара в день. Иными словами, около 40% населения нашей планеты живет ниже уровня бедности. Это убедительно показано в книге французского экономиста Томаса Пикетти «Капитал в XXI веке» (2014). Его главная идея заключается в том, что капиталу свойственно самовоспроизводиться. Об этом же писал еще Карл Маркс. Но Пикетти показывает, что существует определенная «олигархизация» капитала: унаследованный капитал имеет тенденцию расти в геометрической прогрессии, в том числе за счет других социальных групп[1]. Об этом говорится в подготовленном для конференции в Давосе отчете Oxfam — международной коалиции организаций, которые ведут борьбу с бедностью.

В нем указывается, что в период с 2017 по 2018 год новый миллиардер появлялся каждые два дня, а 26 самых богатых миллиардеров владеют таким же активом, как 3,8 миллиарда человек, которые составляют беднейшую половину населения планеты[2].

Данное обстоятельство шокирует не только с морально-этической точки зрения, но и с точки зрения возможных социально-экономических последствий.

Растущее неравенство:

1) скажется на демократии: демократическая политика действует по принципу «один человек – один голос» мы привыкли думать, что демократическая политика действует по принципу «один человек – один голос», но теперь становится все более очевидным, что демократический театр следует правилу «один доллар = один голос. Джонатан Ницан и Шимшон Бихлер в работе «Капитале

[1] *Piketty Th*. Capital in the Twenty-First Century. London; Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014. P. 463–465.

[2] Подробнее: http://antifashist.com/item/otchet-oxfam-26-milliarderov-planety-vladeyut-takim-zhe-aktivom-kak-pochti–4-milliarda-bednogo-naseleniya.html#ixzz6aYfN1M64

как власть» убедительно показали, как капитал становится политической силой. Они приводят множество экономических доказательств, показывающих прямую связь между капиталом и политической властью[1];

2) уход от налогов: сверхбогатые уклоняются от уплаты налогов, потому что всю прибыль они держат в «налоговом раю». Это очень важно, поскольку уплата налогов жизненно необходима для поддержания социальной стабильности в государстве: налоги обеспечивают социальные интересы общества и безопасность страны. Если вы не платите налоги, то функция государства по защите вышеназванных интересов ослабевает;

3) глобальный контроль над рынком труда приводит к борьбе за максимальное снижение МРОТ в большинстве стран, в том числе и в Северной Америке. По статистическим данным, более 300 млн человек работают без гарантии обеспечения МРОТ. Это явление возникло не только в результате политических манипуляций, во всем мире встречается манипулирование уровнем зарплаты

Таким образом, можно сказать, что коммерциализация демократического процесса приведет к умиранию мифа о либеральном порядке. Это опасно для тех, кто верит в этот миф, кто считает, что этот порядок имеет какое-то влияние на политику, и в то, что их голос что-то значит.

Государство против рынка

Четвертое противоречие — старое, между государством и рынком. Экономисты и политики придерживаются «синусоидального» подхода к этому ключевому вопросу: сотрудничают или не сотрудничают государство и рыночная экономика, каковы отношения между ними и следует ли государству влиять на развитие рынка или рынок должен самостоятельно об этом позаботиться? Другими словами, вопрос заключается в том, должно ли государство нести ответственность за наше благополучие или условия для процветания общества должен создавать рынок. Сторонники кейнсианского подхода считают, что государство должно управлять рынком. На этой идее основаны такие проекты 1920–1940-х годов и последующего времени, как социализм и фашизм. В 1970–1980-х годах их сменил неолиберальный порядок, который постепенно завоевал ведущее положение. Согласно этому порядку, именно рыночная

[1] См.: *Nitzan J., Bichler Sh.* Capital as Power: A Study of Order and Creorder. London; N. Y.: Routledge, 2009.

экономика способствует развитию и накоплению богатства. Как оказалось, ни одна из этих моделей не сработала. Кризис 2007–2008 годов показал, что ни рынок, ни государство поодиночке не способны дать гражданам обещанное. Поэтому граждане утратили доверие как к государству, так и к рынку. Это означает, что сегодня мы не верим никому, даже банкам, которые теперь выплачивают огромные штрафы за манипулирование рынком во время кризиса.

Чтобы государство сотрудничало с рынком, необходимо, чтобы государство было относительно сильным, а это обычно не так. Государства не могут противостоять давлению «глобализации». Они становятся все слабее и слабее. Неолиберализм привел к приватизации многих государственных служб (включая основные государственные функции: такие, как социальное обеспечение). Тогда какова роль государства в защите наших интересов как граждан? Если государство не может защитить интересы своих граждан, то исчезает необходимость в государственном аппарате. Зачем нам нужны политические партии и парламенты, весь дорогостоящий политический механизм, если они не могут обеспечить «политику» (т.е. демократический выбор социально-экономических приоритетов, которые будут гарантированно реализованы)?

Этот спор между рынком и государством касается не только экономических сил. Это и разговор о будущем нашей политической системы. Мы превращаемся в потребителей. Последние года наблюдается рост силы денег. Люди зарабатывают много денег, товары обходятся им дешевле, они начинают превращаться в потребителей. Мы более не нужны рынку как граждане, потому что граждане стремятся сделать самостоятельный выбор, а рынок диктует свой выбор. Проблема состоит в том, что эти два процесса несовместимы: чем в большей степени мы становимся потребителями, тем меньше в нас остается того, что делает нас гражданами [1].

Власть против политики

Пятое противоречие — «власть против политики». Мы согласны с З. Бауманом (2011), по мнению которого «власть» в настоящее время находится в процессе отделения от «политики». Власть — это способность что-то менять, исправлять, порождать определенные вещи. Политика — это процесс выбора вариантов власти (или с точки зрения государственного управления — исполнительной власти) с целью их дальнейшего внедрения. Политика — это, в частности, решение вопроса о том, нужна ли нам школа или бассейн, нужны ли нам дополнительные расходы на армию или на школы

и больницы. Затем эти приоритеты «передаются» через парламент или конгресс исполнительной власти, которая их реализует. Таким образом, существует прямая связь между политикой и властью: сначала возникает политика, власть приходит позже[1].

Сейчас эта система явно рушится, потому что в руках государства остается все меньше и меньше реальной власти. Из-за приватизации многих государственных функций и глобализации (понимаемой как интернационализация) некоторые основные прерогативы государства перешли в другие руки. Капитал находится в основном вне контроля национальных правительств. Поэтому и власть «ушла» за пределы национального государства. Следовательно, возможности государства сужаются, поскольку у него нет средств для удовлетворения «ожиданий бизнеса / капитала», оно уже не может сотрудничать с рынком так, как того «ожидает» сам рынок. Рынок зависит не столько от внутренних сил национального государства, сколько от внешних. В результате власть и политика становятся фактически независимыми друг от друга. На практике это означает, что политики и машина государственного устройства теперь автономны друг от друга, как никогда прежде. Они создали некую структуру, в которой проживают свои отдельные жизни; они гораздо больше отдалились от того, чем должны были бы, по нашему мнению, заниматься. Мы называем это «автономизацией политики». Когда вы спрашиваете политика, почему он или она делает что-то неразумное или иррациональное, они отвечают: «Мы поступаем так потому, что можем». Государство создает собственную реальность. «Автономизация» политики приводит к интересным политическим последствиям: серьезные конфликты теперь связаны не с национальными интересами, а с автономными решениями руководства.

II. Страх как замена политики

Следствием рассмотренных пяти противоречий является постоянный страх, который становится стимулом преобразований. Страх выступает уже не средством достижения цели, а ситуативным политическим инструментом, он стал фактически сущностью политики. Сегодня страх служит импульсом и обоснованием политики, заменяя другие источники легитимации власти, такие как демократия, справедливость и общее благо. Иными словами, страх как по-

[1] См.: *Bauman Z.* Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age. Cambridge: Polity, 2011; *Bauman Z., Bordoni C.* State of Crisis. Cambridge: Polity, 2014.

литика обладает качественно новой способностью менять политику, нормы и институты[1].

Вместо того, чтобы просто рассматривать самые последние реализации «политики страха» (такие, как торговые ограничения президента Трампа, рост миграции, терроризм и т.д.), мы в настоящее время наблюдаем появление «страха как политики». Исходя из определения Зигмунта Баумана, согласно которому «политика — это способность решать, что должно быть сделано и чему отдается приоритет»[2], можно сделать три вывода.

- Страх способствует «умению принимать решения», поскольку политики используют его в качестве предварительного условия, необходимого для принятия решений («мы должны делать это из-за иммигрантов, мусульман и т.д.»).
- Страх обеспечивает критерии отбора «того, что должно быть сделано». Так, приоритетом политики становится не образование или охрана окружающей среды, а уязвимые к страху сферы, например, безопасность, отношения между расами или занятость.
- Наконец, страх способствует содержанию «того, что надо делать» (например, если мы боимся иммигрантов, иммиграционная политика станет довольно жесткой по отношению к приезжим).

Ключевые области политики, такие как миграция; безопасность; рынок труда; развитие; межрасовые отношения; демократия; международные отношения; окружающая среда; здоровье и благосостояние — в настоящее время движимы страхом, либо попытками преодолеть его, использовать для легитимации дальнейшего расширения прав элит.

Переход от «политики страха» к «страху как политике»

Для Кори Робина страх — это экзистенциальное коллективное состояние ума, которое раскрывает глубокую правду о том, кем мы являемся как политические агенты, как люди, как народ [2]. На самом деле, судя по всему, все люди на земле в глубине души находятся «на грани». Ни в одном регионе люди не избавлены от коллективной тревоги, связанной с экономической и политической неопределенностью, социальными потрясениями и угрозами безопасности всех видов и различных уровней интенсивности. На-

---

[1] См. подробнее: *Дуткевич П., Казаринова Д.Б.* Страх как политика // Полис. Политические исследования. 2017. № 4. С. 8–21.

[2] Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2008. P. 189.

пример, в Европе, решение вопросов, связанных с миграцией и экономической нестабильностью, приводит к стремительному изменению политического ландшафта (усиливается популизм, а силы в большой политике смещаются в сторону многочисленных правых партий) с дестабилизирующими последствиями (Chatham House, 2011). В США ощущение того, что старые нормы политического поведения и институциональные структуры будут оспорены, стало основой политической программы Дональда Трампа. В Азии стремление «догнать Запад» создает всевозможные социальные, политические и экологические противоречия, делая региональные державы менее уверенными в будущем (IMF, 2016). В Африке есть всего несколько стран, которые демонстрируют экономический рост и социальную стабильность на фоне политического хаоса (UNCTAD, 2016). Наша точка зрения заключается в том, что страх больше не ограничивается одной страной или регионом; он приобрел глобальный характер.

Страх как политическое и психологическое состояние неотделим от постоянного состояния войны, возникшего в эпоху глобализации не только в форме растущих угроз региональных и локальных военных конфликтов, но и в форме милитаристской риторики, которая пронизывает международные отношения и национальные политические дискурсы.

Майкл Хардт и Антонио Негри утверждают: «Должно быть ясно, что современный суверенитет не положит конец насилию и страху, а скорее положит конец гражданской войне, организовав насилие и страх в последовательный и стабильный политический порядок. Суверен будет единственным законным субъектом применения насилия как против своих подданных, так и против других суверенных держав. Именно так суверенное национальное государство служит современности как ответ на проблему гражданской войны. Сегодня проблема гражданской войны вновь появляется в гораздо более широком глобальном масштабе. Нынешнее состояние войны, которое стало повседневной реальностью для полиции, поддерживающей регулирующие основы административного и политического контроля, также требует послушания от субъектов, страдающих от насилия и страха. Хотим подчеркнуть: то, что проблемы похожи, не означает, что одно и то же решение будет эффективным. Укрепление суверенитета национальных государств не сможет положить конец глобальному состоянию войны. Вместо этого необходима новая глобальная форма суверенитета. Данная проблема является предметом предложенной Сэмуэлем Хантингто-

ном парадигмы глобального цивилизационного конфликта... Признавая то, как "холодная война" преобразила глобальное насилие в сплоченные блоки и стабильный порядок власти, Хантингтон ищет аналогичную функцию упорядочения для цивилизаций: цивилизации сделают глобальный конфликт согласованным и поделят национальные государства на устойчивые группы друзей и врагов. "Война с терроризмом" также стремится, в несколько ином направлении, организовать глобальное насилие. Так называемый "альянс решительных" и "ось зла" определяют стратегии объединения национальных государств в блоки и, таким образом, превращения их насилия в единое целое. Ни одно из этих решений не кажется нам адекватным, но они, по крайней мере, решают проблему, которую создает глобальная гражданская война для имперской державы. Опять же, с этой точки зрения, прекращение гражданской войны не означает прекращения насилия и страха. Скорее это попытка организации их в последовательный порядок и вручение их в руки суверена»[1].

Следует отметить, что большинство заявлений, сделанных Хардтом и Негри, были хорошо приняты наиболее вдумчивыми аналитиками в конце 1980-х — начале 1990-х годов, в период, когда эйфория, вызванная пророчествами Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории», и «глобальный триумф» либерализма достигли своего апогея. В ответ на книгу Фукуямы «Конец истории?», впервые опубликованную в качестве эссе в «Национальных интересах» за три года до публикации одноименной книги, Аллан Блум вполне обоснованно выразил сомнения по поводу чрезмерного оптимизма в отношении перспектив глобального триумфа либеральной демократии:

«Либерализм победил, но он может быть решительно неудовлетворительным. Коммунизм был безумным продолжением либерального рационализма, и все видели, что он не работает и нежелателен. Хотя фашизм был побежден на поле битвы, его темные возможности не были поняты до конца. Если искать альтернативу, то искать ее больше негде. Я бы предположил, что у фашизма есть будущее, если не Грядущее. Многое из того, о чем говорит Фукуяма, указывает в этом направлении. И факты тоже. Африканские и ближневосточные народы, которые по какой-то причине не достигают успеха в современном мире, испытывают искушение найти смысл и самоутверждение в разновидностях мракобесия. Европейские нации, не находящие рациональных объяснений для закрытия своих

[1] *Hardt M., Antonio Negri A*. Multitude. War and Democracy in the Age of Empire. N. Y.: The Penguin Press, 2004. P. 239–240.

стран от многочисленных иммигрантов, обращаются к своим национальным мифам. Американские левые с энтузиазмом восприняли фашистские аргументы против современности и европоцентризма, вписанные в контекст рационализма. Однако, возможно, именно Фукуяма познакомил прагматиков с необходимостью философии, теперь, когда идеология мертва или умирает, для тех, кто хочет интерпретировать нашу изменившуюся ситуацию»[1].

Ровно 30 лет спустя Кшиштоф Яскуловский, анализируя ситуацию в посткоммунистической Польше, подтвердил худшие опасения Аллана Блума, подчеркнув, в частности, быстрый рост исламофобии в польском политическом дискурсе. Европейский Союз не смог выработать гуманитарный, устойчивый подход к миграции, основанный на солидарности. В результате, заключает исследователь:

«Исламофобская риторика страха приобрела гегемонистский статус в Польше. Этот гегемонистский исламофобский дискурс в значительной степени воспроизводит востоковедческие представления о мусульманах, являясь своего рода патологической европеизацией польской публичной сферы. Тем не менее, он также опирается на более ранние антисемитские идеи и заменяет еврея мусульманином: фигура мусульманина играет роль, аналогичную роли более ранней фигуры еврея — функцию угрозы другому человеку ... Исламофобия должна пониматься как сложное явление, сформированное как правым гегемонистским дискурсом, так и локальными и транснациональными факторами, такими как социальные ремиссии — стереотипы и предрассудки, циркулирующие через национальные границы»[2].

Итак, опасности всегда существовали, утверждает Зигмунт Бауман, но сегодня все иначе. Он предполагает, что мы живем в состоянии «постоянной неопределенности, которая заставляет нас бояться», и добавляет: «Сейчас... Люди чувствуют себя потерянными, неспособными действовать с уверенностью в своих силах» (интервью Аль-Джазира с Бауманом, 2017).

Страх может стать инструментом, который трансформирует государственную политику, делая ее более «чувствительной к страху». Так, например, мы говорим о «боязни» иммиграционной политики, секьюритизации этнических отношений, восстановлении торговых барьеров или усилении общественного контроля. Это, однако, еще не исчерпывает понятия «страха как политики». Это

[1] *Bloom A.* Responses to Fukuyama // The National Interest. Summer, 1989. P. 21.

[2] *Jaskułowski K.* The Everyday Politics of Migration Crisis in Poland: Between Nationalism, Fear and Empathy. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2019. P. 6–7.

всего лишь новое воплощение старой политической стратегии использования страха в качестве удобного инструмента воздействия на избирателей. Чтобы продвинуть наши доводы на новый уровень, нам нужно взглянуть на страх с иной точки зрения. Ключевой идеей этой статьи является то, что страх обладает трансформационной способностью менять политику, нормы и институты. Мы считаем, что концепция «жидкого страха» Баумана хорошо подходит для объяснения новых политических способностей страха, приобретенных с ростом и упадком глобализации. Концепция «жидкого страха» Баумана предполагает следующее:

«Страх, живущий “у нас во дворе”, не стоит на месте, а рассеивается. Проблема с “жидким страхом”, в отличие от конкретной опасности, с которой вы уже знакомы, заключается в том, что вы не знаете, откуда он нанесет удар... Вокруг нас нет прочных структур, на которые мы могли бы положиться, с которыми мы можем связать наши надежды и ожидания. Даже самые могущественные правительства очень часто не могут выполнить свои обещания. Они не обладают достаточной властью для этого» (интервью Аль-Джазиры с Бауманом, 2017). [3]

Это приводит нас к ситуации, когда все наши общества испытывают — по отдельности или коллективно — неопределенность, неуверенность в будущем во всем социально-политическом спектре, абсолютно бессильны перед лицом проблем и не в состоянии контролировать ситуацию. Почему так происходит? *Во-первых,* из-за потери доверия как к государству, так и к рынку; *во-вторых*, из-за разделения власти и политики; и, *в-третьих*, из-за углубления (сопровождаемого радикализацией) социального разрыва по всему спектру расколов (главным образом, основанных на неравенстве, идеологии, идентичности и власти). Таким образом, страх становится все более системным и вездесущим, поскольку присутствует во всех аспектах нашей жизни и — одновременно — в ключевых институтах. При этом ключевые институты (в частности, государственные учреждения социального обеспечения, профсоюзы, поставщики услуг, общественные организации), назначение которых — устранение коренных причин страха, либо прекратили свое существование, либо их полномочия были урезаны.

Похоже, мы вступили в период стратегической нестабильности, так как мы утратили большинство защитных механизмов против легкомысленности рынка и репрессий государства. В последние десятилетия граждан постепенно лишали «защитной оболочки» социального государства. Волны приватизации лишили государ-

ство большинства прерогатив, делавших его привлекательным для своих граждан. Однако ошибочно думать, что страх, чувства неопределенности, растерянности и беззащитности испытывают лишь низший и средний классы. То же можно сказать и о высших слоях общества. Именно к такому заключению пришли Джонатан Ницан и Шимшон Бихлер в своем исследовании капитала[1].

Мы видим рост популизма в Европе, США, Азии и Латинской Америке. «Сторонников ПЭП (популистских экстремистских партий. — *Авт.*) зачастую сбрасывают со счетов как участников политических протестов, избирателей одного вопроса или неимущих неудачников эпохи глобализации, — пишет Мэтью Гудвин в отчете Chatham House (2011) о популистских правых экстремистах. «Наиболее успешные партии сплотили коалицию экономически уязвимых граждан из низшего среднего класса, а также квалифицированных и неквалифицированных работников физического труда…. Но всех их сторонников роднит глубокая враждебность по отношению к иммиграции, мультикультурализму и растущему культурному и этническому разнообразию» (Chatham House, 2011). Этот единственный из совокупности доказательств пример [4] служит иллюстрацией того, как политика, основанная на страхе, нормализуется через политические партии и избирательную политику.

III. Ответ государственных и негосударственных субъектов: регегемонизация мировой политики

В ситуации высокой степени неопределенности и страха перед будущим существует потребность (как на экономическом, так и на социальном уровнях) обеспечения большей стабильности и предсказуемости любой ценой. Это непременные условия для бесперебойного функционирования рынков, безопасности и планирования на любом уровне управления (как для государственных, так и для негосударственных субъектов). Одним из потенциальных решений для государственных и негосударственных субъектов является переосмысление местных, региональных и глобальных гегемоний, чтобы обеспечить хотя бы некоторый контроль над внутренними и внешними делами.

Итак, наш следующий вопрос звучит следующим образом: как можно сегодня установить и поддерживать гегемонию в мировой

[1] См.: *Nitzan J., Bichler Sh.* Capital as Power: A Study of Order and Creorder. London; N. Y.: Routledge, 2009.

политике? Но прежде чем ответить на этот сложный вопрос, необходимо проанализировать понятиегегемонии в историческом и теоретическом контекстах.

Что такое гегемония: история и современный политический дискурс

В своем эссе 1983 года «Три примера гегемонии в истории капиталистической мировой экономики» Иммануил Валлерстайн писал:

«Когда кто-то имеет дело со сложной, постоянно развивающейся, крупномасштабной исторической системой, концепции, которые используются в качестве кратких описаний для структурированных моделей, полезны только в той степени, в которой они четко излагают их назначение, описывают их применимость и конкретизируют те теоретические рамки, которые они устанавливают и продвигают»[1].

На наш взгляд, это замечание в полной мере относится к трансформации понятия гегемонии в современной политической мысли.

Гегемония долгое время была ключевой концепцией в исследовании международных отношений, она широко использовалась в сфере общественных наук. Это термин, который аналитики применяют для описания и понимания современных событий[2]. Однако следует признать, что среди исследователей, широко использующих понятие «гегемония» в сфере международных отношений и политологии, нет единства относительно его содержания. Термин обозначает идеи и процессы, которые иногда кажутся несовместимыми друг с другом. Его интерпретации восходят к традиционной идее сильного государства, включают доминирование определенных идеологий и охватывают широкий спектр подходов, в том числе теорию гегемониальной стабильности, диалектические концепции гегемонии и контргегемонии Антонио Грамши.

В своей работе по сравнительному анализу дискуссий о концепции гегемонии в русской и западной политической мысли Дж. Лестер совершенно справедливо отмечает: «Что бы мы ни говорили о значении и важности гегемонии, мало кто станет отрицать, что сегодня это один из тех терминов, которые постоянно используются в повседневном политическом дискурсе, но который слишком часто не сопровождается какими-либо реальным или, по крайней мере,

[1] Цит. по: *Wallerstein I.* The Essential Wallerstein. N. Y.: The New Press, 2000. P. 253.

[2] См.: *Clark I.* Hegemony in International Society. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2011.

достаточным, пояснительным комментарием. Во многих случаях гегемония приняла вид само собой разумеющейся концепции, и потому более проницательный аналитик сразу обнаружит здесь иронию и парадокс. В эмпирическом опыте нет лучшего инструмента, чем концепция гегемонии, для того чтобы демистифицировать множество окружающих нас вещей, которые достигают необоснованного и редукционистского качества естественности из-за их статуса само собой разумеющегося. Следовательно, гегемонии грозит приобретение тех самых признаков болезни, которые во многих случаях она намеревалась излечить. Вместо того, чтобы демистифицироваться, гегемония все больше погружается в свою собственную логику мистификации»[1].

Упреждая вопрос о поразительной многозначности термина «гегемония» в современном политическом дискурсе, Лестер пишет: «Я полагаю, что один из аспектов страха, который может быть вызван одним лишь упоминанием термина “гегемония”, вероятно, связан с некой внутренней концептуальной сложностью. Конечно, многие из специализированных политических и философских словарей, которые включают этот термин, ссылаются на трудности его понимания, что вполне объяснимо. С другой стороны, следует также признать, что есть много иных источников, которые впадают в другую крайность, подчеркивая необычную простоту концепции. Эти аналитики утверждают, что если в гегемонии есть какая-то внутренняя неоднозначность, то она продиктована скорее теоретической сложностью, нежели соображениями практической реализации. Перефразируя Бертольта Брехта, можно сказать, что, несомненно, есть смысл, в котором понятие гегемония (например, «коммунизм» Брехта) доступно каждому, но именно из-за своей простоты его так трудно достичь»[2].

Конечно, не все ученые и теоретики настроены столь критично. Например, в знаменитом словаре Роджера Скратона представлены и описаны две наиболее распространенные и общепринятые интерпретации гегемонии в социальных науках:

«Гегемония [< гр. **hëgemonia** предводительство, господство]. Термин используется с девятнадцатого века для обозначения влияния одного государства на другие; отсюда происходит термин “гегемонизм”, который используется для характеристики политики тех держав, которые держат своих соседей и зависимых от себя в

[1] *Lester J.* The Dialogue of Negation: Debates on Hegemony in Russia and the West. London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000. P. 3.

[2] Ibidem. P. 1.

подчинении. В истории политической мысли термин часто используется в том смысле, который ему дал Грамши, то есть он обозначает господство класса не только в экономической сфере, но и во всех социальных, политических и идеологических сферах, а также его способность таким образом убедить другие классы видеть мир в благоприятствующем его господству свете. Грамши выступал за создание соперничающей гегемонии через проникновение и трансформацию маломасштабных институтов, с помощью которых поддерживается однажды достигнутое классовое господство. Эта борьба за гегемонию рассматривается как трансформирующий фактор, столь же важный, как и любое развитие производительных сил, и соответствует ленинскому понятию "субъективных условий" революции»[1] [5].

Несмотря на то, что первая интерпретация, предложенная Скратоном, широко распространена в современной политической теории и международных отношениях, а вторая — в различных политических теориях и системах политической философии, из-за методологической взаимосвязи этих теорий, «внутренние» и «внешние» аспекты анализа гегемонии постоянно находятся в процессе творческого взаимодействия. Подчеркивая эти отношения, Хартмут Бер, автор книги «История международной политической теории: онтологии международного», отмечал: «Я не могу сразу же примкнуть к тому или иному подходу — универсальному, универсалистскому или партикулярному. Однако представляется важным проработать их онтологические различия, а также соответствующие гносеологические последствия. Эти различия становятся особенно важными, поскольку серьезно воздействуют на наше мышление и концептуализацию политического порядка между государствами, а также на решение текущих мировых проблем. Я выдвигаю следующий аргумент: универсальное и универсалистское мышление, даже если оно может быть противоречивым в отношении различных принципов, создает возможности для международного и межкультурного диалога и для взаимодействия между политическими органами, прагматическое мышление действует как солипсический дискурс, с которым оно может ассоциироваться. Партикуляристская онтология, на которой основаны все универсальные концепции, независимо от их намерений, создает в своих эпистемологических последствиях дуалистические мировоззрения»[2] [6].

---

[1] *Scruton R.* The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought. 3rd edition. Houndmills, Basingstoke; N. Y.: Palgrave Macmillan. 2007. P. 295.

[2] *Behr H.* A History of International Political Theory: Ontologies of the International. London; N. Y.: Palgrave Macmillan. 2010. P. 10.

Все интерпретации так или иначе вытекают из универсального характера политики и самого феномена политического. Именно на этом тезисе зиждутся многочисленные тенденции и противоречия, которые современные ученые называют «гегемонистским парадоксом».

Сегодня гегемония представляется политическим принципом, в рамках которого работают самые передовые демократии. Будь то выражение идеала «государственного устройства» или «сильного и решительного правительства», представительная демократия все больше и больше напоминает сверхдержаву для создания «дома для народа». Крупные политики проверяются на предмет способности принимать решение о том, что необходимо сделать, чтобы преодолеть сопротивление перед лицом антагонизма. Зачастую реальные управленческие решения требуют нарушения закона и дестабилизации существующих институтов для того, чтобы добиться цели. Государственность означает смешение интересов как права и порядка, так и беспорядка на разных уровнях, чтобы гарантировать надлежащее управление в условиях множественности, усиления разобщенности на основе социального класса, пола, культуры, религии и этнической принадлежности. Например, означает ли растущее беспокойство по поводу гегемонии то, что демократии развивают «деспотические» черты и отстраняют от власти «праведную» династию?

Вот как рассуждает Х. Банг по данному поводу: «Однако это разногласие нельзя разрешить с помощью рациональных аргументов, так как оно связано с властными отношениями. Отсюда и антагонистический элемент в отношении. Тем не менее антагонистический элемент никогда не может исчезнуть в этой концепции политического, поскольку в определении гегемонии нет существенной связи между насилием и законом, жизнью и нормой ... Таким образом, очертания гегемонии выходят за рамки радикальной критики консенсусной демократии. Гегемония оказывается вписанной в сердце самой консенсусной демократии, а фигура короля является инструментом и средством устранения беспорядков на фоне общего порядка демократии. Командование / послушание — это политические отношения, которые демонстрируют гегемонию как способ законного господства и отделяют короля от его подданных “где-то там” в обществе. В некотором смысле, ирония проявляется в битве между гегемонией и демократией, частным и всеобщим: они просто являются зеркальным отражением друг друга»[1] [7].

[1] *Bang H.P.* Foucault’s Political Challenge: From Hegemony to Truth. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 24–25, 27.

Одной из причин «простоты» концепции гегемонии, на которую столь определенно указывает Лестер, является тот факт, что, когда она была задумана во времена классической античности, она была ясна как в чисто этимологическом, так и в концептуальном смыслах. В древнегреческом языке слово ἡγεμονία происходит от глагола ἡγέομαι — направлять, вести, вводить. Ко времени Пелопоннесской войны существительное ἡγεμών использовалось для обозначения лидера, вождя, полководца или города, занимающего лидирующее положение в альянсе греческих городов-государств. Однако многозначная природа термина «гегемония» уже существовала в древнегреческой политической рефлексии:

«Фукидид различает термины “hēgemonia” и “Archē”, которые чаще всего переводятся как гегемония. Для греков пятого и четвертого веков гегемония ассоциировалась с понятием “timē” — даром чести. “Timē” была неофициальной наградой греческой общины за достижения и присуждалась и поддерживалась согласием, а не силой. Спарта и Афины удостоились такой награды за их заслуги в период персидских войн. Афины также были вознаграждены timē, потому что интеллектуальные и художественные достижения сделали ее “школой Эллады”. Понятие “Archē” означало нечто сродни нашему понятию политического контроля и первоначально использовалось применительно к власти в городе-государстве, и только позже стало означать искусство управлять или влиять на города-государства. Семантическое поле архе постепенно расширялось, охватывая тиранию... Фукидид предлагает политический эквивалент того, что станет третьим законом Ньютона: “Archē” вероятно, будет расширяться, пока не столкнется с противоположной и равной себе силой. Имперская *dunamis,* выходя за собственные пределы, поддерживаемые *kratos*, — представляет собой серьезное истощение возможностей, особенно когда она вовлекает в войну *arche*, и [в конечном итоге] создает ситуацию, когда режим не может ни победить, ни согласиться на компромиссный мир из-за боязни того, что он будет восприниматься как слабый и внутри страны и за рубежом»[1] [8].

В международных отношениях термин «гегемония» в определенном смысле заимствован из этого периода античности; он описывает состояние государства, доминирующего в военном, экономическом и дипломатическом отношениях. В современных социальных науках, независимо от уровня анализа — научного

[1] *Lebow R.N.* Coercion, Cooperation, and Ethics in International Relations. N. Y.; London: Routledge, 2007. P. 356, 387.

или философского — понятие гегемонии обычно используется для характеристики глобальных процессов, определяющих основные тенденции современной мировой политики, экономики и культурного развития. Например, в сложном междисциплинарном подходе в рамках «мир-системного анализа» Валлерстайна концепция гегемонии играет ключевую роль. Она противопоставляется понятию «мировая империя», основной характеристикой которого является:

«Способность превратить эту межгосударственную систему в единую мировую империю, границы которой совпадают с границами осевого разделения труда... Гегемония в межгосударственной системе описывает ситуацию, в которой соперничество между так называемыми "великими державами" настолько дисбалансировано, что одна власть может в значительной степени навязать свои правила и амбиции (по крайней мере, посредством эффективного права вето) в экономической, политической, военной, дипломатической и даже культурной сферах. Материальная база такой власти заключается в способности предприятий, тесно связанных с этой власти, работать более эффективно на всех трех основных экономических аренах — в агропромышленном производстве, торговле и финансах ... Следовательно, гегемония — это не состояние бытия, а скорее один конец текучего континуума, который описывает соперничающие отношения великих держав друг с другом»[1].

После второй мировой войны — и особенно после «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе и распада СССР — только Соединенные Штаты фактически претендовали на роль мирового гегемона. Именно такого рода утверждение власти политические теоретики связывают с понятием «гегемонистского мирового порядка». Смысл этой концепции в начале XXI века был подробно проанализирован Хабермасом:

«Война в Ираке является звеном в цепи нового глобального политического порядка, который оправдывает себя в как замена неэффективной политики в области прав человека исчерпавшей себя мировой организации. США становятся, так сказать, опекуном в той роли, в которой ООН потерпела неудачу. Какие существуют доводы против? Моральные чувства могут ввести нас в заблуждение, потому что они связаны со специфическими сюжетами и образами. Нет никакого обходного способа оправдать войну как таковую. Ключевое разногласие заключается в том, может ли оправдание

[1] Цит. по: *Wallerstein I.* The Essential Wallerstein. N. Y.: The New Press, 2000. P. 254–255.

посредством международного права быть заменено односторонней политикой мироустройства самозваного гегемона»[1] [9].

В эпоху глобализации тенденция создания однополярного мира под эгидой Соединенных Штатов фактически и терминологически объединяет понятия «гегемония» и «глобальный менеджмент». Ноам Хомский так рассуждает по этому поводу:

«Основные миссии глобального менеджмента успешно пережили ранний послевоенный период; среди них можно отметить следующие: удержание других центров глобальной власти в “общих рамках порядка”, управляемого Соединенными Штатами; поддержание контроля над мировыми поставками энергии; исключение неприемлемых форм независимого национализма; преодоление «кризисов демократии» на территории врага. Миссии принимают различные формы, особенно в периоды довольно резкого перехода: это и изменения в международном экономическом порядке в период с 1970-го года; двадцать лет спустя трансформация положения сверхдержавы врага в нечто вроде традиционного квази-колониального статуса; угроза международного терроризма, направленная против самих же Соединенных Штатов с начала 1990-х годов, получившая шокирующее завершение в событиях 11 сентября 2001 года. За прошедшие годы тактика была усовершенствована и модифицирована с тем, чтобы справиться с этими изменениями, постепенно наращивая средства насилия и все ближе приближая наши подвергающиеся опасности особи к краю катастрофы ... Новый глобальный порядок должен был в максимально степени быть подчинен потребностям экономики США и политическому контролю США»[2] [10].

Однако ситуация начинает довольно значительно меняться, о чем свидетельствует, как поясняет О’ Киф, широкое обсуждение вопросов «… в средствах массовой информации и научных кругах о предполагаемом упадке гегемонии США в Западном полушарии, совпавшем с началом XXI века. Эти утверждения расцвели после террористических атак в США в сентябре 2001 года, когда администрация Джорджа Буша сосредоточила свое внимание на ликвидации Аль-Каиды и других экстремистских исламистских ячеек в Афганистане, на Ближнем Востоке и в Сомали»[3].

---

[1] *Habermas J.* The Divided West. Cambridge: Polity, 2006. P. 33.

[2] *Chomsky N.* Hegemony or Survival: America’s Quest for Global Dominance. N. Y..: Metropolitan Books, 2003. P. 14, 99.

[3] *O’Keefe T. A.* Bush II, Obama, and the Decline of U.S. Hegemony in the Western Hemisphere. N. Y.; London: Routledge, 2018. P. 1.

Суждения, высказанные по этому вопросу, неоднозначны и весьма противоречивы:

«Тем не менее, хотя многие наблюдатели считают, что возможности США на глобальном уровне снижаются, это не совпадает с нашими данными в отношении Персидского залива. Мы находим, что возможности Америки, которые не следует отождествлять в целом с влиянием Соединенных Штатов, значительно выросли за последние несколько десятилетий на военном, экономическом и политическом уровнях по нескольким важным аспектам. Несмотря на многие проблемы, Америка является гегемоном, поскольку она обладает преимущественными возможностями в Персидском заливе, которые абсолютно недоступны для других государств»[1].

Впрочем, эти дискуссии в целом не могут существенно изменить природу современных интерпретаций гегемонии, особенно в тех аспектах, которые связывают проблемы гегемонии с глобализацией [11].

Таким образом, гегемония имеет отношение к мировой политике как на местном, так и на национальном уровнях. Большая часть современного общества включает значительные трансграничные потоки — товаров, знаний, денег, людей, загрязняющих веществ, насилия. Как и социальные отношения внутри стран, трансграничные связи требуют управления, то есть режимы, которые нацелены на обеспечение упорядоченности, предсказуемости и контролируемых изменений в обществе. Когда мировой порядок достигается через законное правление доминирующей державы, мы можем сказать, что здесь действует международная или глобальная гегемония. Различные теории предлагают разные предположения о том, какая доминирующая сила может достичь гегемонии в мировой политике. Ян А. Шольте предложил полезную таксономию теоретических подходов к изучению гегемонии. Так, в частности, сторонники либеральных и реалистических концепций международных отношений полагают, что гегемония принадлежит господствующему государству. В этом случае конкретное правительство контролирует перевес материальных ресурсов, спонсирует международные режимы и продвигает ценности и мировоззрения, которые привлекательны за пределами его границ. Следуя этому подходу, Британия и США традиционно определяются как гегемонистские государства в девятнадцатом и двадцатом веках. Кроме того, либералы и

[1] *Yetiv S.A., Oskarsson K.* Challenged Hegemony: The United States, China, and Russia in the Persian Gulf. Stanford, California: Stanford University Press, 2018. P. 1.

реалисты размышляют о том, суждено ли Китаю стать следующим государством-гегемоном.

Неограмшианские теории, напротив, перемещают мировую гегемонию в сферу глобального капитализма, сформировавшего транснациональный капиталистический класс. С этой точки зрения, доминирующая власть нормотворчества для мирового порядка зависит от накопления излишков и его основных агентов, таких как многонациональные корпорации, ключевые государства (G7 / G20), институты глобального управления и ортодоксальные аналитические центры. Для сторонников неограмшианства гегемонистские силы способствуют легитимному правлению капитала в глобальном масштабе, в то время как контргегемонистские силы различных движений сопротивления (например, безземельных крестьян и городской бедноты) стремятся лишить легитимности глобальный капитал и разрушить его доминирующую власть.

Для неограмшианцев было крайне важно обосновать теоретическую базу гегемонии и показать, как гегемония фильтруется через структуры общества, культуры, пола, этнической принадлежности, класса и идеологии. В рамках широко провозглашенной «постгегемонистской» исследовательской программы неограмшианская школа пытается оспаривать и критиковать главенствующие научные разработки IR / IPE (международные отношения/ международная политэкономия), в том числе, и за их попытки, ipso facto, переносить вопросы неравенства, бедности, расы, пола и класса, на крошечное и негостеприимное маргинальное пространство дисциплины. Тем не менее, обращение неограмшианцев к данным проблемам остается крайне ограниченным. Мало того, что неограмшианство воспроизводит замалчивание значимости таких основополагающих проблем, как патриархат, евроцентризм и западные культурные доктрины международных отношений и международной политэкономии, но, продвигая якобы прогрессивные западные идеи или идеологии, оно подвергается дальнейшему риску кооптации[1].

В постструктуралистских теориях гегемония в мировой политике опирается на направляющую систему знаний (называемую «дискурсом» или «эпистемой»). Здесь верховная власть в мировом обществе соотносится с определенным языком и типом сознания. Постструктуралисты часто отождествляют рациональность Про-

[1] *Gramsci*, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors / Ed. by Alison J. Ayers. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008. P. 16.

свещения с гегемонистским режимом в области знания, который создается наукой, образованием, массовыми коммуникациями и так далее. Многие теоретики также выделяют неолиберальную государственность (с ее дискурсом «рыночной цивилизации») и секьюритизацию (с ее дискурсом риска) как более конкретные варианты знаний Просвещения, которые управляют мировой политикой сегодня. Гегемония возникает потому, что субъекты охотно защищают эти господствующие взгляды как истину.

Для постколониальных теоретических исследований гегемония в мировой политике — это вопрос противостояния (или сопротивления с опорой на контргегемонию) господству западного империализма и связанных с ним социальных иерархий класса, пола, географии, расы, религии и сексуальности. Имперская гегемония классического типа осуществлялась через колониальное правление одного государства над внешними территориями. В настоящее время неоколониальное управление происходит через «независимые» государства в союзе с внешними силами, такими как правительства стран-доноров, многосторонние институты и неправительственные организации (НПО). Гегемонистское качество господства влечет за собой веру управляемых неоколониально субъектов в то, что имперская власть осуществляется над ними законно: так, например, цветные люди интернализируют расизм. С другой стороны, по мнению «постколониалистов», контргегемония возникает, когда социальные движения (коренных народов, ЛГБТК+, женщин и т.д.) бросают вызов империи.

На фоне охарактеризованных выше теорий современные концептуальные версии политического реализма выглядят традиционными и довольно консервативными.

«Для реалистов разных оттенков преобладание анархической международной системы привело к неизбежному представлению о власти не только с точки зрения ресурсов, но и очень ощутимых источников власти: военной мощи, геостратегического положения, природных ресурсов, экономической мощи, населения и т.п. Реализм подчеркнул то, что Сьюзен Стрендж назвала “властью отношений” — властью, которая исходит из отношений между государствами ценой структурной власти. Доминирование “рациональности”, в том виде, в каком оно было заимствовано из экономики, способствовало распространению понимания действия как исключительно преследования материальной выгоды или как попытки избежать материальных потерь или затрат. Тем не менее, рациональный выбор часто неспособен объяснить действия, пред-

принятые просто из-за асимметрии власти. Он также не может объяснить противоречивые решения или действия, поскольку рациональный выбор предполагает, что субъекты руководствуются одной целью или намерением. В целом тенденция рассматривать власть как ресурсы также в значительной степени обусловлена сильным влиянием теории гегемонистской стабильности и связанными с ней дебатами о гегемонистском упадке»[1].

Брайан Шмидт подчеркивает, что «реалистские теории гегемонии печально известны своей тенденцией отождествлять гегемонию с подавляющей материальной властью. Это обусловливает склонность приравнивать однополярность к гегемонии» (Брайан Шмидт, неопубликованная статья для конференции ECNY / DOC в Шанхае, апрель 2019 г.). В стороне остаются вопросы лидерства и отношений, которые делают одну единицу подчиненной другой. Эти аспекты гегемонии хорошо охватываются либеральными теориями гегемонистской стабильности (Ikenberry) с акцентом на том, почему и как успешный гегемон способствует либеральному экономическому порядку. Либеральная гегемония, по мнению либералов, больше опирается на консенсус, чем на принуждение. Согласно либеральным теоретикам, форма и характер лидерства, осуществляемого гегемоном, имеют основное значение в мире. В итоге можно говорить о доступности многочисленных прочтений концепции гегемонии в мировой политике. Как указывал Шмидт, гегемония является многогранной и сложной концепцией. Различные исследователи вкладывают разные смыслы в это понятие. Однако, некоторые общие темы все же возникают из обзора литературы. Выделяют два главных компонента гегемонии: преобладающая власть и осуществление лидерства. Некоторые теории гегемонии просто подчеркивают преобладающий компонент власти гегемонии, в то время как большинство теорий в разной степени выделяют оба компонента.

Мы уже отмечали выше, что два различных значения гегемонии не полностью разделены между исследованиями в области международной политики и другими социальными науками [12].

«Помимо уникального дискурса марксистского исследования мировых систем, гегемония вызвала значительные споры в более широкой марксистской аудитории, а затем и в постструктурализме. Гегемония здесь понимается прежде всего с позиций классовых отношений и часто ограничивается процессом, который узаконивает

[1] Africa's Challenge to International Relations Theory / Ed. by Kevin C. Dunn, Timothy M. Shaw. N. Y.: Palgrave Publishers Ltd., 2001. P. 65.

определенный способ производства. Если главная загадка в данном контексте — это понять, как капитализм поддерживает свои социальные отношения, решение заключается в том, каким именно образом он обеспечивает такой взгляд на вещи, в рамках которого может быть выстроена форма идеологии, поддерживающая социалистическую форму производства. В. И. Ленин, например, понимал гегемонию как политический процесс, посредством которого рабочий класс мог обеспечить превосходство над буржуазией. Для Ленина эта фаза часто ассоциируется с понятием "диктатура пролетариата"» — стратегией, ставшей синонимом первых лет Советского Союза, когда государство будет действовать таким образом, чтобы обеспечивать власть от имени пролетариата[1].

Власть гегемонии основана на принуждении и согласии; гегемония в значительной степени опирается на общие нормы и ценности:

«Понятие гегемонии обычно трактуется как акцентирование согласия в отличие от стремления применять силу. Оно характеризует способ, с помощью которого доминирующие социальные группы достигают господства или лидерства на основе достижения социальной сплоченности и консенсуса. Позиция правящей группы определяется не автоматически: требуется, чтобы правящая группа получила согласие на свое руководство посредством сложного выстраивания политических проектов и социальных альянсов»[2].

Таким образом, гегемоны должны постоянно узаконивать свою власть по отношению к другим государствам. В периоды стратегических изменений важнейшая политическая динамика сосредотачивается на процессе торга, под которым подразумеваются переговоры, направленные на достижение социального соглашения.

«В классической античности можно наблюдать различные виды гегемонии. Например, существовало реальное различие между гегемонией — способностью римлян внушать повиновение на основе реальной или подразумеваемой военной угрозы — и более поздним феноменом имперской гегемонии, который демонстрировал, что Римская империя не была результатом поспешного обложения налогами географически определенных провинций или навязывания постоянных армий. Интеграция греческого мира в римскую имперскую систему была сложным процессом эволюции, требующим взаимной адаптации как римлян, так и греков»[3].

---

[1] *Worth O.* Rethinking Hegemony. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 4.

[2] *Joseph J.* Hegemony: A Realist Analysis. London; N. Y.: Routledge, 2002. P. 1.

[3] *Kallet-Marx R.* Hegemony to Empire: The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 BC. Berkeley, Los Angeles; Oxford: University of California

В этом отношении концепция гегемонии может легко сближаться с концепцией права — будь то римское право или современное европейское право — даже если идея права используется для узаконивания колониальной политики. Как подчеркивали Джон и Джин Комарофф:

«Стало уже заурядным отмечать центральное место права в колонизации неевропейского мира: тривиально утверждать о “его” роли в формировании новых европоцентричных гегемоний, в создании колониальных его субъектов, в возникновении различных форм сопротивления. Во всем этом правосубъектность права и права подданных — периодически повторяющаяся тема. Причины найти нетрудно, как нам неоднократно говорили об этом историки современности. Они имеют отношение к формированию национального государства, которое в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого веков воспринималось как моральное сообщество; в качестве специфической особенности выделялась его акцентировка на культуру законности, воздвигнутую на правах личности и собственности, на конституционности и договоре в рамках воображаемого политического тела. В его основе лежало модернистское «я»: знакомая фигура правообладающего, ответственного, «свободного» индивида, условием существования которого было само национальное государство»[1] [13].

Конечно, и в классической античности, и в наши дни возникают ситуации, в которых противоречия между законом и так называемой «реальной политикой» часто казались непреодолимыми. Это было связано, с одной стороны, с процессом деградации государственности в различных регионах мира, а с другой — с гегемонистскими притязаниями сильных держав, практикующих интервенционистскую политику под разными предлогами.

«И все же, общеизвестно, что вмешательство является неотъемлемой частью международных отношений. Как должен реагировать на это явление юрист? Любой ответ должен ставить под сомнение существующие идеи права, а не просто предлагать причины или объяснения незаконности поведения государства. Например, на мой взгляд, неуместно писать, как это делает Ноэль в своем обзо-

Press, 1996; *Wesson C.B.* Households and Hegemony: Early Creek Prestige Goods, Symbolic Capital, and Socia Power. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2008.

[1] *Comaroff J.L., Comaroff J.* Of Revelation and Revolution. Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1997. P. 365.

ре, что объяснение противоречия между законом и практикой выходит за рамки закона. Ноэль определяет проблему региональных держав, последовательно ищущих региональную гегемонию, если не сказать больше, но он оставляет этот факт без объяснения. Он сомневается в том, что многие латиноамериканские государства достойны статуса гегемонов, учитывая степень проникновения Соединенных Штатов в их культурную и экономическую жизнь. Тем не менее он настаивает на обязательном признаке невмешательства, что подтверждается современным международным правом, несмотря на практику, которую он описывает. Каким образом возникает общепризнанное верховенство права, несмотря на решимость сверхдержав последовательно его игнорировать, в особенности если оно, как правило, применяется в отношении структур, в которые уже проникли державы, превосходящие их самих»?[1]

Как отмечалось выше, в XX веке решающая роль в переосмыслении современной концепции гегемонии принадлежит Антонио Грамши, итальянскому марксисту и одному из основателей Коммунистической партии Италии. Современные ученые постоянно подчеркивают существование сложных отношений между идеологическими дискурсами и самим процессом гегемонии в различных обществах. Не случайно и то, что идеологическая составляющая играет решающую роль в грамшианской концепции гегемонии. Как полагает Бет Титчинер:

«…В то время как, с одной стороны, по утверждению Адорно, именно коллективное утверждение идеологии “открывает кавычки для ее существования” на социальном уровне, с другой стороны, это было бы невозможно без отдельных субъектов, решивших придать ей действенный характер и искать в ней подтверждение своего неистового эпистемического познания. Эта точка зрения также подтверждается Грамши, который доказывал, что идеология одной группы не может быть просто навязана другим. Скорее, альянса с другими можно добиться посредством их согласия. Без такого согласия идеология не может вырасти из того, что воспринимается как заблуждение небольшого числа людей, *до гегемонистской социальной идеологии* (курсив наш. — *П.Д., В.Г.*), которая воспринимается значительной частью общества в качестве “здравого смысла”» [14].

Для Грамши гегемония предполагала единство габитуса, идеологии и практики:

[1] Political Theory, International Relations, and the Ethics of Intervention / Ed. by Ian Forbes, Mark Hoffman. London: Palgrave Macmillan. 1993. P. 13.

«Активный человек в массе своей вовлечен в практическую деятельность, но не имеет четкого теоретического осознания своей практической деятельности, которая, тем не менее предполагает понимание мира настолько, насколько он его преобразует. Его теоретическое сознание, действительно, может исторически противостоять его деятельности. Можно сказать, что у него есть два теоретических сознания (или одно противоречивое сознание): одно, которое подразумевается в его деятельности, и другое, которое в действительности объединяет его и всех его коллег в практической трансформации реального мира; и еще одно, внешне явное или словесное, которое он унаследовал от прошлого и некритически впитал»[1] [15].

Однако для Грамши гегемония, помимо всего прочего, служила также основой для гармонизации классов. Это набор идей и мировоззрений, которые позволяют подчинить один класс другому. Он состоит из совокупности норм и общих предположений, узаконенных с помощью социальных и культурных агентов. В конечном результате он опирается на набор ключевых принципов, которые выходят далеко за рамки простой идеологии. Сюда входят примат религии, культивирование национальных мифов и формирование того, что Грамши определял как здравый смысл. Это набор материально сконструированных практик, считающихся логичными по своей природе[2]. Следовательно, гегемония становится «той частью доминирующей идеологии, которая была натурализована и, придумав материальный мир по своему подобию, вовсе не кажется идеологической»[3].

Причина тесной связи грамшианской теории гегемонии с традиционным идеологическим дискурсом вполне прозрачна. Эта связь появилась в 1920-х и 1930-х годах, когда классические идеологии, сформировавшиеся под влиянием Французской революции — либерализм, консерватизм и социализм — находились на грани глубокого кризиса, но впоследствии сыграли важную роль в формировании различных версий идеологического и культурного синтеза. Как справедливо отмечает Курт Якобсен: «Грамшианский / критический теоретический подход позволяет каждому осознать материальную основу идеологии, делает его восприимчивым к спорам о

[1] *Gramsci A.* Selections from the Prison Notebooks / Ed. by Quintin Hoare, Geoffrey Nowell Smith. N. Y.: International Publishers, 1971. P. 333.

[2] *Worth O.* Rethinking Hegemony. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 4–5.

[3] *Comaroff J. L.,* Comaroff J. Ethnography and the Historical Imagination. Boulder; San Francisco; Oxford: Westview Press, 1992. P. 29.

контроле над политическим контекстом и настраивает человека на социальное конструирование реальности, не капитулируя перед лицом релятивистской бессмыслицы или фетишизма идей»[1].

Грамши стремился объяснить определенную роль, которую культура играла в узаконивании и поддержании капитализма и эксплуатации им трудящихся классов. В нашем собственном контексте крайнего экономического неравенства вопрос Грамши по-прежнему актуален: как и почему обычные работающие люди принимают систему, в которой богатство производится их коллективным трудом и энергией, но присваивается лишь несколькими людьми наверху? Теория гегемонии предполагает, что ответ на этот вопрос не просто вопрос прямой эксплуатации и контроля со стороны класса капиталистов. Скорее, эта концепция гегемонии предполагает, что власть поддерживается с помощью постоянных, постоянно меняющихся культурных процессов завоевания согласия управляемых — то есть простых людей, как мы с вами. Другими словами, если мы хотим по-настоящему понять, почему и как существуют такие явления, как неравенство и эксплуатация, мы должны обратить внимание на особые, случайные и зачастую противоречивые способы мобилизации культуры для продвижения интересов и власти правящих классов.

В соответствии с концепцией Грамши, мы имеем дело не с одним правящим классом, а с историческим блоком: то, что он называл «подвижным равновесием» «классовых интересов и ценностей». В конце 1970-х годов Гарольд Энтуисл довольно убедительно доказал, что концепция социалистической гегемонии Грамши постепенно приобрела довольно яркий консервативный оттенок перед лицом противостояния фашистским радикалам, прежде всего в области теории образования:

«Нет никакого сомнения в том, — отмечал Энтуисл, — что Грамши был прежде всего заинтересован в радикальном социально-политическом изменении и его труды особенно важны для радикалов, приверженных контргегемонистской образовательной активности. Верно также и то, что понятие гегемонии является центральным в социальной теории Грамши, и то, что среди институтов гражданского общества он рассматривал школу как инструмент политической гегемонии. Из этого можно предполагать, что Грамши рассматривал перспективу замены гегемонии среднего класса гегемонией

[1] *Jacobsen K.* International Politics and Inner Worlds: Masks of Reason under Scrutiny. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2017. P. 60.

рабочего класса в результате социальной революции, основанной на радикальной реформе школ, в особенности их учебных планов и процессов преподавания. Но, как это не парадоксально, предложения Грамши относительно учебных планов и методов обучения в сущности консервативны… Парадокс только усиливается тем фактом, что противники Грамши из фашистского лагеря, как казалось, говорили на языке прогрессивного образования. Отсюда один из подтекстов в его образовательных сочинениях заключается в том, что прогрессивное образование внутренне связано с авторитаризмом, в то время как образовательный акцент, связанный с "возвратом к основам", будучи противоположным представлениям о нем как о реакционном движении, которому сторонники либерального образования должны противостоять, является существенным требованием для формирования такого склада ума, которым должна руководствоваться радикальная социальная практика. В свете грамшианского анализа весьма спорным является то, что нам необходимо заново пересматривать общепринятое отождествление традиционного, дидактического школьного образования с политическим авторитаризмом, а прогрессивного образования — с демократией. Нам нужно взять паузу перед тем, как мы начнем изничтожать как реакционную и фашистскую любую современную критику эксцессов прогрессивного образования»[1] [16].

Природа этого парадокса может быть объяснена только при условии, что приверженность историческим традициям в их наиболее разнообразном понимании составляет ядро как классических идеологий, так и типов гегемонии, которые формируются на их основе. Майкл Фриден в своей книге «Либеральные языки» особо подчеркивает, что современный либерализм как идеология — формулирующая и защищающая основополагающие принципы (свобода, индивидуальность, прогресс, рациональность, постоянная забота об общем благе, защита принципов подотчетности и ограничения власти) — можно понимать как консервативный инструмент моделирования, с помощью которого формируются универсальные основополагающие правила для справедливого и свободного общества. Правила, которые, в частности, позволяют каждому человеку честно и в равной степени стремиться к избранному им жизненному плану[2] [17].

---

[1] *Entwistle H.* Antonio Gramsci. Conservative Schooling for Radical Politics. N. Y.: Routledge, 2010. P. 1–2.

[2] *Freeden M.* Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005. P. 137, 28.

В этом качестве как классическая либеральная, так и грамшианская концепция гегемонии представляют собой резкий контраст с тенденциями к формированию различных неолиберальных версий мирового гегемонисткого порядка, приверженцы которых опирались не на принцип законно выраженного согласия, а на технологии манипулирования как на международном уровне, так и в области внутренней политики. Для неолиберальных порядков на Западе (так же, как и во многих посткоммунистических странах) гегемония элитных групп осуществляется посредством активного использования медийных технологий, непосредственным результатом которых является возникновение ситуации манипулятивного консенсуса. Его сторонники постоянно настаивают на том, что традиционные идеологии исчерпали себя, и их скоро сменит новая эра «постидеологии». Эти новые тенденции, несущие явную угрозу демократии, хорошо проанализированы в работах Энтони ДиМаджио. Как он отмечает:

«Бизнес-группы не контролировали новости открыто, их влияние ощущалось при помощи более тонких инструментов. Фактическая монополизация новостей правительственными чиновниками косвенным образом способствовала интересам бизнеса, так как журналисты, авторы, редакторы и эксперты действовали в рамках политико-экономической системы, которая все более враждебно относилась к организованному труду и повышению минимальной заработной платы, даже если время от времени такие повышения случайно и происходили. Таким образом, проправительственный уклон перерос в косвенный уклон в пользу бизнеса в общенациональном обсуждении вопроса о минимальной заработной платы. Из-за доминирования правительства в новостях, некоторые точки зрения были в значительной степени исключены из обсуждения... Представители бизнеса не доминировали в дискуссиях о Программе социального обеспечения и снижения налогов, но тем не менее гегемонистская предвзятость была очевидна... Из-за правого дрейфа американской политики именно снижение налогов стало приоритетным направлением, а не расширение государственных услуг за счет увеличения налоговых поступлений и расходов. Эта тенденция предполагает, что гегемонистское мышление, благоволящее интересам богатых в отношении снижения налогов, все в большей степени стимулирует политический дискурс... Позиция журналистов соответствовала мнению политических чиновников в том, что общественность вообще не должна быть замечена или услышана в дебатах о государственной политике. Общественность

участвует в выборах на основе коллективного присутствия, но для обсуждения политики ее вклад сведен до минимума. Эта чрезвычайно ограниченная концепция «демократии» — если можно так ее назвать — рассматривает общественность как пассивную силу, управляемую политическими элитами… Неужели гегемонистский уклон в новостях означает, что публика последовательно становилась жертвой мнения элит и бизнеса, а согласие масс просто фабриковалось? Я вижу мало доказательств этому. Разумеется, зачастую общественность склоняют с помощью индоктринации к поддержке позиций бизнеса, что всегда благоприятствует интересам богатых. Американцы могут быть классифицированы в качестве "полуавтономных" по отношению к партийной политической системе. Иногда послания политических чиновников в новостях оказывали значительное влияние на общественное мнение. В других случаях общественность не одобряла эти послания, если они не соответствовали их собственным предпочтениям и интересам. Общественное неприятие официальных повесток дня чаще встречается в отношении вопросов, по которым граждане обладают значительными предварительными знаниями и опытом, как показывают примеры реформ в области социального обеспечения и медицинской помощи»[1] [18].

Конечно, формирование нового гегемонистского манипулятивного порядка постоянно сталкивается с резкой оппозицией со стороны многих западных интеллектуалов. Как отмечает Майкл Фриден:

«Понятие "постидеологическая эпоха" само по себе является маскирующим приемом, ширмой, сооружаемой теми, кто намерен распрощаться с макроидеологиями, способными добиваться жизненной самодостаточности и тем самым становиться провозвестниками обогащенных опытом деятельных концепций человеческой инициативы и контроля, теми, кто желает украдкой переместиться в некий мнимый вакуум для того, чтобы создать свое собственное анти-утопическое и одновременно все-таки недостижимое видение гегемонии. В равной степени к этому стремятся и те, кто все еще твердо придерживаются ничем не разбавленного антиинтеллектуализма, внутри которого идеи представляются маргинальными эпифеноменами»[2].

---

[1] *DiMaggio A.* The Politics of Persuasion: Economic Policy and Media Bias in the Modern Era. Albany: State University of New York Press, 2017. P. 60, 88–90; 229–230.

[2] *Freeden M.* Confronting the Chimera of a 'Post-ideological' Age. Oxford: Department of Politics and International Relations University of Oxford, Centre for Political Ideologies, 2004. P. 11.

В рамках «антиколониального идеологического дискурса» идеи Грамши были обоснованы Эдвардом Саидом, который разработал собственную концепцию «контргегемонии»[1].

Понятие контргегемонии — это понятие, все чаще используется для понимания процесса, противостоящего центральным принципам гегемонистского порядка. Как термин, оно обеспечивает ряд различных потенциальных результатов. В концептуальном плане оно принципиально ассоциируется с Грамши, хотя имеет мало сходства с тем понятием, которое использует сам Грамши[2].

В своей монографии «Литература, память, гегемония. Пересечение Восток / Запад» П.Г. Шармани и Н.О. Пейган подчеркивают:

«После новаторской работы Эдварда Саида “Ориентализм”, показавшей каким образом имперская и колониальная гегемония глубоко вовлечена в производство дискурсов и текстов, эти дебаты продолжают поднимать важнейшие вопросы: как в действительности мы воспринимаем тех, кто отличается от нас самих? Каковы риторические стратегии, нарративные способы, тропы, дискурсивные образования, пространственные метафоры и процедуры маркировки, которые были мобилизованы в процессах наделения именами и формирования образа “другого”? Каковы эффекты таких репрезентаций? Каким образом критическое знание, заимствованное из гуманитарных наук, может способствовать разработке стратегий для более диалогичных и инклюзивных процессов взаимодействия Восток-Запад»?[3] [19].

В своем исследовании «Культура и Империализм» Эдвард Саид обращается к этим вопросам:

«После периода «первичного сопротивления», буквально борющегося с внешним вмешательством, наступает период вторичного, то есть идеологического, сопротивления — периода, когда предпринимаются усилия, чтобы воссоздать “разрушенное сообщество, спасти или восстановить смысл и факт сообщества вопреки давлению колониальной системы”, как выразился Бэзил Дэвидсон… Эта основа, как мне кажется, находится в повторном обнаружении и репатриации того, что было подавлено процессами империализма в исконном прошлом»[4] [20].

---

[1] *Said E. W*. Culture and Imperialism. N. Y..: Vintage Books, 1994. P. 31, 49–50, 237, 249, 266.

[2] *Worth O*. Rethinking Hegemony. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 147.

[3] *Sharmani P.G., Pagan N.O.* Literature, Memory, Hegemony. East/West Crossings. Singapore: Springer; Palgrave Macmillan, 2018. P. 2–3.

[4] *Said E. W.* Culture and Imperialism. N. Y.: Vintage Books, 1994. P. 209–210.

Несмотря на постоянные попытки сопоставить грамшианские и неограмшиианские концепции гегемонии с их различными интерпретациями в области международных отношений, в последнее время все более распространенным становится более конструктивный подход в политической теории. Сторонники этого подхода считают вполне возможным объединить различные интерпретации в рамки «интегральной теории» гегемонии. Как отметил О. Уорт:

«Утверждения о том, что грамшианская или неограмшианская гегемония не может быть понята на международном или глобальном уровнях, является спорным… В полной мере понимание гегемонии Грамши может быть применено к глобальной политической системе, которая была инспирирована США и классовыми интересами на транснациональном уровне. Способы, с помощью которых гегемония конструируется и артикулируется, различаются не только в пределах границ разных странах, но и в разных обществах в целом. Таким образом, теоретическое осмысление гегемонии на глобальном уровне прежде всего обязано учитывать то, как формируется мировой порядок с помощью идеологии, и с помощью государственных инициатив; и только затем можно взглянуть на различные способы ее артикуляции и воспроизводства в структуре международного сообщества. Для исследователей глобальной политики такой подход обеспечивает широкие возможности для поиска инновационных эмпирических методов анализа, цель которых — охватить все разнообразие социокультурных способов, с помощью которых гегемония проникает в различные слои гражданского общества»[1].

В то же время, следует отметить, что попытки разработать целостную картину гегемонии предпринимались практически с того момента, когда эта концепция была инкорпорирована в политический и международный дискурсы. Исходная точка для формирования такого подхода совершенно ясна: любая концепция гегемонии (включая ее чисто негативные интерпретации) теоретически может рассматриваться только как еще одна, часто вторичная, попытка разрешить или преодолеть сложную дилемму насилия и согласия, присущую любому политическому порядку. Как справедливо заметил Роберт Кеохейн:

«Таким образом, теория гегемонистской стабильности наводит на размышления, но вместе с тем она не представляется окончательно оформленной. Одной концентрации власти недостаточно

[1] *Worth O.* Rethinking Hegemony. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 174.

для создания стабильного международного экономического порядка, в котором процветает сотрудничество. Предположение о том, что гегемония — необходимое условие сотрудничества, ущербно как теоретически, так и эмпирически. Если гегемония предопределена как способность и готовность отдельного государства создавать и применять правила, и, более того, утверждение о том, что гегемония является достаточной для сотрудничества, практически выглядят как тавтология. Гегемонистское лидерство может помочь создать модель порядка. Сотрудничество не противоречит гегемонии; напротив, гегемония зависит от определенного вида асимметричного сотрудничества, которое успешные гегемоны поддерживают и сохраняют»[1].

Власть всегда была в высшей степени контекстуальной: доминирование, идентичность и сопротивление являются ключевыми темами в каждом политическом дискурсе. Вот почему важно отметить, что феномен гегемонии прочно помещен в контекст коммуникации и неразрывно связан с языком политики. В связи с этим мысли Перри Андерсона особенно актуальны:

«Если бы гегемония была просто культурным авторитетом или проявлением силы принуждения, концепция была бы излишней: для каждого из этих понятий есть более четкие названия. Последовательность использования этого термина обусловлена сочетанием интерпретаций и разнообразием возможных комбинаций. В классическом понимании гегемония всегда означала нечто большее, чем просто могущество. Этот смысловой излишек часто оказывался ненужным, как будто исчерпывая свое значение. Причина тому известна. В любую эпоху язык политики склонен к эвфемистичности; жажда власти или обретение власти всегда сопротивляется любому разоблачению. Приведенная к форме консенсуса, гегемония может подойти к подобному разоблачению, хотя постоянное ощущение того, что этот термин может подразумевать иные смыслы, может вызывать подозрения, свидетелями чему являются колебания и оговорки, которые характерны при восприятии этого понятия в Соединенных Штатах»[2].

Таким образом, сама идея — «одна нация — одна концепция гегемонии», вероятно, никогда не будет достаточно убедительной и приоритетной. Интерпретация гегемонии всегда будет актом политики, а ее лингво-политическое измерение всегда будет демон-

[1] *Keohane R.O.* After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984. P. 37–38, 49.

[2] *Anderson P.* The H-Word: The Peripeteia of Hegemony. N. Y.: Verso, 2017a. P. 181.

стрировать то, как власть предержащие или жаждущие власти, используют язык для достижения своих целей.

IV. Выводы: как реализуется мировая гегемония?

Анализируя различные аспекты теоретической интерпретации гегемонии и возникающих гегемонистских порядков, мы можем сделать два основных вывода:

1. Гегемония сочетает: (а) концентрированный контроль над материальными ресурсами; (б) лидерство в установлении общественных норм; и (в) мышление, которое убеждает людей в том, что господствующая власть правит в их интересах. Таким образом, гегемония предполагает легитимность, посредством которой угнетаемые принимают свой статус.

2. Гегемония соотносится с мировой политикой как на внутреннем, так и на национальном уровнях. Большая часть современного общества связана со значительными трансграничными потоками: товаров, знаний, денег, людей, загрязняющих веществ и насилия. Подобно социальным отношениям внутри стран, трансграничные связи привлекают системы управления, а именно, режимы, которые нацелены на обеспечение упорядоченности, предсказуемости и контролируемых изменений в обществе. Когда мировое упорядочение достигается через законное правление доминирующей державы, мы можем говорить о наличии международной или глобальной гегемонии.

Помимо различных концепций гегемонии в мировой политике, существуют различные методы, которые гегемонистские силы могут использовать для легитимации своего правления. Как создается и поддерживается мировая гегемония? И каким образом контргегемонистские силы могут это оспорить?

Вместо того, чтобы составлять длинный неоднородный список конкретных инструментов, возможно, проще выделить несколько широких категорий контргегемонистских практик в мировой политике.

В этом отношении весьма полезна четырехкомпонентная типология материальных, дискурсивных, институциональных и перформативных методов, разработанная Яном А. Шолте. Разнонаправленные аспекты выделяются с целью удобства анализа: в реальной практике они пересекаются и взаимодействуют между собой.

1. С материальных позиций, доминирующая держава использует экономические ресурсы для легитимации своего правления. Эти ресурсы могут быть материальными: сырье, производственные

мощности или вооруженные силы. Деньги и финансы также могут играть решающую роль, о чем свидетельствует гегемонистское использование доллара США, банковские кредиты, зарубежная «помощь» и так далее. В настоящее время материальный аспект гегемонии включает в себя контроль и установление правил цифровой экономики данных и изображений. В частности, «реалисты» причисляют гегемонию к доминирующей материальной власти, представленной гегемонистским государством. Этот подход ориентирован на понятие и объем «власти». Как поясняет Шмитт:

Власть, согласно этой точке зрения, является синонимом способностей, а возможности государства представляют собой не что иное, как совокупность ряда слабо идентифицированных национальных атрибутов, включающих в себя «численность населения и территорию, наличие ресурсов, экономический потенциал, военную мощь, политическую стабильность и компетентность.

Другим примером материальной гегемонистской стратегии является использование (равно как и злоупотребление) доллара США в качестве «гегемонистской» (глобальной или необходимой) валюты. Многие эксперты по-прежнему считают доллар, несмотря на небольшое снижение его значимости в последние десятилетия, надежным средством сохранения ценностей и доминирования. По словам Рэндала Жермена, основными причинами такого постоянства являются «центральное место финансовых и фондовых рынков США в мировой финансовой системе; роль транснациональных компаний США в международных сделках; глобальный охват системы альянса США; главенствующая политическая позиция США в международных отношениях; и центральная роль доллара на валютных рынках.

2. С помощью дискурсивных практик гегемония обеспечивает законное доминирование в мировой политике посредством использования языка и значения. Добровольное подчинение — согласно Яну Шолте — достигается при помощи семантических означающих, таких как «сообщество», «демократия» и «справедливость», которые максимально усиливают положительный смысл. Аналогичным образом, нарративы (например, «прозрачности», «развитии» и «безопасности») создают позитивные сюжетные линии, позволяющие узаконить структуру господства, подобно гегемонистским описаниям истории. Иначе говоря, гегемонистские дискурсы создают структуры сознания («режимы истины»), в которых подчиненные искренне верят, что господство — это хорошо. Елена Чебанкова пишет: «Гегемония достигается, главным образом, че-

рез способность определенной цивилизации вызывать позитивный отклик на ее основные ценности в остальном мире, стать метафизическим вдохновением, примером для подражания и объектом зависти». С позиций философии Фихте, это — способность производить и продвигать конкретную культуру (культуру, идеологию и метафизическую среду), которая может претендовать на дискурсивную гегемонию, устанавливать особый «режим истины» и производить конкретные знания, удовлетворяющие общественное любопытство, невежество и сомнение».

3. С помощью институциональной практики гегемонистские силы создают и контролируют организационные аппараты, создающие правила легитимированного господства. С одной стороны, эти механизмы включают органы, которые формулируют и применяют официальные правила (в локальном, национальном, региональном и глобальном масштабах). С другой стороны, мировая гегемония действует через более неформально регулирующие институты, такие как организации гражданского общества, фонды и аналитические центры, которые играют центральную роль в создании правящих дискурсов.

4. Благодаря перформативным практикам мировая гегемония обеспечивается при помощи определенных форм поведения и ритуалов. Так, государства выражают гегемонистские функции посредством церемоний флага, торжественных открытий памятников, национальных праздников и военных парадов. Финансовый капитал демонстрирует свою гегемонию кластерами сверкающих небоскребов, которые доминируют в центрах мировых мегаполисов. Современная наука подтверждает свою гегемонию, в том числе с помощью конференций, научных премий и церемоний вручения дипломов. У контргегемонии тоже есть свои уличные марши, диссидентское искусство и так далее.

Как предполагалось ранее, гегемония в мировых делах обычно достигается путем сочетания этих четырех типов практик. Независимо от того, обеспечивается ли гегемония, капиталом, знаниями, империей или чем-то еще, она устанавливает и поддерживает себя посредством сочетания материальных, дискурсивных, институциональных и перформативных методов. Ни один из четырех не является самодостаточным. Например, для контроля над нормотворческими институтами гегемонистская власть нуждается в управлении ресурсами, повествованиями и ритуалами. Точно так же развертывание дискурсивных методов требует экономических средств, институциональных рамок и церемониальных презентаций.

Безусловно, эти краткие размышления не отвечают на глубоко спорные вопросы о том, действует ли гегемония в мировой политике сегодня, в какой конкретной форме и при помощи каких конкретных методов. Однако, возможно, схема, изложенная здесь, поможет сделать эти дискуссии более сфокусированными и систематическими.

Суть нашего подхода можно резюмировать следующим образом:

1. Мы переживаем довольно беспрецедентный период хаоса, недоверия и упадка международных норм и влияния международных институтов.

2. Совокупность очень сложных процессов, которые сочетают в себе упадок старого гегемона (США / ЕС): кризис либерализма, возникновение новых центров господства, глобальные изменения в социальных структурах и новый технологический век производства (промышленность 4.0) и коммуникация обещают еще больше хаоса и неопределенности на ближайшее десятилетие.

3. Два года назад было высказано мнение, что на горизонте возникает новая межрегиональная международная система «гегемонии», которая обеспечит макрорегионального равенства (привлекая новых игроков, таких как Китай и Индия наравне со «старыми» гегемонами) и новый виток экономической эффективности. Частично это будет достигнуто путем переосмысления старых и привлечения новых гегемонистских акторов (как государственных, так и негосударственных игроков).

4. Кроме того, следует соблюдать осторожность, поскольку, наряду с другими особенностями, новый порядок создаст новое региональные системы подчинения (и новые формы неравенства путем развития своих собственных «отношений между центром и периферией») в рамках макрорегиональных гегемоний.

Примечания

[1] Подробнее см.: *Bauman Z.* Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2008; *Olsen N.* The Sovereign Consumer. A New Intellectual History of Neoliberalism. Cham, Switzerlnd: Palgrave Macmillan, 2019.

[2] Он также добавляет, что «политика страха не идентична политике, которая подразумевает, призывает или даже полагается на угрозы, реальные или ложные. Это не означает, что политика является эмоциональной (а какая политика таковой не является?) или даже параноидальной. Это означает нечто совершенно иное: политика, основанная на страхе, черпает вдохновение и смысл из страха, который видит в страхе источник опыта и глубины, которые невозможно найти где-либо еще».

[3] Более подробно см.: *Bordoni C.* State of Fear in a Liquid World. London; N. Y.: Routledge, 2017.

[4] Подробнее см.: Ф. Дж. Дионн. https://www.washingtonpost.com/opinions/the-politics-of-fear-is-gripping-democracies-across-the-world/2016/12/04/2de10712-b8c8-11e6-959c-172c82123976_story.html? utm_term = .1d6956e28049;

Не играйте в политику идентичности!» — первобытный крик гетеросексуального белого мужчины. Хэдли Фриман, https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/dec/02/identity-politics-donald-trump-white-men

Политика идентичности и расизм: размышления и вопросы. Эллиотт батЦедек. http://feminist-reprise.org/library/resistance-strategy-and-struggle/identity-politics-and-racism-some-thoughts-and-questions/

[5] Следует сразу отметить, что в современной политической теории понятие гегемонии Грамши выглядит гораздо более сложным, чем его толкование в словаре Скратона. Как отмечает Г. Хор: «Гегемония для Грамши подчеркивает культурные и моральные аспекты осуществления политической власти. Однако это не первоначальное значение этого слова ни в Древней Греции, ни среди русских революционеров конца девятнадцатого века, которые реанимировали этот термин в современном контексте ... Важно отметить, что Грамши не предлагает единого определения гегемонии, которое было бы действительно всегда и везде. Как правило, концепции, которые Грамши использует в своих версиях политического анализа, впервые появляются в контексте конкретного исторического исследования, а затем расширяются и уточняются по мере того, как он применяет их в последующих пассажах к новым объектам изучения… Исторические исследования Грамши скорее представляют собой стимул для размышлений в контексте взаимопроникновения согласия и принуждения. Примером современных западных демократий может служить тот факт, что эти формы власти, как правило, тесно связаны и взаимно усиливают друг друга: современные государства используют «монополию легитимного насилия» (по выражению Вебера), путем использования таких институтов принуждения как полиция и армия. Но они также конституируются через механизмы выборов, выражающих консенсус и демократический характер политического сообщества, которое создается гражданским коллективом как целым. Таким образом, принудительные аппараты государства являются средством реализации государственной политики, санкционированной выборами, а сам электоральный механизм способствует обеспечению прочности и стабильности государственного насилия, делая его «легитимным», согласно другому термину Вебера. Весьма вероятно, что наиболее прочной и стабильной гегемонистской системой является именно та, в которой грубая сила наименее заметна, потому что ее ежедневное применение стало ненужным в соответствие с логикой согласия» (*Hoare G., Sperber N.* An Introduction to Antonio Gramsci: His Life, Thought and Legacy. London; Oxford; N. Y.; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2016. P. 118, 123–124; сравни: *Filippini M.* Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo. Bologna: Odoya, 2011. pp. 104–110; *Giglioli M.F.N.* Legitimacy and Revolution in a Society of Masses: Max Weber, Antonio Gramsci, and the Fin-de-siècle Debate on Social Order. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2013; *Desai R.* Geopolitical Economy: After US Hegemony, Globalization and Empire. London: Pluto Press, 2013; *Lebow R.N.* Why Nations Fight: Past and Future Motives for War. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 43–44; Unmaking the West: "What-If?" Scenarios That Rewrite World History / Ed. by Philip Tetlock, Richard Ned Lebow, Noel Geoffrey Parker. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. P. 19–20). Более дифференцированная интерпретация, основанная на некоторых

существенных нюансах концепции гегемонии в наследии Ленина и Грамши, представлена в новейшей статье А.Г. Линера «Государство и демократический путь к социализму»: «Общественный процесс, называемый государством, является процессом построения гегемоний или групп классов. Другими словами, он является результатом способности исторической классовой группы артикулировать свой социальный проект с другими классами, которые не принадлежат к доминирующей группе, соответствующей данному проекту. Однако в борьбе за государственную власть всегда существует измерение эмансипации, потенциал сообщества, который должен себя проявить… Гегемония — это нарастающая иррадиация мобилизующей надежды на социальный способ управления различными видами общего блага каждого члена общества. Но это также модификация моральных и логических рамок, которые люди используют для организации своего присутствия в мире. Грамши прав, когда говорит, что трудящиеся должны руководить и сплачивать с помощью убеждения б*о*льшую часть социальных классов вокруг революционного проекта государственной экономики и общества. Однако и Ленин прав, когда утверждает, что доминирующий проект должен потерпеть поражение. Итак, есть два пути к политической гегемонии: убедить вместе с Грамши и победить вместе с Лениным. Наш опыт в Боливии учит нас тому, что гегемония является результатом сочетания обоих этих путей. Сначала необходимо излучать энергию извне и убеждать людей в победе мобилизующей надежды (как хотел Грамши). Это длительный труд в культурной, дискурсивной, организационной и символической областях, который устанавливает точки территориального излучения в социальном пространстве. Его эффективность подвергается проверке тогда, когда моральное согласие между управляющими и управляемыми оказывается в кризисном состоянии, или когда возникает социальная возможность отказаться от моральных и логических рамок доминирующего общественного порядка» (*Linera A.G.* The State and the Democratic Road to Socialism // The End of the Democratic State. Nicos Poulantzas, a Marxism for the 21st Century / Ed. by Jean-Numa Ducange, Razmig Keucheyan. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. P. 10–11, 20).

[6] Хорошим примером подобного взаимодействия является теория гегемонистской стабильности, представленная в сравнительно недавнем сборнике «Мировая политика. Интересы, взаимодействия, институты»: «Малые числа облегчают для правительств возможность следить за поведением друг друга; вероятно, будет меньше «безбилетников» среди небольших групп стран, чем в целом в мире. Экстремальным вариантом такого рода наблюдения является теория гегемонистской стабильности, согласно которой существование единой могущественной нации способствует решению проблем коллективных действий и «безбилетников»; гегемонистская держава велика и достаточно сильна, чтобы иметь желание и возможность решать эти проблемы для мира в целом. В сфере экономических отношений данный подход обосновывает следующее положение: когда в последние два столетия такая держава-гегемон действительно существовала (Великобритания после 1860 года и Соединенные Штаты после 1945 года), либерализации торговых отношений значительно облегчалась самим наличием лидерства со стороны сверхмогущественной влиятельной мировой экономической державы (World Politics. Interests, Interactions, Institutions. Fourth edition / Ed. by Jeffry A. Frieden, David A. Lake, Kenneth A. Schultz. N. Y.; London: W. W. Norton & Company. 2019. P. 322; ср.: *Raymond R.* Social Practices of Rule-Making in World Politics. N. Y.: Oxford University Press, 2019. P. 139–141;

Plagemann J. Cosmopolitanism in a Multipolar World: Soft Sovereignty in Democratic Regional Powers. Houndmills, Basingstoke; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 78–82).

[7] См. также: *Elizabeth* De Boer-Ashworth. The Global Political Economy and Post–1989 Change. The Place of the Central European Transition. Macmillan Press Ltd. 2000. P. 19, 174; Heather M. Campbell et al. (eds). Advances in Democracy: From the French Revolution to the Present-Day European Union. Britannica Educational Publishing. 2011; *Jean-Numa Ducange*. The French Revolution and Social Democracy: The Transmission of History and Its Political Uses in Germany and Austria, 1889–1934. Brill, 2018; *Qin Pang*. State-Society Relations and Confucian Revivalism in Contemporary China. Palgrave Macmillan, 2019. P. 59; *Jennifer Shore*. The Welfare State and the Democratic Citizen: How Social Policies Shape Political Equality. Palgrave Macmillan, 2019; *Andy Scerri*. Postpolitics and the Limits of Nature: Critical Theory, Moral Authority, and Radicalism in the Anthropocene. State University of New York Press, 2019; *Renzo Llorente*. The Political Theory of Che Guevara. Rowman & Littlefield International, 2018; Takashi Shiraishi and Tetsushi Sonobe (eds). Emerging States and Economies: Their Origins, Drivers, and Challenges Ahead. Springer, 2019; *Harumi Osaki*. Nothingness in the Heart of Empire: The Moral and Political Philosophy of the Kyoto School in Imperial Japan. State University of New York Press, 2019. P.13–14, 24, 29, 85–105; *Oisin Suttle*. Distributive Justice and World Trade Law: A Political Theory of International Trade Regulation. Cambridge University Press, 2018. P. 121.

[8] Ср: *Richard Ned Lebow*. The Tragic Vision of Politics. Ethics, Interests, Orders. Cambridge University Press, 2003. P. 122 sq., 276–289; *Richard Ned Lebow*. Avoiding War, Making Peace. Palgrave Macmillan. 2018. P. 16–17; *Richard Ned Lebow*. Max Weber and International Relations. Cambridge University Press, 2017. P. 67–74; *Richard Ned Lebow*. Major Texts on Methods and Philosophy of Science. AFES PRESS; Springer. 2016. P. 71; Toni Erskine and Richard Ned Lebow (eds). Tragedy and International Relations. Palgrave Macmillan, 2012. P. 7–8; *Richard Ned Lebow*. Constructing Cause in International Relations. Cambridge University Press, 2014. P. 157–158.

[9] См. также: *Giovanna Borradori*. Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. The University of Chicago Press, 2003. P. 27 sq.; *Hugh Baxter*. Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy. Stanford University Press, 2011. P. 228–229; cf: *John Sitton*. Habermas and Contemporary Society. Palgrave Macmillan, 2003. P. 152–153.

[10] См. также: John Junkerman and Takei Masakazu (eds). Noam Chomsky. Power and Terror: Conflict, Hegemony, and the Rule of Force. Paradigm Publishers, 2011. P. 115 sq.; cf.: Leo Panitch and Martijn Konings (eds). American Empire and the Political Economy of Global Finance. Palgrave Macmillan, 2008. passim; Tai-Yoo Kim and Daeryoon Kim (eds). The Secrets of Hegemony. Springer, 2017. P. 169 sq.; *Richard Ned Lebow*. Between Peace and War: The Nature of International Crisis. The Johns Hopkins University Press, 1984. P. 203–205; *Simon Reich, Richard Ned Lebow*. Good-Bye Hegemony! Power and Influence in the Global System. Princeton University Press, 2014. P. 133–136; Richard Ned Lebow (ed). Richard Ned Lebow: Essential Texts on Classics, History, Ethics, and International Relations. AFES PRESS; Springer. 2016. P. 127–128; *Richard Ned Lebow*. National Identities and International Relations. Cambridge University Press, 2016. P. 97–100; *Richard K*. Herrmann and Richard Ned Lebow (eds). Ending the Cold War: Interpretations, Causation, and the Study of International Relations. Palgrave Macmillan, 2004. P. 3; Wulf Kansteiner, Claudio Fogu and Richard Ned Lebow (eds).

The Politics of Memory in Postwar Europe. Duke University Press, 2006. P. 17, 23, 29; *Richard Ned Lebow*. Forbidden Fruit: Counterfactuals and International Relations. Princeton University Press, 2010. P. 45.

[11] См. также: Scholte, 2005: Building Global Democracy? 2011, p. 35–36, 80–82, 96–98, 339–340; *Bruce M.* Bagley and Magdalena Defort. Decline of the U.S. Hegemony? A Challenge of ALBA and a New Latin American Integration of the Twenty-First Century. Lexington Books, 2015; *Charles Krauthammer*. Things That Matter: Three Decades of Passions, Pastimes and Politics. Crown Forum, 2015; *Leo Panitch, Sam Gindin*. The Making of Global Capitalism. The Political Economy of American Empire. Verso, 2012; *Norman Pollack*. Capitalism, Hegemony and Violence in the Age of Drones. Palgrave Macmillan, 2018.

[12] См. также: *Owen Worth*. Rethinking Hegemony. London; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P.170–171.

[13] См. также: *Richard Ned Lebow*. Why Nations Fight: Past and Future Motives for War. Cambridge University Press, 2010. P. 29; *John Comaroff, Jean Comaroff*. Ethnography and the Historical Imagination. Westview Press, 1992; *Richard Ned Lebow*, Peer Schouten and Hidemi Suganami (eds). The Return of the Theorists: Dialogues with Great Thinkers in International Relations. Palgrave Macmillan, 2016. Passim.

[14] См. также: *Daniela Caterina*. Struggles for Hegemony in Italy's Crisis Management: A Case Study on the 2012 Labour Market Reform. Springer. 2019. P. 28–29; Rico Isaacs and Alessandro Frigerio (eds). Theorizing Central Asian Politics: The State, Ideology and Power. Palgrave Macmillan, 2019.

[15] См. также: Femia, 1981. P. 235–239; Wesson, 2008. P. 5; Burgio, 2014. P. 48 sq.; Anderson, 2017b.).

[16] См. также: *Robert Aman*. Educational Alternatives in Latin America: New Modes of Counter-Hegemonic Learning. Palgrave Macmillan. 2019. P. 4–5.

[17] В конце XX и начале XXI веков некоторые исследователи политической теории Грамши отмечали, что критика его последователями современного либерального порядка имеет много общего с критикой либерализма в консервативной философии Карла Шмитта. Действительно, Шмитт был ярым критиком либерального универсализма с его претензией на единственную подлинную и легитимную политическую систему. Для него «мир был множеством, а не вселенной, и он был непреклонен в том, что любая попытка навязать одну единственную модель во всем мире будет иметь ужасные последствия». В концепции политического он резко критиковал то, как либералы использовали понятие «человечества» в качестве идеологического оружия империалистической экспансии, и показал, как гуманитарная этика служит средством экономического империализма ... По его мнению, это объясняет, почему войны во имя человечества были особенно бесчеловечными, ибо все средства были хороши, чтобы представить врага «вне закона» человечества. Нынешнее определение границы между другом и врагом как границы между цивилизованным миром и его врагами, несомненно, было бы осуждено им как аватар либеральной риторики ... Несмотря на свою решимость, Шмитт был также явно впечатлен способностью американского империализма гарантировать интерпретацию решающих политических стратегических понятий, таких как мир, разоружение, порядок и общественная безопасность (The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order / Ed. by Louiza Odysseos, Fabio Petito. London; N. Y.: Routledge, 2007. P. 148–149).

[18] Ср.: *Ignas A. Kalpokas*. Political Theory of Post-Truth. Palgrave Macmillan, 2019. P. 103, 124 sq.; *Richard Ned Lebow.* The Politics and Business of Self-Interest from Tocqueville to Trump. Palgrave Macmillan, 2018; *Lawrence Davidson*. Essays Reflecting the Art of Political and Social Analysis. Palgrave Macmillan, 2019. P. 131–134; John Horton, Manon Westphal and Ulrich Willems (eds). The Political Theory of Modus Vivendi. Springer. 2019. P. 157–161.

[19] См. также: Marc McNally and John Schwarzmantel (eds). Gramsci and Global Politics. Hegemony and Resistance. Routledge. 2009. P. 6–30; Joseph Francese (ed). Perspectives on Gramsci. Politics, Culture and Social Theory. Routledge. 2009. P. 147, 152, 159–160.

[20] См. также: Robert T. Tally (ed). The Geocritical Legacies of Edward W. Said. Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature. Palgrave Macmillan, 2015; *Patricia Gabriel Sharmani, Nicholas Osborne Pagan*. Literature, Memory, Hegemony. East/West Crossings. Springer; Palgrave Macmillan, 2018. P. 2, 96; *Hart W.D*. Edward Said and the Religious Effects of Culture. Cambridge University Press, 2004; Jean Comaroff and John L. Comaroff (eds). Law and Disorder in the Postcolony. The University of Chicago Press, 2006; *Evelyn Goh E*. The Struggle for Order: Hegemony, Hierarchy, and Transition in Post-Cold War East Asia. Oxford University Press, 2013; *Richard Ned Lebow*. A Cultural Theory of International Relations. Cambridge University Press, 2009. Passim.

Иммануил Валлерстайн считал, что концепция гегемонии Грамши ограничивается исключительно культурным сегментом власти, который глобально коррелирует с другими формами социальной власти — экономической и политической: «Очевидно, существуют другие формы социальной власти — экономическая власть, культурная власть (концепция гегемонии Грамши), власть над собой (индивидуальная и «групповая» автономия)» (*Wallerstein I.* The Essential Wallerstein. N. Y.: The New Press, 2000. P. 368). Как это ни парадоксально, грамшианский вариант, тесно связавший концепцию гегемонии с идеологическим дискурсом в целом, способствовал радикальному отрицанию последнего в рамках концепции «постгегемонии». Типичным примером является книга Джона Бизли-Мюррея «Постгегемония: политическая теория и Латинская Америка», в которой он категорически заявляет следующее: «Гегемонии нет и никогда не было. Мы живем в циничные, постгегемонистские времена: никто не увлечен идеологиями, которые когда-то казались фундаментальными для обеспечения общественного порядка. Все знают, что работа — это форма эксплуатации, а политика — обман. Но мы всегда жили в постгегемонистские времена: общественный порядок никогда не был обеспечен идеологией. Никакой веры в достоинство труда или самоотверженность избранных представителей не было бы достаточно, чтобы держаться вместе. Тот факт, что люди больше не отказываются от своего согласия так, как они когда-то поступали, и, тем не менее, все происходит как всегда, показывает, что согласие никогда не было проблемой. Общественный порядок обеспечивается привычкой и воздействием: через сворачивание конституирующей силы множества обратно в себя, чтобы создать иллюзию трансцендентности и суверенитета. Из этого следует, что социальные изменения никогда не достигаются с помощью какой-либо предполагаемой контргегемонии. Не требуется никакой приверженности революционному убеждению или партийной линии для того, чтобы сломать что-либо» (*Beasley-Murray J.* Posthegemony: Political Theory and Latin America. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2011. P. IX–X).

6. Теория демократии как историческая проблема: к постановке вопроса[1]

В XX в. в Западной Европе и США представление о единстве демократической и конституционной традиций настолько укоренилось на уровне общественного сознания и политической идеологии, что, как правило, принимается в качестве аксиомы даже теми современными политическими мыслителями, которые в принципе не привыкли мыслить конъюнктурно. Так, незадолго до краха СССР и мирового социализма Ю. Хабермас писал: «В нынешнем наследии европейской государственной системы национализм лишен привлекательности — движение осуществляется в направлении постнационального общества. Похоже на то, что мы сможем получить утвердительный ответ на вопрос об актуальности Французской революции, обратившись к тому единственному, что у нас осталось, — к тем идеям, которые инспирировали *демократическое правовое государство*. Демократия и права человека образуют универсальное ядро конституционного государства, различные варианты которого обязаны своим происхождением американской и французской революциям. Этот универсализм сохраняет свою преобразующую силу и жизненность не только в странах третьего мира и сфере советского влияния, но также и в западноевропейских странах, где патриотизм в отношении конституции обретает новое значение в связи с меняющимся правом гражданства»[2].

В историческом плане следует тем не менее признать, что такого рода сближение демократии и конституционализма восходит не только к традиции политической философии, но нередко определяется иными факторами, среди которых наибольшую роль играет «мифология демократии». «Существо “демократической мифологии” в основном можно свести к трем “мифам”:

1. Что свобода сама по себе создает гарантии прав, иначе говоря, что нет особой необходимости в институциональных и процедурных гарантиях, достаточно лишь освободить народ от “угнетения”...

2. Что существует “воля” народа, способная определять управленческие решения...

---

[1] *Гуторов В.А.* Теория демократии как историческая проблема: к постановке вопроса // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. № 4. С. 114–126.

[2] *Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность. М.: Наука, 1992. С. 59–60.

3. Что “воля” народа может быть выявлена простым голосованием, после чего она приобретает силу закона, образуя основу народного суверенитета»[1].

Другим важным элементом «демократического мифа» являются постоянные попытки как политических теоретиков, так и практических политиков связать концепцию конституционализма с традицией древнегреческой демократии. Эта тенденция хорошо просматривается, например, в первоначальном проекте преамбулы к Европейской конституции, оглашенной 28 мая 2003 г. Согласно замыслу авторов (среди них фигурировал и бывший французский президент Валери Жискар д’Эстен), преамбулу предваряла следующая препарированная цитата из знаменитой «эпитафии» Перикла, сочиненной историком Фукидидом: «Наша Конституция утверждает *демократию,* поскольку власть не находится в руках меньшинства, а принадлежит всему народу»[2]. Решительно критикуя столь произвольное толкование слов Перикла (или самого Фукидида), итальянский историк и филолог Лучано Канфора писал: «Вот что говорит Перикл в весьма содержательной речи, которую Фукидид ему приписывает: “Слово, которое мы используем, чтобы обозначить наш государственный строй, /очевидно, что передавать *politeia* как ‘конституция’ означает впадать в модернизацию, в заблуждение/, — *демократия,* поскольку управление /тут употреблено именно слово *oikein/* принадлежит не меньшинству, а *большинству* /то есть речь не идет ни о ‘власти, ни о ‘всем народе’/. Перикл продолжает: ‘Но в частных делах все пользуются одинаковыми правами, а, следовательно, в нашей общественной жизни царит свобода’ (II, 38)”. Можно как угодно обыгрывать эту фразу, но смысл ее все-таки в том, что Перикл противопоставляет ‘демократию’ и ‘свободу’... *Демократия* — термин, с помощью которого противники ‘народовластия’ обозначали таковое правление, стараясь подчеркнуть как раз его насильственный характер *(kratos* именно и обозначает силу, выражающую себя в принуждении). Для противников политической системы, вращающейся вокруг народного собрания, *демократия* означала умерщвление свободы»[3].

Концепции демократии и конституционализма, появившиеся в Новое время, вплоть до наших дней во многом определяются

---

[1] *Сергеев В.М.* Демократия как переговорный процесс. М.: Московский общественный научный фонд; Изд. центр научных и учебных программ, 1999. С. 19.

[2] *Канфора Л.* Демократия. История одной идеологии. СПб.: Александрия, 2012. С. 16.

[3] Там же. С. 16.

стремлением их создателей в некотором смысле солидаризироваться с древними критиками того типа демократического правления, который сложился в полисах Древней Греции. «Во всякой земле, — утверждал "старый олигарх" — автор псевдо-Ксенофонтовой "Афинской политии", — лучший элемент является противником демократии, потому что лучшие люди очень редко допускают бесчинство и несправедливость, но зато самым тщательным образом стараются соблюдать благородные начала, тогда как у простого народа — величайшая необразованность, недисциплинированность и низость. Действительно, людей простых толкают на позорные дела скорее бедность, необразованность и невежество — качества, которые у некоторых происходят по недостатку средств. Может быть, кто-нибудь скажет, что не следовало бы допускать их всех без разбора говорить в Народном собрании и быть членами Совета, а только самых опытных и притом лучших людей. Но афиняне и в этом отношении рассуждают совершенно правильно, предоставляя говорить в собрании и простым, потому что если бы только благородные говорили в Народном собрании и обсуждали дела, тогда было бы хорошо людям одного положения с ними, а демократам было бы нехорошо. А при теперешнем положении, когда может говорить всякий желающий, стоит ему подняться со своего места, будь это простой человек, он изыскивает благо для самого себя и себе подобных»[1].

Хотя и эпоху модерна появлялись горячие поклонники радикальной афинской демократии (Руссо, якобинцы и их последователи — революционеры в XIX и XX вв.), следует считать правильным положение, согласно которому «современное демократическое правление возникло из политической системы, которую ее основатели считали противоположностью демократии. Сегодняшнее словоупотребление различает "представительную" и "прямую" демократию и относит их к разновидностям одного типа правления, но то, что мы сейчас называем представительной демократией, имеет свои корни в системе институтов (учрежденных в результате английской, американской и французской революций), которая поначалу вовсе не воспринималась формой демократии или правлением народа... Поэтому два человека, сыгравшие решающую роль в учреждении современного политического представительства, Мэдисон и Сийес, схожим образом различали представительное правление и демократию»[2].

---

[1] Античная демократия в свидетельствах современников / Под ред. Л.П. Маринович, Г.А. Кошеленко. М.: Ладомир, 1996. С. 92.

[2] *Манен Б.* Принципы представительного правления. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт- Петербурге, 2008. С. 9.

Действительно, слияние принципов конституционализма и представительной демократии и их воплощение на практике в определенной институциональной конфигурации являются результатом революционных переворотов, происходивших в Западной Европе и Северной Америке в XVII–XVIII вв. Однако в концептуальном плане решающую роль играло развивавшееся на протяжении столетий переосмысление европейскими народами правового опыта и конституционного устройства Древнего Рима. «Наша юридическая традиция, — справедливо подчеркивает Д. Сартори, — является римской, а не греческой. Опыт греков показывает нам, как *не* приниматься за дело, если мы желаем свободы под эгидой права. Римляне, это правда, ставили перед собой более поддающуюся решению проблему. Как отмечал Виршубски, "римская республика никогда не была. демократией афинского типа; и *eleutheria, isonomia* и *parrhesia,* которые в основном формировали облик последней, казались римлянам более близкими к *licentia* (вседозволенности. — *В.Г.*), чем к *libertas*". На самом деле римская юриспруденция не вносила непосредственный вклад в специфическую проблему политической свободы. Но она внесла существенный косвенный вклад, развивая идею законности, последующей версией которой является англо-саксонское правовое государство»[1].

Разумеется, для того чтобы римская правовая и конституционная традиция стала основой современного конституционализма и представительной демократии, понадобился столетний опыт «экспериментирования» с древнеримскими практиками, осуществлявшегося путем постепенного отбора их наиболее существенных элементов. Одним из таких элементов стала концепция «смешанной конституции», разработанная в древнегреческой политической мысли классической эпохи (Пифагор и пифагорейцы, Платон, Аристотель) и окончательно сформировавшаяся в трудах Полибия и Цицерона[2]. «Именно в той форме, в какой она дана у Полибия, — писал К. фон Фриц, автор классического труда "Теория смешанной конституции в античности", — она оказала наибольшее воздействие на современную политическую теорию и практику. Теория Полибия вызвала интерес, потом была рассмотрена и с некоторыми изменениями принята Цицероном в его сочинении "О государстве", и, хотя это сочинение считалось утраченным до 1821 г., когда

[1] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 307.

[2] См. подробнее: *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. С. 100–125, 140–200.

был обнаружен палимпсест с большой частью работы Цицерона, едва ли могли быть сомнения в том, что Св. Фома Аквинский имел некоторое представление о ней и в какой-то степени испытал ее влияние. Макиавелли, который, согласно широко распространенному мнению, стоит на пороге современной политической философии, в своем сочинении "Рассуждения" (Глава 6) повторяет некоторые страницы 6-й книги Полибия в пересказе. С этих пор теория в той форме, которую ей придал Полибий, или в разнообразных вариантах, прямо или косвенно испытавших сильное воздействие Полибия, оставалась важной нитью в современной европейской политической мысли, достигнув своей кульминации в труде Монтескье "О духе законов". Справедливо, что для Монтескье английская конституция играла ту же роль, что и римская конституция для Полибия. Но так же, как анализ Полибием римской конституции был подсказан наблюдением, что этот политический порядок, хотя он и не был отлит в форму заранее взятой теории, возник в результате длительного и естественного развития и, похоже, представляет совершенную иллюстрацию истины теорий, разработанных его предшественниками, так и Монтескье едва ли пришел бы к своей теории только на основе наблюдений английской конституции, не будь у него более ранних сходных теорий, из которых теория Полибия, безусловно, была наиболее влиятельной»[1].

Подробный анализ эволюции концепции римского конституционализма в английской правовой и политической мысли представлен в работе Квентина Скиннера «Свобода до либерализма». «Одна из главных обязанностей государства, — отмечает он, — заключается в том, чтобы удержать тебя от нарушения деятельных прав твоих сограждан, и государство выполняет эту обязанность, налагая принудительную силу закона на всех в равной мере. Но где кончается закон, там начинается свобода. При условии, что закон не удерживает тебя от деятельности посредством физического насилия или иных форм принуждения, ты сохраняешь способность к реализации своих возможностей (powers) по собственному усмотрению и, соответственно, сохраняешь свою гражданскую свободу. Эту доктрину можно обнаружить в римском праве, и с началом Гражданской войны ее подхватили многие легалистски настроенные роялисты, включая Гриффита Уильямса, Дадли Диггса, Джона

[1] *Фриц К. фон.* Теория смешанной конституции в античности: критический анализ политических взглядов Полибия / Отв. ред. В. А. Гуторов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 23.

Брэмхолла и, чуть позднее, сэра Роберта Филмера. Но опять же, с особой ясностью этот тезис представлен в *Левиафане* Гоббса»[1].

Рисуя подробнейшую картину рецепции римской политико-правовой теории в англосаксонской общественной мысли, К. Скиннер (как, впрочем, и К. фон Фриц, и многие другие исследователи) проходит мимо еще одного важного этапа, связанного с систематическим стремлением внедрить римскую концепцию «смешанной конституции» в политическую практику эпохи позднего Средневековья. Инициаторами этого направления были крупнейшие мыслители и политические деятели «примирительного движения», тщетно стремившиеся реформировать римскую католическую церковь и не допустить раскола христианского мира, происшедшего в эпоху Реформации, т.е. через несколько десятилетий после краха этого движения.

В теоретическом плане решающая роль в разработке проекта реформы принадлежала философам Жану Жерсону и Николаю Кузанскому, применившим концепцию «смешанной конституции» для ограничения автократической власти Римских Пап. В их учении церковь, которая до тех пор рассматривалась (по крайней мере, ее собственными служителями) как институт, совершенно отличный от всех других, теперь определялась как политическое сообщество, проблемы которого сходны с теми, с которыми сталкивается государство. Поэтому церкви, отныне руководствующейся аналогичными политическими принципами, необходимо создать правительство, приемлемое для существующих условий, но вполне совместимое с традициями прошлого. Роль такого правительства могли выполнять церковные соборы, т.е. официальные съезды высших католических иерархов, представляющих христианские общины католических стран и способных в случае возникновения чрезвычайных обстоятельств (например, раскола папской власти в результате схизмы и др.) взять на себя выполнение высших властных полномочий. Соборы должны были заниматься не только решением текущих повседневных проблем, но и стать регулярными подразделениями «церковной машины» со своими специфическими конституционными правами и обязанностями. Соборам следует передать высшую законодательную власть, в то время как папа становился «конституционным монархом».

В 1417 г. в связи с церковным собором в г. Констанце Ж. Жерсон опубликовал сочинение «De potestate ecclesiastica et origine

[1] *Скиннер К.* Свобода до либерализма. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 18–19.

juris» (О церковной власти и происхождении права), в котором он провел ясное различие между должностью папы и лицом, которое временно занимает эту должность. Лицо может ошибаться, но это не влияет на божественную природу занимаемого им положения. Папа должен быть, с одной стороны, объектом поклонения, а с другой — постоянным главой исполнительной власти. Его власть может рассматриваться как своеобразный «кредит доверия» от всего церковного сообщества. Он должен нести ответственность за руководство церковной организацией и не может на основании собственного авторитета устанавливать новые правила поведения или произвольно навязывать новации в области вероучения. Концепция Жерсона развивала постановление Констанцского собора 1414 г., в соответствии с которым собрание высших иерархов рассматривалось как выражение высшей церковной власти, полученной ими непосредственно от Бога. Собор мог требовать послушания от всех рангов церковной иерархии, включая папу. Собор превращался, таким образом, в суверенный законодательный орган, фактически сводивший Римского Папу до роли представительной фигуры. Следующее постановление Собора от 1417 г. — знаменитый Decretus Frequens — санкционировал регулярный характер церковных съездов, обеспечивая постоянный надзор за политикой пап.

Не менее важной для понимания переворота, совершенного идеологами «примирительного движения» в области политической теории и практики, было учение Жерсона о всеобщей природе церковного представительства. Будучи последователем Аристотеля, он настаивал на том, чтобы церковь рассматривалась как «смешанное правление», состоящее из монархических, аристократических и демократических элементов. Не разделяя положения о том, что церковь является всеобщей конгрегацией верующих, он рассматривал духовенство в качестве демократического элемента, а собор — как разновидность аристократии. Собор должен обладать всеми полномочиями для ограничения власти папы, а в чрезвычайной ситуации он получает верховенство. Папе как монарху может быть оказано сопротивление исключительно в случае «благочестивой необходимости». Одновременно Жерсон в чрезвычайно радикальной форме признает значение национального фактора в европейской политике, утверждая, что в случае отхода папы от «природного закона» или неспособности выполнять свои полномочия король как глава светской власти может созвать собор для его смещения. Светские монархи имеют право только созывать собор, но не могут выступать против папы от своего имени. Признавая важность национальной

власти, Жерсон стремился к единству действий светских владык в рамках христианского мира и выступал за создание международного правительства. Отвергая идею национального суверенитета, Жерсон утверждал, что христианские короли должны быть заинтересованы в сохранении за церковью функций попечителя, заботящегося о благосостоянии паствы. Они не могут сами оценивать уровень угрозы этому благосостоянию со стороны политики пап, поскольку их собственный эгоизм в не меньшей степени может быть опасным для благополучия подданных. Поэтому государство, как и церковь, должно представлять собой «смешанное правление». В этом смысле сильная монархия, подчиненная религии и разуму, в рамках которой сотрудничают те же три конституционных элемента, способствующие ограничению власти пап (при особой роли светской аристократии), может также рассматриваться в качестве идеала[1].

Аналогичные идеи развивались Н. Кузанским в трактате «О католическом согласии» (De Concordantia Catholica), ставшем своеобразным философским и политическим манифестом Базельского собора (1431–1448). Отвечая на вопрос, каким образом можно создать необходимое правление, он утверждал, что церковь и государство, сотворенные из различных частей единого универсума и имеющие собственные цели и долг, тем не менее должны руководствоваться общими принципами. Главным отличием концепции Н. Кузанского от теорий его предшественников была разработка им федерального принципа объединения национальных сообществ в рамках собора при одновременном признании необходимости формирования международного правительства, создаваемого на основе демократических принципов. Собор должен обладать властью, поскольку он воплощает в себе принцип согласия национальных объединений, который лежит в основе прочной системы права. Власть является выражением воли народа. Люди от природы свободны и равны, ими нельзя управлять без их согласия. Правительство необходимо именно для поддержания согласия и порядка, поэтому и короли, и церковные иерархи являются попросту избранниками народа и выполняют его волю. Обладая властью на данном основании, они подчиняются закону, а не возвышаются над ним. Органи-

[1] См. подробнее: *Figgis J.N.* Political Thought from Gerson to Grotius. 1414–1625: Seven Studies. Kitchener: Batoche Books, 1999. P. 28–44; *Oakley F.* Gerson as Conciliarist // A Companion to Jean Gerson / Ed. by Brian Patrick McGuire. Leiden & Boston: Brill, 2006. P. 179–204.; *Brown D.C.* Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 252–257.

зованное на основе этих принципов сообщество рассматривается как результат реализации божественной воли, поскольку люди сотворены Богом и причастны божественной природе. Государство и церковь как органы власти имеют различные задачи, но при всем своем различии они имеют и общую народную основу. Выполняя свое предназначение, церковь и государство не должны стремиться контролировать друг друга[1].

Хотя учение Н. Кузанского, безусловно, является предшественником демократических теорий XVII и XVIII вв., оно было практически забыто на несколько столетий в результате грандиозного раскола христианского мира, вызванного Реформацией, следствием которой стало усиление абсолютизма. Поэтому конституционализм как *современная идея* ассоциируется преимущественно с политическими теориями Д. Локка, Ш. Л. де Монтескье и «отцов-основателей» США, лежащими в основе политической философии либерализма. По всей вероятности, именно данное обстоятельство давало Д. Сартори полное право утверждать, что «конституционные системы как в прошлом, так и в настоящем являются поэтому *фактически* либеральными системами». «Можно сказать, — продолжает итальянский политолог, — что либеральная политика является конституционализмом. Конституционализм ищет решение проблемы политической свободы в *динамическом* подходе к правовой концепции свободы. Это объясняет, почему мы не можем говорить о политической свободе без ссылки на либерализм. Я настаиваю — на либерализм, а не на демократию. Политическая свобода, которой мы пользуемся сегодня, является свободой либерализма, либеральным видом свободы, а не разновидностью ненадежной и сомнительной свободы античных демократий... Конечно, вполне возможно вывести идею свободы из концепции демократии, но как-нибудь непрямолинейно, окружным путем. Идея свободы не следует из понятия народной власти, но из понятия равной власти, исократии»[2].

Разумеется, правомерность такого подхода не может затушевать реальных дилемм, которые всегда неизбежно возникали перед политиками, стремящимися воплотить либеральные принципы на

[1] См.: *Hopkins J.* A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978. P. 3–44; *Augermeier H.* Das Buch und der Konziliarismus // Historische Zeitschrift. N 192 (1961). S. 528–583; *Watanabe M.* Nicholas of Cusa — A Companion to His Life and His Times / Ed. by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki. Burlington: ASHGATE, 2011. P. 22–28, 276–283.

[2] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 309.

практике. Центральной проблемой либеральной политической теории является попытка примирить концепцию государства как внеличностной, основанной на праве системы власти с новым взглядом на права, обязанности и долг граждан. Вопрос стоит так: каким образом «суверенное государство» соотносится с «суверенным народом», который признается в качестве легитимного источника государственной власти? «Большинство либеральных и либерально-демократических теорий сталкивались с дилеммой нахождения баланса между мощью и справедливостью, властью и законом, обязанностями и правами»[1].

В современном обществе попытки разрешить такую дилемму нередко порождали скепсис и разочарование. «Когда Монтескье и отцы американской конституции, — отмечал Ф. А. фон Хайек во введении к своей работе “Право, законодательство и свобода”, — основываясь на опыте Англии, сформулировали концепцию ограничивающей конституции, они тем самым установили модель, которой с тех пор следует либеральный конституционализм. Их главной целью было создание институциональных гарантий личной свободы, а надежным механизмом достижения этого они считали разделение властей. В известной нам форме разделение власти на законодательную, судебную и административную ветви не оправдало надежд. Правительства всех стран сумели конституционными методами приобрести полномочия, в которых эти люди хотели им отказать. Первая попытка гарантировать защиту личной свободы с помощью конституционных ограничений явно провалилась. Конституционализм означает ограничение правительственной власти. Но традиционную формулу конституционализма удалось истолковать таким образом, что она сделалась совместимой с концепцией демократии, понимаемой как форма правления, в которой воля большинства по любому конкретному вопросу ничем не ограничена. В результате уже всерьез начали поговаривать о том, что конституция — это старомодный пережиток, которому нет места в современной концепции власти. Да и в самом деле, какую функцию выполняет конституция, которая делает возможным всемогущество государственной власти? Или ее задача — всего лишь сделать работу правительственной машины гладкой и эффективной, какие бы цели последняя при этом ни преследовала?»[2].

---

[1] *Held D.* Models of Democracy. Stanford, California: Stanford University Press, 1987. P. 42.

[2] *Хайек Ф.А. фон.* Право, законодательство и свобода. Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 20.

В этом пессимистическом заключении фон Хайека, по существу, сформулированы не только основные исторические дилеммы современного конституционализма, но и неизбежная проблема трудностей их теоретического осмысления.

Неразрывность исторического и теоретического подходов в анализе конституционализма, равно как и пессимистическая его оценка, были еще в конце 1960-х годов предельно четко выражены Карлом Фридрихом — одним из инициаторов разработки современной научной теории тоталитаризма, в статье «Конституции и конституционализм», опубликованной в «Международной энциклопедии социальных наук». Подвергнув обоснованной критике различные общетеоретические подходы к конституции, разработанные в XX в., К. Фридрих пришел к следующему заключению: «Ни одна из этих обобщающих концепций конституции — будь то философские, политические или правовые (юридические) — неспособна подкрепить ясное понятие конституционализма как разновидности социального порядка, который составляет резкий контраст неконституционным системам, таким как тоталитарная диктатура. Для того чтобы раскрыть данное понятие, конституция должна быть определена таким образом, чтобы по самому характеру определения контрастировать с другими разновидностями политического порядка. Этот характер имеется в виду, когда мы спрашиваем: "Что представляет собой политическая функция конституции?" Если этот вопрос поставлен, то конституция может рассматриваться как процесс, посредством которого реализуются определенные политические цели. В чем они состоят? Первой и наиглавнейшей целью является защита индивидуального члена политического сообщества против вмешательства в личную сферу его чистой автономии. Каждый человек, прежде всего, желает, чтобы именно его "Я" было защищено. Корни этой заботы о своем "Я" являются преимущественно христианскими и иудейскими, хотя необходимо признать, что подобная озабоченность не чужда исламу, индуизму, буддизму и конфуцианству. Подобное "Я" изначально определяется как сердцевина убеждений (convictional core), которая рассматривается в качестве "ненарушимой", если "Я" утверждается в его уникальности и независимости. Оно рассматривается как право (или свобода) религии. За пределами этой сердцевины индивидуальная сфера варьируется. Конституционализм подчеркивал различные права в различные времена и содержание этих прав подвергалось значительным изменениям. Семнадцатый и восемнадцатый века любили рассуждать об этих правах как "естественных" и с помощью этого

прилагательного предполагать, что они коренятся в человеческой природе и поэтому являются неизменными. Теперь предпочитают термин "права человека", потому что сравнительное историческое наблюдение показало, что эти права подвержены дифференциации во времени и пространстве и что их реальное значение должно рассматриваться в категориях минимума, достаточного для защиты индивидуальной сердцевины убеждений»[1].

Принципиальная позиция К. Фридриха также вписывается в традицию, восходящую к Аристотелю, которая, собственно, и была положена Д. Локком, Ш.-Л. де Монтескье и парадоксальным образом Т. Гоббсом и Ж.Ж. Руссо в основу теории конституционализма. Если суммировать все типы приведенных выше рассуждений и элементов научного анализа, то в предельно кратком виде эта традиция может быть сформулирована примерно так: государство — это политически организованное общество. Оно представляет собой институт или совокупность институтов, которые с целью защиты определенных элементарных целей и условий жизни объединяют под эгидой единой власти обитателей четко определенной территории. Именно власть, подкрепленная авторитетом, творит закон, и в этом смысле вполне справедливой является формулировка американского президента и ученого-политолога Вудро Вильсона: «Государство — это народ, организованный для закона в пределах определенной территории»[2].

Однако даже долгое время считавшийся наиболее успешным американский опыт реализации принципов либерализма далеко не всегда вызывает у политических теоретиков радужные чувства. «Хотя наши цели, — писал Ф. А. фон Хайек, — пожалуй, остаются теми же, мы многому научились на примере великого американского эксперимента и его многочисленных имитаций. Мы знаем теперь, почему надежды авторов этих документов на эффективное ограничение власти правительства не оправдались. Разделив исполнительную, законодательную и судебную власти, они рассчитывали и правительство, и индивида подчинить правилам справедливого поведения. Вряд ли они могли предвидеть, что законодательство (т.е. выработка правил справедливого поведения) и тесно связанное с ним направление работы правительства по осуществлению

[1] *Friedrich C.J.* Constitutions and Constitutionalism // International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. URL: http://www.encyclopedia.com/doc/1G2–3045000244.html.

[2] *Wilson W.* The Study of Administration. N.p.: n.p., 1886. Web. 1 March. 2013. URL: http:// teachingamericanhistory. org/library/index.asp?document=465.

конкретных целей безнадежно перепутаются, и что термин "закон" перестанет покрывать только универсальные и единообразные правила справедливого поведения, предотвращающие произвол. Задуманное разделение власти не удалось»[1].

Итак, исходным принципом конституционализма является разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную; их деятельность регулируется системой сдержек и противовесов, которая сегодня, в условиях гигантского разбухания бюрократического аппарата, по-прежнему рассматривается как одно из самых надежных средств против чиновничьего произвола. В XVIII в. создатели этой системы рассматривали ее, прежде всего, как оптимальный предохранительный механизм, гарантирующий взаимоотношения правителей и управляемых и защищающий граждан от опасности узурпации власти правительством. «...При создании правления, в котором люди будут ведать людьми, — предупреждал в "Федералисте" один из "отцов-основателей" США Дж. Мэдисон, — главная трудность состоит в том, что в первую очередь надо обеспечить правящим возможность надзирать над управляемыми; а вот вслед за этим необходимо обязать правящих надзирать за самими собой. Зависимость от народа, безусловно, прежде всего обеспечивает надзор над правительством, но опыт учит человечество: предосторожности тут отнюдь не лишни»[2].

В настоящее время, в полном соответствии с приведенными выше опасениями Ф.А. фон Хайека, политики и ученые склонны больше акцентировать внимание именно на поведении управляемых. «Базовый принцип любой демократии, — отмечает М. ван Кревельд в книге "Американская загадка", — гласит, что большинство людей в большинстве случаев действуют рационально и при этом в каждом присутствует необходимый минимум бескорыстной доброй воли относительно друг друга и сообщества, в котором он живет. В конечном счете именно поэтому людям можно доверить управлять самими собой, а не требовать, чтобы они жили под тяжелой рукой господина; в случае с США это даже зафиксировано в Декларации независимости. С самого начала, однако, было верно и обратное. Хотя государственная власть США была организована так, чтобы могла царить свобода, при этом имелось в виду и то, что народ должен знать свое место. По словам преемника Вашинг-

[1] *Хайек Ф.А. фон.* Право, законодательство и свобода. Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. С. 427.

[2] Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. М.: Прогресс; Литера, 1993. С. 247.

тона Джона Адамса, народ следует защищать от его собственной податливости ко всяким "уловкам и трюкам... к лицемерию и суевериям... к лести, подкупу [и] подаркам". Представление о народе как о большом, опасном животном, которое нужно держать в узде, особенно очевидно проявляется в сфере права: ни в одной стране нет такого числа законов, как в США»[1]. Явно солидаризируясь с Адамсом, Кревельд специально подчеркивает, что «в сравнении с правительствами других развитых стран Европы и других континентов, правительство США до сих пор остается одним из самых небольших. Более того, после десятилетий экспансии федеральное правительство начало в некоторой мере сокращаться — хотя лишь в размере, а не в объеме полномочий, которыми обладает»[2].

Возникающие из охарактеризованной выше ситуации парадоксы и дилеммы, очевидно, можно преодолеть лишь при помощи последовательного анализа проблемы — насколько конституционные принципы, разработанные несколько веков назад и внедренные в общественную ткань американскими и французскими просветителями и революционерами в форме обстоятельно обоснованных теоретических проектов, определяют современное сознание и поведение индивидов, образуя то, что их последовательные противники — французские и немецкие консервативные романтики называли «народным духом»? Иными словами, способна ли система современного образования в школах и университетах конституционных государств поддерживать политическое сознание граждан на уровне, хотя бы отдаленно напоминающем самосознание граждан греческих демократических полисов, готовых и способных защищать государственное устройство, одобренное народным собранием? Для рядового гражданина полиса, как и для Аристотеля, государство выражало духовное единство и не представлялось простой управленческой машиной. По мнению Аристотеля, государство существует не для того, чтобы сделать жизнь возможной, но для того, чтобы сделать ее благой. Для большинства греческих философов периода расцвета полисной культуры индивид и государство не могли противопоставляться друг другу. Наоборот, для индивидов государство было единственным средством реализации их наивысших целей, и человек не мог быть «дельным», не будучи хорошим гражданином. Для политических же мыслителей наилучшим свидетельством подлинно гражданского поведения было повиновение законам, т.е. конституции. Чего не хватало греческому

[1] *Кревельд М. ван.* Американская загадка. М.: ИРИСЭН; Мысль, 2008. С. 70.
[2] Там же. С. 82.

(как, впрочем, и римскому) конституционализму, так это умения жить в соответствии с «духом времени» и приспосабливаться к постоянно меняющимся политическим обстоятельствам. Вследствие этого на рубеже IV-III вв. до н.э. независимые греческие полисы растворились в мировой державе, а на смену Римской республике пришла мировая Римская империя.

Современная эпоха, наиболее характерной чертой которой является глобализация, до известной степени, на новом витке исторической спирали воспроизводит коллизии и дилеммы, с которыми в свое время столкнулись Греция и Рим. Вместе с тем общие тенденции мирового развития не свидетельствуют однозначно о том, что государства-нации, сформировавшиеся на основе принципов конституционализма, неизбежно уступят место новым глобальным надгосударственным образованиям, которые окажутся несовместимыми с традиционными конституционными принципами. «Самым поразительным различием, — отмечает американский политолог Р. Брубейкер, — кажется следующее: в то время как реорганизация политического пространства в Западной Европе устремлена — по крайней мере, насколько можно судить сегодня, — *к выходу за рамки* государства-нации, впечатляющая реконфигурация Центральной и Восточной Европы после окончания "холодной войны" включает движение *назад* к государству-нации. Не считая объединенной Германии, девятнадцать из двадцати трех государств на территории бывшего многонационального Советского Союза, некогда многонациональной Югославии и двунациональной Чехословакии принято считать государствами-нациями, т.е. государствами конкретных наций и на службе интересам этих наций, по имени которых они и называются... Если Западная Европа вступает в постнациональную эпоху, то политический контекст для большей части Восточной Европы можно было бы назвать *постмногонациональным.* Как великие империи династии Романовых, Габсбургов и Оттоманская империя развалились в начале "короткого двадцатого века", оставив вместо себя множество национально-определенных государств, точно так же в конце этого отрезка времени многонациональные государства снова рассыпались на многочисленные так называемые государства-нации»[1].

В новых условиях конституционализм представляется, возможно, единственным средством стабилизации и дальнейшего развития новых национальных государств, включая и посткоммунистиче-

[1] *Брубейкер Р.* Этничность без групп. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. С. 281.

скую Россию. Политический конституционализм, в определенном смысле, очень старый институт, насчитывающий не одно тысячелетие в своем поступательном развитии. Но как инструмент демократии он сравнительно нов. Даже на его родине — в Великобритании процесс постепенной демократической трансформации знаменитой британской неписаной «древней конституции» в историческом измерении начался лишь два столетия назад, т.е. сравнительно недавно. Ключевым моментом для сохранения и развития принципов конституционализма является, конечно, проблема суверенитета новых национальных государств. Эти принципы, собственно, и формировались на основе развития идеи власти, принадлежащей народу. В середине XX столетия этой идее был брошен вызов со стороны идеологов тоталитаризма типа Б. Муссолини, противопоставлявшего «суверенитет государства» народному суверенитету.

Для того чтобы суверенное конституционное государство смогло выдержать натиск новой антигосударственной волны, оно должно противостоять «на два фронта» как международным корпорациям, так внутренним «группам давления», деятельность которых несовместима с принципом суверенитета. Вполне возможно, что развитие федерализма в новых трудных для национальной государственности условиях окажется тем спасительным средством, которое в XVIII в. Монтескье рекомендовал будущим крупным демократическим государствам. Но в любом случае непререкаемым остается другой завет великого французского философа, который Д. Сартори переформулировал в следующем *негативном* определении демократии: «Демократия — это система, в которой никто не может выбирать себя, никто не может наделять себя правом управлять и, следовательно, никто не может самонадеянно требовать для себя [ничем]не обусловленной и беспредельной власти»[1].

[1] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 206.

7. Споры о Макинтайре: этика и политическая философия[1]

Книга британского политолога Джона Грегсона «Марксизм, этика и политика: интерпретация Аласдера Макинтайра» вызывает неподдельный интерес, прежде всего, тем, что в ней представлена довольно смелая попытка теоретического переосмысления самого раннего периода творчества одного из наиболее известных моральных философов нашего времени. Не случайно работа была опубликована в рамках серии «Маркс, Энгельс и марксизмы». Основная позиция ее издателей — Марчелло Мусто (Университет Йорка), Террелла Карвера (Бристольский университет) и Бабака Амини (Лондонская школа экономики) определяется стремлением развивать современную политическую теорию и стимулировать междисциплинарные исследования, направленные против гиперкритических и упрощенческих подходов и оценок как классического марксизма, так и различных версий неомарксизма.

2019 год вообще оказался очень благоприятным в плане дальнейшего развития марксистской аналитики именно на междисциплинарном уровне. Помимо рецензируемой работы, прежде всего, заслуживают внимания изданные в рамках той же научной серии монографии и сборники статей, посвященные интерпретации раннего Маркса и генезиса капитализма[2]. Одновременно вышли в свет весьма содержательные работы, в которых различные аспекты марксистской философии, антропологии, политической экономии, теории образования исследуются в контексте идеологических споров и коллизий, характерных для эпохи глобализации. При этом в большинстве этих работ обсуждение идей Макинтайра играет важную стимулирующую роль[3].

---

[1] *Гуторов В.А.* Споры о Макинтайре: этика и политическая философия (рецензия на книгу: *Gregson J.* Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre. Cham, Switzerland: Springer; Palgrave Macmillan, 2019) // Политическая экспертиза. ПОЛИТЭКС. 2019. Т. 15. № 3. С. 434–440.

[2] Case Studies in the Origins of Capitalism / Ed. by Xavier Lafrance, Charles Post. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; *Comninel G.C.* Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2019.

[3] См.: *Westerman R.* Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; *Robinson C.J.* An Anthropology of Marxism. Second Edition. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2019; *Weber M.* Economy and Society. A New Translation / Ed. and translated by Keith Tribe. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2019. P. 64, 208, 454; *Shahibzadeh Y.* Marxism and Left-Wing Politics in Europe and Iran. Cham,

В одном из интервью начала 1990-х гг. Аласдер Макинтайр (род. 12 января 1929 г.) следующим образом суммировал историю свой многолетней философской деятельности: «Моя жизнь в качестве академического философа распадается на три части. Как теперь ретроспективно представляется, в течение двадцати двух лет — с 1949 г., когда я стал аспирантом на философском отделении Манчестерского университета и вплоть до 1971 г. — был период разнородных, скверно организованных, иногда фрагментированных, часто разочаровывающих и неряшливых занятий, по ходу которых я, тем не менее, под конец многому научился. С 1971 г., вскоре после того, как я эмигрировал в США, и до 1977 г., настал промежуточный период самокритичной, подчас болезненной рефлексии. С 1977 г. и до настоящего времени я был вовлечен в единственный проект, центральными моментами которого стали работы *После добродетели*, *Чья справедливость?*, *Три соперничающих версии морального исследования*»[1].

В данном, весьма кратком интервью философ не уточняет один немаловажный факт: хотя в наши дни, наряду с книгой «После добродетели», наибольшей популярностью в академическом сообществе пользуются его фундаментальные труды, посвященные анализу сложных исторических и методологических проблем этики[2], в

Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; *Stolz S.A.* Alasdair MacIntyre, Rationality and Education. Cham, Switzerland: Springer, 2019; Resisting Neoliberalism in Higher Education. Volume I. Seeing through the Cracks / Ed. by Catherine Manathunga, Dorothy Bottrell. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; Resisting Neoliberalism in Higher Education. Vol. II. Prising Open the Cracks / Ed. by Catherine Manathunga, Dorothy Bottrell. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019; Education in Japan: A Comprehensive Analysis of Education Reforms and Practices / Ed. by Yuto Kitamura, Omomo Toshiyuki, Katsuno Masaaki. Singapore: Springer. 2019.

[1] Alasdair MacIntyre / Ed. by Mark C. Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1; см. также: *MacIntyre A.C.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Third Edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007; *Idem.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989; *Idem*. Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition: Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990; ср.: *Borradori G.* The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994. P. 137–152.

[2] *MacIntyre A.C.* Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. Chicago; La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1999; *Idem*. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century. Second Edition. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2005; *Idem*. The Tasks of Philosophy: Volume 1: Selected Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; *Idem*. Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical

1950–1960-е гг. он был хорошо известен как член компартии Великобритании, яркий публицист и один из наиболее эрудированных представителей британской левой, автор таких трудов как «Марксизм: интерпретация», «Марксизм и христианство» и др.[1] В рецензируемой работе последовательно обсуждаются мотивы и события, связанные с приобщением Макинтайра к марксистской традиции и «новым левым», с его участием в «Социалистической рабочей лиге» и международном социалистическом движении. Д. Грегсон подробно характеризует причины и сам процесс разрыва философа с современным марксизмом и коммунистической политикой и завершает свою книгу подробным анализом современных дискуссий о месте и роли учения Маркса в современном этическом, философском и политическом дискурсах.

В результате британский ученый по-своему отвечает на немаловажный вопрос — с какой целью необходимо сегодня исследовать именно ранний период творчества Макинтайра, который сам философ характеризует предельно критически? В свое время вполне адекватный и компетентный ответ на этот вопрос был уже дан Полом Блакледжем и Нилом Дейвидсоном в предисловии к сборнику ранних работ Макинтайра, опубликованному в 2008 г. международным издательством *Brill*: «Зачем в двадцать первом веке читать марксистские эссе Аласдера Макинтайра 1950–1960-х годов? Ведь многие станут доказывать, что доводы, приведенные Макинтайром в книге “После добродетели” и других работах — социализм больше не предлагает реалистической альтернативы капитализму — подтвердились коллапсом советского блока. И в самом деле, нынче превалирует мнение о том, что те или иные формы либерализма становятся почти полностью господствующими в дискуссиях о современной политической теории. И все же, несмотря на всю значимость вклада в современную мысль таких философов как Ролз, Нозик и Дворкин, в своих зрелых трудах Макинтайр убедительно показал, что аргументы этих теоретиков основываются на многообразных несоизмеримых предпочтениях и что несоизмеримость этих предпочтений корениться в формах социальной практики, ассоциирующихся с современным капитализмом. Если в середине

Reasoning, and Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2016; см. также: *Devenney M.* Ethics and Politics in Contemporary Theory: Between Critical Theory and Post-Marxism. N. Y.: Routledge, 2004. P. 8–9; *D'Andrea T.* Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair Macintyre. Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

[1] *MacIntyre A.C.* Marxism: An Interpretation. London: SCM press, 1953; *Idem.* Marxism and Christianity. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.

1960-х годов Макинтайр присоединялся к выводу о том, что марксизм аналогичным образом выражает другую структуру несоизмеримых предпочтений, то Келвин Найт убедительно опровергал мнение тех, кто изображал мысль зрелого Макинтайра как форму коммунитаризма: несмотря на отказ от определенных элементов марксизма, "он никогда не расставался с идеей Маркса о революционной практике". Если этого заявления достаточно для того, чтобы вновь публиковать эссе, мы также стремимся высветить сильные и слабые стороны того пути, по которому Макинтайр продвигался сначала к разрыву с политикой Маркса, а затем к своему воссоединению с его зрелой политикой»[1].

Анализ работы Джона Грегсона весьма отчетливо свидетельствует о том, что он вполне солидаризируется с выводами Найта, Блакледжа и Дейвидсона и совсем не склонен подобно Реймону Арону развивать свои идеи об истории и политике «в постоянной конфронтации с Марксом»[2]. В своей классификации методов и направлений современной политики он довольно близок в теоретическом плане к концепции Джона Ура, идентифицирующего политику радикальной правой с философией Ф. Ницше, «политику центра» — с либеральной теорией Д.С. Милля, а левую политику — с социальной философией К. Маркса[3]. В актуальной дискуссии по поводу виртуального заочного спора о природе и перспекти-

[1] Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953–1974 / Ed. and with an introduction by Paul Blackledge & Neil Davidson. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. XIII; ср.: Blackledge P. Marxism and Ethics: Freedom, Desire, and Revolution. Albany, NY: State University of New York Press, 2012; *Heller A*. Theory of Need in Marx. London: Allison & Busby, 1976; *Ruffing R*. Agnes Heller: Pluralität und Moral. Opladen: Leske + Budrich, 1992; *Wood A.W.* Karl Marx. N. Y.; London: Routledge, 2004; *Garo I*. Marx: une critique de la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 2000; *Garo I.* Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie. Paris: Éditions Demopolis, 2011; *MacDonald B.J.* Performing Marx: Contemporary Negotiations of a Living Tradition. Albany: State University of New York Press, 2006; *Geras N*. Literature of Revolution: Essays on Marxism. London; N. Y.: Verso, 2017; *Cowling M.* Norman Geras's Political Thought from Marxism to Human Rights. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan; Springer, 2018.

[2] *Mesure S.* Aron and Marxism: The Aronian Interpretation of Marx // The Companion to Raymond Aron. Ed.by José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 217.

[3] *Uhr J*. Performing Political Theory: Pedagogy in Modern Political Theory. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. P. 87; ср.: Revolutionizing Pedagogy: Education for Social Justice within and beyond Global Neo-liberalism / Ed. by Sheila Macrine, Peter McLaren, Dave Hill. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009; *McArthur J*. Rethinking Knowledge within Higher Education. Adorno and Social Justice. London; New Delhi; N. Y.; Sydney: Bloomsbury, 2013; *Broadhead S., Gregson M*. Practical Wisdom and

вах американской демократии между Карлом Марксом, Фридрихом Энгельсом, с одной стороны, и Алексисом де Токвилем, — с другой, он почти всегда поддерживает тех современных аналитиков, которые отдают пальму первенства классикам марксизма[1].

Немало места в работе Грегсона уделяется анализу Макинтайром проблемы генезиса философской и этической концепции Маркса и ее глубокой связи с этикой Аристотеля и ее интерпретациями в философии средних веков (Фома Аквинский) и эпохи европейского модерна (Гегель, Фейербах)[2]. Разумеется, в этом плане его анализ не может даже отдаленно сравниться с фундаментальными исследованиями Джорджа Маккарти, в которых идеи Макинтайра также рассматриваются весьма скрупулезно, а нередко и довольно критично[3]. Как постоянно подчеркивал Маккарти, «представления Маркса о человеческой природе и бытии человека в его поздних сочинениях о политике и институтах основываются на усвоении идей Аристотеля о потенциальных возможностях человеческого развития и самореализации. Эти идеи составляют также существенную основу для его формального и процедурного анализа демократии и политической справедливости…И Аласдер Макинтайр в работе “После добродетели” и Агнес Хеллер в книге “За пределами справедливости” признают, что в эпоху модерна с рождением Просвещения, либерализма и индивидуализма, моральная философия и связанные с ней вопросы о добродетели, характере, интеллекте и морали были отделены от традиционной социально-политической справедливости и ее связи с природой права, дружбы, поли-

Democratic Education: Phronesis, Art and Non-traditional Students. Cham, Switzerland Palgrave Macmillan, 2018.

[1] См., например: *Nimtz A.H.* Marx, Tocqueville, and Race in America: the “Absolute Democracy” or “Defiled Republic”. Lahnam: Lexington Books, 2003. P. IX.

[2] См.: *Gregson J.* Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre. Cham, Switzerland: Springer; Palgrave Macmillan, 2019. P. 11–33; ср.: *Lutz Chr. S.* Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy. Lanham; Boulder; N. Y.; Toronto; Oxford: Lexington Books, 2009.

[3] См.: *McCarthy G.E.* Marx’ Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy. Dodrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988; *Idem*. Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-century Political Economy. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1990; Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity / Ed. by George E. McCarthy. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992; *McCarthy G.E.* Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece. Albany: State University of New York Press, 2003; *Idem*. Dreams in Exile: Rediscovering Science and Ethics in Nineteenth-Century Social Theory. Albany: State University of New York Press, 2009; *Idem*. Marx and Social Justice: Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy. Leiden; Boston: Brill, 2017.

тического сообщества и экономики, основанной на морали; этика была отделена от социально-политической теории, современный индивидуализм — от добродетельной хорошей жизни и, наконец, моральная философия — от социологии и социальной справедливости. Эти формы разделения являются выражением непоследовательности и предрассудков либерализма»[1].

Все эти идеи стали для Джона Грегсона основанием для следующих итоговых характеристик эволюции политической и моральной философии британского философа: «Макинтайр является и всегда был громогласным критиком современного либерального капиталистического общества и его морали. Его интеллектуальная карьера была связана со стремлением теоретически обосновать практическую альтернативу или, по крайней мере, обрисовать те предпосылки, на основе которых такая альтернатива современному порядку — в равной степени, как он настаивает, бессвязному и извращенному — может открыться для тех, кто внутри него существует. Как мы видели, историческая позиция Макинтайра заключалась в том, что именно внутри марксизма такого рода альтернатива могла быть обнаружена потенциально. Современная точка зрения Макинтайра состоит в том, что только с опорой на ресурсы, созданные Аквинатом и Аристотелем, мы сможем достичь того, чего марксизм в конечном итоге добиться не мог, и сформировать этический и политический вызов и альтернативу позиции модерна (хотя и в форме, отличной от той, которая предусматривалась у Маркса)»[2].

Такой взгляд на философию одного из самых выдающихся мыслителей и моралистов нашего времени сегодня является наиболее приоритетным и вряд ли в ближайшем будущем кто-либо попытается его оспорить, хотя этическая концепция Аласдера Макинтайра изначально по своей природе всегда была открыта для академической полемики и творческой критики.

---

[1] *McCarthy G.E.* Marx and Social Justice: Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 19–20; см. также: *Geras N.* Marx and Human Nature: Refutation of a Legend. London: Verso, 1983; Enlightenment and Modernity / Ed. by Norman Geras, Robert Wokler. N. Y.: Macmillan Press Ltd., 1999; *Heller A.* Beyond Justice. Oxford: Basil Blackwell, 1987; ср.: *Heller A.* Theory of Need in Marx. London: Allison & Busby, 1976; *Tomasi J.* Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001; *Forst R.* Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2002; *Caney S.* Justice Beyond Borders — A Global Political Theory. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2005; *Paivansalo V.* Balancing Reasonable Justice: John Rawls and Crucial Steps Beyond. Burlington: Ashgate, 2007.

[2] *Gregson J.* Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre. P. 136.

РАЗДЕЛ II.
Идеократические перипетии модернизации, или агония русского либерализма

Работая над теоретическими проблемами модернизации и тесно связанными с ними сложными вопросами эволюции социалистических, консервативных и либеральных идей в русской и западной мысли, я многократно имел возможность убедиться в том, что известный афоризм «Нет пророков в своем отечестве» является истинным и ложным одновременно. Если воспринимать сам термин «пророчество» не в библейском плане, а, например, как научную метафору, то становится совершенно очевидным его чисто субъективная природа: каждый ученый в своей работе постоянно стремится опираться на тексты и идеи, «пророческий смысл» которых часто зависит от его собственных эпистемологических, общефилософских, а нередко и политических предпочтений. Вопрос о том, в какой степени наши предпочтения детерминированы сложной структурой национальных и международных научных и политических дискурсов, никогда не может быть решен окончательно и безальтернативно. Но каждый специалист должен рано или поздно над ним задуматься. В своей пионерской работе «Национальные истоки политических идей» ее авторы Д.Л. Кемпбелл и О.К. Педерсен предлагают оригинальное решение данного вопроса в рамках анализа так называемых «режимов знания»: «Откуда берутся идеи, из-за которых политические деятели борются и которые влияют на формирование политики и общественные дебаты?.. Мы признаем, что идеи имеют значение для политики. Однако нас беспокоит то, что те, кто показывают важность идей, уделяют очень мало внимания тому, как эти идеи, во-первых, *производятся* и *распространяются*, а во-вторых — как этот процесс видоизменятся в разных странах и во времени ... Речь идет об организационном и институциональном механизме, с помощью которого эти идеи по-разному производятся в разных странах. Это особенно важно потому, что вариативность такого механизма помогает объяснить, как сами политические идеи различаются во времени и месте... В каждой стране эти организации составляют то,

что социологи называют организационным полем — сообществом организаций, участники которых занимаются аналогичной деятельностью и чаще взаимодействуют друг с другом, чем с организациями за пределами этой области. Мы называем эти организационные поля исследований политики, а также институты, которые ими управляют, *режимами знаний*. Режимы знаний — это организационный и институциональный механизм, который генерирует данные, исследования, политические рекомендации и другие идеи, которые влияют на публичные дебаты и разработку политики»[1].

Мне представляется, что сложный процесс научного индивидуального творчества так или иначе осуществляется либо путем самоидентификафии с тем или иным «режимом знания» (референтным полем), либо путем его преодоления, т.е. вполне сознательного дистанцирования от последнего для того, чтобы обрести свободу выбора. Тем не менее, сравнительный анализ исследования политических идеологий в различных «режимах знания», существующих на данный момент в Западной Европе, США и современной России, отчетливо свидетельствует о том, что ни один из них не имеет приоритета в отношении прогнозов будущих трансформаций социалистической, консервативной и особенно либеральной традиции. Даже в рамках отдельной референтной группы ученый все равно должен делать выбор в пользу личной интуиции. В этом плане референтные предпочтения автора, представленные во втором разделе, совершенно прозрачны: аналитика классической традиции русской политической мысли и либеральной традиции тесно связана с идеями К.Д. Кавелина и А.Д. Градовского. В структуре аналитики сотен работ западных политологов трудно выделить особые приоритеты. Все же в методологическом плане большое влияние на авторский анализ русской либеральной и консервативной традиции оказала книга Джованни Сартори «К пересмотру теории демократии». В плане чисто субъективных предпочтений немалую роль сыграла многолетняя переписка с Тимом Мак Даниэлом. Его замечательная книга «Автократия, капитализм и революция в России» (1988)[2], подаренная мне почти тридцать лет назад, до сих пор лежит на моем письменном столе…

[1] *Campbell J.L., Pedersen O.K.* The National Origins of Policy Ideas. Knowledge Regimes in the United States, France, Germany, and Denmark. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2014. P. 2–3.

[2] *McDaniel T.* Autocracy, Capitalism, and Revolution in Russia. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988; см. также: *McDaniel T.* The Agony of the Russian Idea. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1996.

1. О некоторых актуальных аспектах интерпретации теории модернизации[1]

В общенаучном смысле теория модернизации описывает и объясняет на междисциплинарном уровне процессы трансформации, развивающиеся в направлении от традиционных и недоразвитых обществ к обществам современным. В 1950-х гг. она становится наиболее перспективной в том направлении западной социологической науки, которое получило название «социологии национального развития». Наибольшее внимание теоретики модернизации уделяли «предсовременным» обществам (premodern societies), которые становятся современными («вестернизированными») посредством процессов экономического роста и изменения в социальных, политических и культурных структурах. Один из основоположников этой теории Ш. Эйзенштадт в 1966 г. следующим образом определял ее сущность: «Исторически модернизация — это процесс изменения в направлении от тех типов социальной, экономической и политической систем, которые развивались в Западной Европе и Северной Америке с XVII по XIX столетия и затем распространились на другие европейские страны, а в XIX и XX вв. — на южноамериканский, африканский и азиатский континенты»[2]. Ученые изучали социальные, политические и культурные последствия экономического роста и условия, которые являются важными для индустриализации отсталых стран и регионов.

В современных общественных науках концепция модернизации до сих пор нередко рассматривается как один из важных парадигмальных подходов, раскрывающих особенности современного мирового развития, неизбежно порождающего зависимость одних стран и регионов от других. Страны «третьего мира», «Юга», «развивающиеся народы» находятся в неравноправном положении и значительно уступают в плане жизненных шансов странам «первого мира», «Севера», или развитым странам. Термин «третий мир» был введен в научный оборот в 1952 г. французским экономистом Альфредом Сови для того, чтобы отличать страны, находящиеся на низкой ступени экономического развития от развитых капита-

[1] *Гуторов В.А.* О некоторых актуальных аспектах интерпретации теории модернизации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2018. Т. 20. № 2. С. 193–214.

[2] *Eisenstadt S.N.* Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966. P. 1.

листических стран и стран «второго мира», входивших в мировую социалистическую систему. В целом понятие «третий мир» указывает на общества, для которых характерны унаследованные от колониального периода аграрная экономика, прогрессирующая бедность, слабое развитие систем здравоохранения и образования, неконтролируемый уровень рождаемости, низкие темпы урбанизации и жилищного строительства, постоянная долговая кабала, крайне слабые ростки демократии и преобладание военных способов решения политических конфликтов.

Теорию модернизации (вернее, ее различные толкования) вовсе не обязательно следует рассматривать в категориях зависимости от философских дискуссий о природе «модерна» и «постмодерна». Понятие «модерн» в философском и эпистемологическом смыслах ориентировалось на представление о существовании одной «истинной» объяснительной модели, в которой отражается современный мир. Сторонники концепции «постмодерна», напротив, отрицали существование единственной концепции мира, полагая, что знание, идеология и наука сами по себе основаны на субъективном понимании относительности природы мира и социальных отношений.

Тем не менее теория модернизации, отражая характерное для классиков социологии и политической науки (К. Маркса, М. Вебера Э. Дюркгейма, Т. Парсонса и многих др.) внимание к процессу движения различных обществ от традиционных к современным социальным порядкам, уделяла большое внимание ценностям, верованиям и нормам, которые рассматривались как важные аспекты прогрессивного социального изменения. Соответственно Запад определялся одновременно как исходный пункт и цель глобального развития: в современных обществах традиционные формы жизни должны заменяться инновационными структурами, практиками и способами мышления. Важную роль в данном процессе будут играть рост урбанизации, развитие нуклеарной семьи, образования, средств массовой информации и систем рационального права.

Еще в начале 1960-х гг. американский экономист и социолог У. Ростоу в своей работе «Стадии экономического роста» (1960) выделил пять стадий экономического развития: традиционное общество, предпосылки для подъема (takeoff), подъем, продвижение к зрелости и эра высокого массового потребления. В отличие от сторонников концепции спонтанного развития, Ростоу подчеркивал важность политической воли для формирования «элитарного социального капитала» (social overhead capital), например, сферы образования, способствующего развитию и укреплению социальных

связей[1]. Книга Ростоу не случайно имела подзаголовок «Некоммунистический манифест», поскольку ее автор стремился с либеральных позиций осмыслить следующий принципиально важный тезис Маркса, по существу, предвосхищавший теорию модернизации: «Страна промышленно более развитая показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего»[2].

В 1959 г. американский политолог Сеймур Мартин Липсет, развивая казавшуюся тогда убедительной гипотезу, согласно которой развитие является причиной и порождает демократию, сформулировал принцип корреляции между уровнем социально-экономического развития и способностью общества к демократии. «Чем более богата нация, — отмечал он в своей, ставшей классической, работе "Политический человек", — тем больше у нее шансов поддерживать демократию. От Аристотеля и до наших дней люди считали, что только в процветающем обществе, в котором относительно немного граждан живут за чертой бедности, возможна ситуация, при которой массы населения разумно участвуют в политике и развивают ту степень самоограничения, которая необходима для того, чтобы не поддаться лозунгам безответственных демагогов»[3]. Таким образом, важнейшее условие успеха демократизации заключается, прежде всего, в преодолении бедности. Развитие представлялось линейным процессом, в рамках которого отдельные страны и народы преодолевают внутренние преграды на пути к модернизации и демократизации.

На протяжении более трех десятилетий установленная Липсетом корреляция неоднократно перепроверялась специалистами (путем выделения агрегированных индикаторов ВВП на душу населения и числа стран, определяемых по принципу «минимальных демократий») и оказалась крайне стабильной. Как отмечалось в одной из современных работ, «вследствие таких впечатляющих статистических подтверждений, прочную связь экономического развития и способности общества к демократии больше нельзя игнорировать. Многочисленные исследования ясно показывают, что уровень экономического развития (измеренный по ВВП на душу населения)

[1] *Rostow W.W.* The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

[2] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955–1981 гг. Т. 23. С. 9.

[3] *Lipset S.M.* Political Man. The Social Basis of Politics. Expanded Edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press., 1981. P. 31.

должен рассматриваться как важнейшая переменная для объяснения степени демократизации определенной страны или различий между демократией и диктатурой на глобальном уровне»[1].

Позднее с привлечением нового исторического материала некоторые весомые аргументы в пользу взаимосвязи экономической модернизации и демократизации были выдвинуты С. Хантингтоном. Он доказывал, что экономический рост всегда способствует легитимации демократий, поскольку модернизация способствует росту образованного среднего класса, смягчающего классовые противоречия и заинтересованного в стабильности и упорядоченном способе политического участия и принятия решений[2].

Тем не менее такого рода представления уже в 1960-е гг. стали подвергаться существенной коррекции, нередко сопровождаемой острой критикой. В результате влияние теории модернизации значительно уменьшилось. Главный контраргумент заключался в том, что сама схема, основанная на дихотомии «традиция-современность» и на ложной идее превосходства небольшой группы западных народов над всеми остальными, является слишком элементарной, чтобы отражать надлежащим образом все многообразие мирового социального опыта.

Другой важный аргумент акцентировал внимание на том, что модернизация вовсе не может означать упадок традиционных верований и практик, особенно в тех случаях, когда они могут оказаться в высшей степени функциональными в процессе изменения социальных порядков. Сторонники марксистского подхода убедительно доказывали, что теория модернизации игнорировала воздействие западного империализма и колониализма на формирующиеся в странах «третьего мира» порядки и является, поэтому, глубоко неисторичной.

Наиболее последовательная критика модернизации была выдвинута представителями латиноамериканской «школы зависимости», а также исследователями политики неоколониализма в странах, некогда входивших в западноевропейские колониальные империи. Историки Андре Гундер Франк и Уолтер Родни доказывали, что за-

---

[1] *Меркель В.* Теория трансформации. Структура или актор, система или действие? // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. Т. 1. Постсоциалистические трансформации: теоретические подходы / Ред.-сост. Петра Штыков, Симона Шваниц. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. С. 59.

[2] См.: *Хантингтон С.* Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003.

падноевропейские государства сделали недоразвитыми те, ставшие независимыми, страны, которыми они когда-то управляли. Именно Западная Европа и США способствовали недоразвитости и латиноамериканских стран, систематически делая их еще беднее по сравнению с эпохой имперского господства. Историк и социолог Иммануил Валлерстайн, начавший свою научную карьеру исследованиями проблем Африки, систематизировал в дальнейшем «теорию зависимости» в многотомном труде «Мир-система Модерна», в котором он поставил под сомнение излишнее акцентирование теоретиков модернизации на проблемах национального развития и доказывал, что с того момента, как мир начиная уже с XVI века становится единой мировой экономикой, стала необходимой и разработка на новом уровне принципов анализа экономического и политического развития. Сильные государства, составляющие «сердцевину» новой мир-системы (core states), эксплуатируют политически слабые периферийные общества как в форме прямого колониального господства, так и в форме косвенной, неформальной зависимости[1].

На основе аргументации Валлерстайна сторонники мир-системного анализа доказывают, что такие «полу-периферийные» государства, создавая впечатление о возможности конвергенции для всех, на самом деле обеспечивают новые возможности для инвестиционной политики доминирующих государств. Конвергенция отсталых и передовых стран является в принципе недостижимой.

Политолог Гильермо О'Доннелл критиковал аргументы о близости, если не тождестве модернизации и демократизации. В частности, он отмечал, что даже в богатейших странах Южной Америки в 1960–1970-х гг. были установлены военные диктатуры и предполагал, что особая фаза индустриализации, через которую они проходили, была обусловлена потребностью привлечения иностранного капитала и технологий. Он разделял позицию сторонников теории зависимости, согласно которой временные рамки являются критерием экономического развития, определяя характер и последствия модернизации: страны, позднее вступившие на этот путь, более

[1] См.: *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке / Предисл. Г.М. Дерлугьяна, пер. с англ., литер. редакт., комм. Н. Проценко, А. Черняева. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 3–37; *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. II. Меркантилизм и консолидация европейского мира-экономики, 1600–1750 гг. / Пер. с англ., литер. редакт., комм. Н. Проценко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 1–13.

нуждаются в сильном государстве как двигателе экономического развития и в меньшей степени должны зависеть от такого фактора как активность и самодеятельность граждан[1].

Постмодернистстки настроенные ученые вместе со сторонниками теории зависимости критиковали теоретиков модернизации за излишний этноцентризм. Предполагая, что развитие заключается в движении от традиции к современности, и отождествляя модернизацию с индустриальным Западом, они утверждали, что теоретики модернизации совершают двойную ошибку: во-первых, они исходят из того, что Запад чем-то лучше по сравнению с другими цивилизациями; во-вторых, они утверждают, что все «несовременные» общества одновременно являются «традиционными». Тем самым они не в состоянии выявлять различия между обществами, поскольку многие из них отличаются друг от друга в гораздо большей степени, чем от Запада. Равным образом они не осознают масштабы стресса от попыток народов приспособиться к западным конструктам, которые сами являются продуктами теории модернизации и разрушают жизненно важные основы и культуру тех стран, которые модернизацию никогда не выбирали.

Следует отметить, что противники классической теории модернизации нередко сами увлекались и оставляли в стороне обсуждение принципиально важных проблем трансформации демократических институтов в современном мире, требовавшей новых интерпретаций теории демократии, включая анализ самого понятия «современная демократия».

Термин «демократия» в современном смысле стал распространяться в XIX в. для описания системы представительного правления, в рамках которой представители выбираются в различные органы власти на свободных конкурентных выборах и бо́льшая часть граждан мужского пола обладает правом голосовать. В США такое положение дел было достигнуто в 1820–1830-е гг. по мере распространения избирательного права в различных штатах. В 1848 г. во Франции произошел внезапный скачок в предоставлении права голоса взрослым мужчинам, но принцип парламентского правления был гарантированно установлен только к 1871 г. В Британии парламентское правление было введено, начиная с 1688 г., но большинство мужчин получило право голоса только к 1867 г. Следовательно, если не считать нескольких столетий развития демократии

[1] См.: *O' Donnell G.* Poverty and Inequality in Latin America**:** Some Reflections // Latin America: Issues and New Challenges / Ed. by Victor E. Tokman and Guillermo O'Donnell Chicago: University of Chicago Press, 1999. P. 49–71.

в древнегреческих полисах, в мировой истории демократия является сравнительно новым феноменом, который имеет тенденцию к быстрому распространению. За последние несколько десятилетий демократические институты и практики твердо установлены примерно в 30 из 192 ныне существующих государств. В дополнение к ним существуют более молодые, но очевидно стабильные демократические режимы в Испании, Португалии и Южной Африке, неопределенное количество режимов, которые лучше всего могут быть описаны как частично демократические, такие как Кипр, Мексика и Малайзия. Большое число режимов (преимущественно в Восточной Европе и Латинской Америке) с 1990-х гг. получили право именоваться демократическими.

Одним из источников смутности и неопределенности в трактовке современного содержания понятия «демократия» заключается в том, что он используется для описания не только формы правления, но и системы общественных отношений. Так, американцы говорят, что их страна обладает не только демократической структурой политических институтов, но и *является демократическим обществом*. В начале XX в. некоторые британские социалисты (например, Сидней и Беатрис Уэббы) пропагандировали идею «промышленной демократии» как эффективного средства установления рабочего контроля над промышленными предприятиями. В послевоенный период в странах Центральной и Восточной Европы форма правления и характер общественной жизни определялись правящими коммунистическими партиями как «народная демократия». Однако такого рода неопределенность не может создавать особо сложных теоретических проблем при условии, если термин «демократический» используется в соответствии с заложенным в нем семантическом смыслом. Тогда демократическое общество в американском смысле может восприниматься как общество без наследственных классовых различий, в котором существует тенденция к обеспечению равенства возможностей для всех граждан. Именно так характеризовал общество и стиль жизни в США Алексис де Токвиль, используя термин «равенство возможностей» для обозначения не столько формы правления, сколько достигнутого американцами уровня социального равенства. Точно также мало кто как за пределами, так и внутри стран «народной демократии» мог обманываться относительно формы правления и образа жизни населения жестко контролируемого СССР региона.

Драматическое развитие в 1990-е гг. демократических практик по всему миру породило (преимущественно у американских тео-

ретиков и их адептов в посткоммунистических странах) иллюзию о существовании жесткой взаимосвязи между ростом свободного предпринимательства, с одной стороны, и демократических институтов, — с другой. В работах наиболее амбициозных их них отражалась давняя утопическая вера в судьбоносное призвание США обеспечить конвергенцию всех обществ на основе «американского образа жизни». Такого рода теории были наглядным свидетельством крайне упрощенной универсалистской трактовки модернизации как синонима демократизации. Когда Германия в период между 1871 и 1914 гг. и Россия на рубеже XIX–XX вв. стали следовать примеру Великобритании и США, стремительно проводя индустриализацию своих экономик, они делали это в рамках автократической системы власти. Несмотря на стремительный рост образованного класса и развития культуры (достаточно вспомнить культуру русского «серебрянного века» и уровень, достигнутый немецкими университетами в этот период), который, по мысли некоторых теоретиков, является главным фактором, устанавливающим связь экономического прогресса с демократией, Германия не стала демократической (если, конечно, не считать короткого и отягощенного послевоенной разрухой и мировым экономическим кризисом периода Веймарской республики) до тех пор, пока американские, британские и французские оккупационные силы не «продвинули» ее в этом направлении. Переход России к «диктатуре пролетариата» и «социалистической демократии» (заставивший многих россиян, как ставших эмигрантами, так и переживших ГУЛАГ, вспоминать о Российской империи как об ушедшем в безвозвратное прошлое «золотом веке») не приостановил процесс экономической модернизации страны, но до начала 1990-х гг. ни на йоту не продвинул ее в сторону западной модели демократического общества. Точно также индустриализация и экономический прогресс Японии вплоть до военной катастрофы 1945 г. никак не совпадали с западным демократическим пунктиром до тех пор, пока генерал Макартур и его советники резко не перевели эту страну на рельсы парламентской демократии.

Таким образом, хотя представление о том, что адекватной формой политической организации, соответствующей цивилизованным отношениям, является либерально-демократическое государство, выглядит идеологически и ценностно ориентированным, в историческом плане оно отражало широкое распространение либеральных идей и институтов в XIX — нач. XX вв., затронувших все без исключения европейские страны, включая традиционные

монархии. С кризиса этих институтов после первой мировой войны начался процесс развития в тоталитарном направлении в России, Италии и Германии. В тех европейских странах, где было достигнуто наибольшее равновесие между организацией производства и политической системой, коммунизма и фашизма удалось избежать. Однако исторический опыт показывает, что более глубокой причиной подобных резких изменений и переворотов является стремление к модернизации стран, отстающих в развитии, как ответ на вызов, брошенный техническим процессом. В длинном ряду современных военных диктатур и авторитарных режимов тоталитарные государства могут рассматриваться как своеобразная аномалия. Тем не менее при всем различии тоталитарных и авторитарных режимов, возможно их сопоставление как *современных государств*, идущих по пути модернизации. «... Коммунистические режимы — отмечает, например, — Т. Мак Даниэл, — в целом могут быть сгруппированы с некоторыми некоммунистическими государствами, такими как Турция Ататюрка, в качестве осуществляющих модернизацию однопартийных диктатур. Хотя вполне подходит называть таких правителей, как Сталин и Ататюрк, автократами, такая автократия имеет отличие: не стремясь к личному правлению, основанному на традиционной легитимности, эти правители рвут с прошлым, пропагандируя идеологии обновления и обеспечивая массовое участие посредством развития массовых политических организаций... Такие автократические системы мобилизации ясно доказали способность создать основы современного индустриального общества. В определенном, самом крайнем случае, продемонстрированном сталинской системой, они действовали, фактически уничтожая отдельное существование гражданского общества — факт, указывающий на ту огромную цену, которую эти режимы были готовы платить за свою версию прогресса»[1].

Будучи антиподом цивилизации с ее неотъемлемым атрибутом — свободой, коммунистические режимы, уже для того, чтобы быть в состоянии бросить вызов, должны были пройти период модернизации с целью создания соответствующего технического потенциала. Этот период составил целую эпоху, в рамках которой возникла сложнейшая система международных связей, взаимопритяжений и взаимоотталкиваний. Вне ее невозможно понять ни причин возникновения фашистских режимов, ни объяснить — почему

[1] *McDaniel T.* Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991. P. 10; ср.: *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм М.: Текст, 1993. С. 191, 193, 206, 255.

коммунистический режим возник в Китае, а не в Индии, находившейся примерно на той же стадии развития; или почему прокоммунистические революции произошли на Кубе и в Никарагуа, тогда как в других латиноамериканских странах развитие продолжалось в традиционном направлении медленного формирования системы, близкой к западной, через военные диктатуры и авторитарные режимы.

Сравнительно недавние примеры индустриализации восточной Азии во главе с Сингапуром, Южной Кореей и Тайванем демонстрируют возможность чрезвычайно быстрого экономического роста в рамках политических систем, которые далеко не во всем можно считать вполне демократическими. Напротив, азиатские страны с давними демократическими традициями, например, Индия и Шри Ланка долгое время оставались экономически отсталыми.

История свидетельствует о том, что гораздо легче декретировать демократические институты, чем развить политические условия и практику необходимые для создания стабильной системы демократического правления. Для этого необходима не только система свободных выборов, но и свобода СМИ, политических партий, беспристрастное судопроизводство, готовность избирателей и политических элит принять результаты поражения на выборах и передать власть своим политическим соперникам, готовность военных и корпоративных экономических групп воздерживаться от соблазна использования своих возможностей для вмешательства в демократический процесс. В противном случае демократия неизбежно вырождается в ту или иную разновидность авторитарного режима. Наглядным примером подобного вырождения являются девять государств восточной и юго-восточной Европы, в которых после окончания первой мировой войны были установлены демократические институты. Из них только Чехословакия оставалась демократической до 1939 г. В других восьми странах авторитарные режимы того или иного рода были установлены в следующей последовательности: Болгария — июнь 1923 г., Польша — май 1926 г., Литва — декабрь 1926 г., Югославия — январь 1929 г., Австрия — март 1933 г., Эстония — март 1934 г., Латвия — май 1934 г., Румыния — февраль 1938 г. Ни один из этих поворотов в сторону авторитаризма не был вызван этническими расколами в обществе, экономическим коллапсом, революцией или гражданской войной, но либо нежеланием военных воздерживаться от участия в политике, либо маневрами правящих элит, стремящихся удержать власть в своих руках и не дать вытеснить из нее своих «друзей».

Не менее обескураживающими были и результаты попыток ввести демократическое правление в странах Африки после завершения процесса деколонизации в 1945–1965 гг. В бывшем бельгийском Конго и португальской восточной Африке (Ангола и Мозамбик) с начала 1950-х гг. не прекращались беспорядки, этнические чистки, диктатуры и гражданская война. Аналогичные явления, отягощенные масштабной коррупцией и разворовыванием иностранных помощи и кредитов, наблюдались и в бывшей британской Африке. Вершиной этого процесса можно считать гражданскую войну в Нигерии, унесшую около миллиона жизней. Наиболее стабильные системы сложились в странах бывшей французской Африки, главным образом благодаря тому, что французская колониальная администрация изымала власть из рук племенных вождей и усиленно формировала слой франкоговорящей образованной элиты, которой впоследствии передавались бразды правления. В результате эти страны долгое время переживали период однопартийного правления и их шансы на превращение в подлинно демократические остаются под вопросом.

В странах Латинской Америки демократические институты и практики оказались более укорененными, в том числе и вследствие притягательности примера стабильного президентского правления в США. Тем не менее демократические режимы были свергнуты в Бразилии в 1964 г., в Уругвае в 1973 г. и в Аргентине в 1976 г.

С 2003 г. новый фокус интереса к процессам модернизации и демократизации переместился на Средний Восток не без влияния неоднократно повторявшихся заявлений Дж. Буша-мл. о том, что он намерен продвигать демократию в этом регионе и не видит никаких оснований не верить, что мусульманские общества будут поддерживать демократические системы. Такого рода заявления тогдашнего политического лидера американских консерваторов шли вразрез, например, с концепцией С. Хантингтона, согласно которой исламская культура (как и конфуцианская) несовместимы с демократией и в этом смысле составляют противоположность западной культуре (либерализм, протестантизм), Латинской Америке, православной и даже индуистской и африканской культурам, которые в той или иной степени способны к восприятию и применения на практике демократических идей и принципов[1]. Современные реалии свидетельствуют о том, что в заочном споре между маститым

[1] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. Политические исследования 1994. № 1. С. 33–48.

ученым и американским президентом победа пока остается за первым. Имеются многие соображения относительно того, чтобы сомневаться в самой возможности быстрого внедрения и развития демократических институтов в мусульманском мире.

Один из доводов, обычно называемый специалистами теологическим, выводится из следующего базового учения исламской религии: все законы, в которых нуждается человечество, могут быть найдены в Коране, а также в самом раннем своде судебных уложений, развивающих установленные им юридические и моральные принципы. Демократическое представление о том, что парламент является суверенным законодательным органом, естественно, вступает в конфликт с приведенным выше фундаментальным исламским верованием. С ним соотносится, например, политическая практика в современном Иране, где совет невыборных религиозных лидеров («стражей») обладает правом отменять законы, принятые парламентом исламской республики, если они вступают в противоречие с Кораном[1].

Разумеется, демократизация исламской страны является сложной, но не невозможной, о чем свидетельствует пример современной Турции, где с 1928 г. был введен в действие светский режим власти, на основе которого постепенно сформировалась парламентская система. В этом плане Турция может сравниваться с Индией, где приверженность правящей элиты демократическим принципам помогала преодолеть многие сложные проблемы, с которыми страна сталкивалась со времени обретения независимости в 1947 г.[2]

В целом общая тенденция может внушать аналитикам определенный оптимизм: со времени окончания Второй мировой войны почти все европейские страны, включая посткоммунистические, обладают более или менее стабильными, ориентированными на демократию политическими системами, в то время как в мире развивающихся стран влияние демократических идей и институтов также продолжает расширяться. Именно эта тенденция постоянно придает дополнительный импульс представлению о том, что и в будущем векторы модернизации и демократизации могут совпадать. В этом плане, общие принципы, сформулированные еще в 1960-е гг. в рамках классической концепции соотношения мо-

[1] См. подробнее: *Dahlen A. P.* Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran. N. Y. & London: Routledge, 2003.

[2] *Birch A. H.* The Concepts and Theories of Modern Democracy. 3rd Edition. London and N. Y.: Routledge, 2007. P. 128–132.

дернизации и демократизации также вряд ли могут быть до конца поставлены под сомнение. «Недавние исследования, — отмечает Б. Джеддис — автор главы "Что является причиной демократизации?", написанной для "Оксфордского справочника по сравнительной политике", — подтвердили то, что мы думали, что мы [уже] знали несколько десятилетий назад: более богатые страны, вероятно, являются и более демократичными. Дискуссия продолжается относительно того — увеличивает ли демократическое развитие вероятность перехода к демократии? Пшеворский и его соавторы настойчиво доказывали, что развитие не является причиной демократизации; скорее, развитие снижает вероятность поломки демократического механизма, тем самым увеличивая число богатых демократических стран, даже если это не связано с причинным воздействием на переход к демократии. Тем не менее другие образцы тщательного анализа смены режима продолжают обнаруживать взаимосвязь между развитием и переходом к демократии. Некоторые другие регулярные наблюдения эмпирического характера добились статуса стилизованных фактов, хотя и им всем был брошен вызов. Опора на нефть и, возможно, другие виды минерального экспортного сырья уменьшает вероятность демократии. Страны с большим мусульманским населением, вероятно, являются еще менее демократичными… Эксперты по Ближнему Востоку объясняют связь между нефтяным богатством и диктатурой следствием функционирования государства-рантье, которое может использовать свою ренту от продажи природных ресурсов для распределения субсидий среди обширных частей населения и тем самым поддерживать уступчивость народа по отношению к режиму. В качестве параллельного аргумента Даннинг доказывает, что нефтяная рента при определенных обстоятельствах может быть использована для поддержки демократии»[1].

Конечно, и сегодня влияние постмодернистских идей порождает гораздо больший разброс мнений относительно того — какие страны и в каком смысле можно называть демократическими. К примеру, современный анализ итогов «бархатных революций» и перспектив демократизации политических систем в странах Центральной и Восточной Европы, а затем в посткоммунистической России и странах, некогда входивших в состав СССР, нередко сопровождается стремлением усилить аргументацию противников теории модер-

[1] The Oxford Handbook of Comparative Politics / Ed. by Carles Boix and Susan C. Stokes. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 317–318.

низации. В частности, эта тенденция проявляется и в упрощенном подходе к проблеме соотношения уровня экономического развития и стабильности демократических институтов и традиций. Сторонники такого подхода стремятся, как правило, «вынести за скобки» проблему взаимосвязи современной модели политической демократии с уровнем экономического прогресса, а заодно и с концепцией социального государства и социальных прав, ссылаясь на то, что на Западе данная модель представляет собой лишь «идеальный тип», а на деле она отнюдь не безупречна и к тому же в последние десятилетия именно в этом регионе самой идее социальных прав был нанесен значительный ущерб[1].

Естественно, после того как проблема уровня доходов, формирования стабильного среднего класса и социальных гарантий оказывается теоретически «снятой», в распоряжении ученых остаются исключительно «политические» критерии, значение которых можно толковать как угодно. Например, можно объединить Молдову — одну их беднейших стран в Европе в одну «демократическую группу» с Болгарией и Румынией, противопоставив их автократиям в Россия и Республике Белорусь[2]. Или же напротив, считать, что в современной России демократия, пришедшая на смену тоталитаризму, вполне сопоставима с демократий западной, одновременно не отрицая при этом и того факта, что в современном мире «глобальная зона нищеты значительно расширилась за счет большинства постсоветских республик, включая, с некоторыми оговорками, Российскую Федерацию»[3].

Такого рода концептуальные заключения не имеют большого распространения в современной политической теории. Преобладающей выглядит тенденция к появлению компромиссных версий теории модернизации на основе новых аргументов в пользу демократизации. В одной из них, разработанной Р. Инглхартом и его сотрудниками, явно просматривается попытка примирить многообразные противоборствующие точки зрения. Отмечая решающую роль экономических и технологических изменений, Инглхарт

---

[1] См.: *Gill G.* Democracy and Post-Communism. Political Change in the Post-Communist World. London and N. Y.: Routledge, 2002. p. 2–4; ср: *Хёффе О.* Есть ли будущее у демократии? О современной политике. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015. С. 14–15.

[2] См.: *Moeller J.* Post-Communist Regime Change. London and N. Y.: Routledge, 2009. P. 108.

[3] *Оганисьян Ю.С.* Новая Россия в изменяющемся мире: социально-политический ракурс // Полис. Политические исследования. 2014. № 3. С. 76, 80.

утверждает, что изменения культурных ценностей и уровней политического участия следуют за экономическим развитием. Экономическое развитие способствует появлению предсказуемых изменений в ценностях и дальнейшей перспективы демократизации. Что касается так называемых традиционных обществ, то они могут сохранять свои характерные атрибуты культурной жизни в процессе конвергенции с западной моделью общества и культуры. Более того, культурные различия продолжают определять характер ответа различных обществ на вызовы экономической модернизации. Изменения в материальных условиях могут служить причиной изменения позиций в отношении к власти, гендерным ролям, сексуальным практикам и политическому участию, но они возникают в контексте существовавших прежде культур. Экономические изменения будут трансформировать ценности западного иудео-христианского, конфуцианского и исламского обществ, но их результатом не станет единая мировая культура.

Инглхарт выделяет три измерения экономического развития, стимулирующего культурные и политические изменения: 1. Рост экономической продуктивности и стремление государств «всеобщего благосостояния» увеличивать размеры потребления и снижать масштабы бедности будут способствовать возникновению такого уровня материальной безопасности, который позволят индивидам отдавать большее предпочтение ценностям, не имеющим отношения к элементарной заботе о деньгах на пищу и кров; 2. Рост образовательного уровня, распространение средств массовой информации и работа в отраслях промышленности, основанных на знании, дают индивидам б*о*льшую независимость и стремление к автономии; 3. Увеличение социальной сложности является причиной большей социальной независимости индивидов. Инглхарт стремится доказать, что эти процессы имеют различные степени воздействия на то, что он называет индустриальными и постиндустриальными фазами экономического развития. В условиях индустриализации эти силы подрывают власть религии, но они часто заменяют религиозный авторитет авторитетом государства и индустрии. На постиндустриальной стадии доминирование светских властей подвергается эрозии в результате стремления к индивидуальной автономии во всех сферах жизни[1].

[1] *Inglehart R.* Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997. P. 48 sq., 97 sq.

Постепенно теория модернизации стала испытывать все большее влияния многообразных версий концепции глобализации, нередко с ними сливаясь. Как отмечают американские политологи Ч. Эль-Оджейли и П. Хэйден, сегодня «… оба подхода — модернизация и зависимость — продолжают функционировать в рамках обширного дискурса глобализации»[1].

Концепция глобализации является сравнительно новой в современном политическом дискурсе и общественных науках. Первая социологическая статья, в которой появляется данное понятие, была опубликована в 1985 г. К февралю 1994 г. каталог библиотеки конгресса США включал только 34 названия работ, в которых упоминались либо само понятие, либо производные от него термины, причем все они не публиковались раньше 1987 г. К концу 1990-х гг. термин «глобализация» становится заметным и только на рубеже тысячелетий количество книг и статей, где он постоянно встречается, стало исчисляться сотнями[2].

Исследовать оттенки категориальных значений данного понятия не имеет смысла, поскольку оно не содержит в себе сколько-нибудь бросающихся в глаза противоречий. По справедливому замечанию А. Бэча, это «просто всеобщий термин, используемый свободно в качестве стенографического ярлыка для обозначения чего-либо или всего, или же, в наиболее общепринятом смысле, некоей комбинации пяти, скорее, различных тенденций в мировых делах, которые легко могут быть перечислены»[3]. В перечислении А. Бэча, в эту комбинацию входят: 1. Возрастающая обеспокоенность и международные действия в сфере проблем окружающей среды, имеющих глобальное значение; 2. Рост мирового рынка как следствие снижения транспортных расходов, всеобщего сокращения таможенных платежей в соединении с созданием Всемирной торговой организации (ВТО) с целью защиты торговых соглашений и снятия барьеров, препятствующих торговому обмену; 3. Учреждение международных судов для защиты прав человека или в особых регионах, или в более широком масштабе; 4. Новый взгляд, согласно которому либеральные правительства или их коалиции должны обладать правом (а возможно, его следует трактовать и как долг) вмешивать-

[1] *El-Ojeili Ch., Hayden P.* Critical Theories of Globalization. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 40.

[2] *Birch A.H.* The Concepts and Theories of Modern Democracy. 3rd Edition. London and N. Y.: Routledge, 2007. P. 43.

[3] *Birch A.H.* The Concepts and Theories of Modern Democracy. P. 43.

ся во внутренние дела других государств, если последние являются виновными в грубых нарушениях прав человека на своих территориях; 5. Чрезвычайно стремительное развитие на мировом уровне средств коммуникации, открывающее возможность глобализации культуры[1].

В данном ракурсе понятие «глобализации» терминологически выглядит даже более осмысленным по сравнению с понятием «модернизация», обладающим практически бесконечным количеством оттенков и применяемым для характеристики чрезвычайно многообразных процессов и действий самого различного уровня и направленности — от модернизации станков, стрелкового оружия, отраслевых министерств, школьного и университетского образования до модернизации экономик и политических систем стран и регионов.

На понятийном уровне модернизацию с глобализацией объединяет и еще одно примечательное свойство, а именно — способность встраиваться в любую политическую конъюнктуру. Например, английский политолог Р. Саква вполне сочувственно и без всякого оттенка критической иронии следующим образом комментирует действия Сергея Иванова, осуществлявшего на посту министра обороны обширный план перевооружения российской армии: «Представляя свой план Думе 7 февраля 2007 г., Иванов настаивал на том, что вопрос стоит о “модернизации, а не реформе армии”, поскольку слово реформа, заявлял он, “вызывает у нас аллергическую реакцию”»[2].

Хотя в современных дискуссиях о перспективах развития России речь, как правило, идет об ее модернизации в одном, самом широком смысле, Н.А. Симония совсем недавно отмечал в статье, посвященной реализации комплекса идей по ускорению и развитию регионов Восточной Сибири и Дальнего Востока: «К сожалению, развитие и практическая реализация этих идей началась в период, когда Путин был премьером и существовал “тандем”… Несомненно, *негативную тормозящую роль сыграли откровенные противоречия между двумя администрациями — президентской и правительственной*. Это обстоятельство еще более усугубило негативное действие механизма *межминистерского согласования* — одного из главнейших тормозов социально-экономического разви-

[1] *Birch A.H.* The Concepts and Theories of Modern Democracy. 3rd Edition. P. 43.

[2] *Sakwa R.* Russian Politics and Society. Fourth Edition. London and N. Y.: Routledge, 2008. P. 408.

тия России, загубившего *десятки проектов модернизации* (курсив мой. — *В.Г.*)»[1].

Современные трактовки глобализации, первоначально тесно связанные с идеями постмодерна, обычно акцентируют внимание на общей тенденции к усилению интернационализации экономики, коренящейся в транснациональном характере капитала, к массовому производству и формированию мощных коммуникационных сетей и технологий, неотделимых от глобальной структуры массового потребления. В идейном-психологическом плане, — отмечает П.Л. Бергер, — «термин “глобализация” становится эмоционально нагруженным в общественном дискурсе. Для некоторых он представляет обещание международного гражданского общества, ведущего к новой эре мира и демократизации. Для других он предполагает угрозу американской экономической и политической гегемонии с ее такими культурными последствиями как гомогенизированный мир, напоминающий разновидность метастазного Диснейленда (которую один французский чиновник мило называл “культурным Чернобылем”)»[2].

Данный подход разделяет и О. Хёффе. Термин «глобализация», — утверждает он, — «нагружен противоречивыми эмоциями — отчасти надеждой, отчасти страхом — и используется настолько инфляционно и неточно, что его лучше избегать. И все же, когда он обретает более очерченный профиль, он имеет существенную диагностическую ценность для наших времен, поскольку он верно определяет вызов, не подталкивая к предубежденному ответу. Первое приближение к нему является непротиворечивым, но недостаточно четким: глобализация как возрастание и интенсификация социальных отношений в мировом масштабе. Только посредством четырех квалификаций этот феномен обретает более различимый профиль… Будь это внутренняя и внешняя безопасность, забота о благосостоянии, экономическое процветание или защита окружающей среды, все эти наибольшие виды ответственности, требующие человеческой самоорганизации, которая базируется на государственности и господстве права, теперь выходят за государственные рамки. И что более важно, дополнительные акторы приобретают постоянно увеличивающуюся власть и влияние на мировой арене: многонациональные корпорации, международные или транснацио-

[1] *Симония Н.А.* Новые стратегические факторы в борьбе за модернизацию России // Полис. Политические исследования. 2014. № 3. С. 68.

[2] Many Globalizations. Diversity in the Contemporary World / Ed. by Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 2.

нальные институты и неправительственные организации. Пока эти новые сущности еще не вытесняют существующие политические концепты, такие как либеральная демократия и ее социальные и экологические виды ответственности. Но они уже приобретают новое измерение, которое значительно трансформирует политику и теорию, лежащую в ее основании»[1].

В целом большинство специалистов и аналитиков, независимо от различных идеологических подходов, разделяют ту точку зрения, что глобализация является исключительно сложным, противоречивым, далеко не во всем предсказуемым историческим процессом, имеющим множество аспектов и уровней измерения. Глобализационные процессы включают в себя новое структурирование мирового пространства, главным вектором которого является формирование многоуровневых сетевых структур в сфере промышленности, финансов, торговли, новых технологий массовых коммуникаций, культурной индустрии и распространения идей. Они затрагивают не только межличностные отношения, но и активно вторгаются в политическое пространство, оказывая воздействие как на современные территориальные государства, так и на все без исключения элементы мировой политической системы.

Для современных теоретиков либерализма и неомарксизма глобализация имеет преимущественно экономическое измерение, поскольку оба данных направления мысли акцентируют внимание на экономических силах, действующих в мире, нередко оставляя в стороне вопрос о том, что в действительности даже экономические изменения не осуществляются исключительно с помощью экономических факторов: большое влияние на них оказывают технические достижения, политические решения и изменения публичных позиций социальных групп, которые также постоянно подвергаются трансформации. Ключевую роль в данном процессе играют современные мирные и военные технологии, как правило, преодолевающие пределы национальных государств и формирующие сетевое глобальное общество.

Наиболее примечательная черта глобализации заключается в том, что она «делает все более трудным для таких социальных акторов как национальные государства, местные сообщества и индивиды поддерживать свою идентичность без ссылки на всеохватывающие глобальные структуры и потоки. Взаимосвязи глобализируют мир вполне измеримым, возможно, даже “объективным”

[1] *Höffe O.* Democracy in the Age of Globalization. Dordrecht: Springer, 2007. P. 1.

образом, но это происходит преимущественно потому, что все эти силы заново определяют опыт и восприятия все большего количества акторов. Поэтому глобальное является теперь когнитивной референтной рамкой для многих акторов, которые осознают глобальное давление, хотя это в гораздо меньшей степени ощущается на уровне культуры и морали»[1].

Приоритеты в этом плане до сих пор определяются соотношением политических страстей и борьбы, с одной стороны, и идеологически окрашенных интеллектуальных дискуссий, с другой. Например, уже в 1990-е гг. в Китае тема глобализации стала центральной в дискуссии между двумя противоборствующими группами интеллектуалов. По мнению либеральных идеологов и реформаторов, занимавших ключевые позиции в планировании китайской политики, глобализация является новой стадией в процессе модернизации и представляет собой такую возможность, упустить которую Китай не может себе позволить. При этом они подчеркивали, что глобализация способна обеспечить постоянный мир на планете, уничтожить неравенство между развитыми и развивающимися странами и привести к дальнейшему развитию и процветанию. Глобализация способствует распространению универсальных ценностей, таких как свобода, демократия и права человека и поэтому является чрезвычайно полезной китайскому обществу. Поскольку глобализация представляет собой высшее состояние модернизации и человеческого развития, ее необходима всячески поощрять[2].

Напротив, представители новых левых и неомарксисты утверждали, что глобальный капитализм принесет Китаю гораздо больше вреда, чем блага и что западная модель модернизации совсем не подходит для их страны. Они были более озабочены увеличивающимся социальным неравенством, вызванным быстрой аккумуляцией капитала, а также прогрессирующей деградацией социокультурной и окружающей среды, причиной которой была слепая приверженность партийного государства к модели экономического развития, основанного на притоке иностранного капитала[3].

---

[1] Understanding Contemporary Society: Theories of the Present / Ed. by Gary Browning, Abigail Halcli and Frank Webster. London: Sage Publications, 2000. P. 243.

[2] *Berger P.L.* The Cultural Dynamics of Globalization // Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World / Ed. by Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 37.

[3] *Berger P.L.* The Cultural Dynamics of Globalization // Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World / Ed. by Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. P. 38.

Что касается позиции западноевропейских и американских левых, то большинство их идеологов не склонны считать, что процесс глобализации предопределяет исключительно однозначную конфигурацию экономики и политики, отвечающую интересам США, крупных корпораций и мировой олигархии. «Глобализация, — отмечает один из ведущих западных политических философов левого направления Роберто Мангабейра Унгер в работе "Что должны предложить левые?", — теперь стала родовым алиби для капитуляции: каждая прогрессивная альтернатива высмеивается на том основании, что давление глобализации делает ее непрактичной. Истина, однако, заключается в том, что, как свидетельствует контрастный опыт современного Китая и Латинской Америки, даже настоящий глобальный экономический и политический порядок допускает широкий спектр эффективного ответа»[1].

Такого рода дискуссии и идейные конфликты не могли не отразиться и на теоретических подходах к проблеме модернизации. Она все больше начинает восприниматься как внутреннее свойство или тип исторического развития, свойственный глобализации. Модернизационные процессы рассматриваются уже не в рамках какой-либо цивилизационной парадигмы, например, вестернизации, но как особый тип развития и неотъемлемый атрибут современного общества, главной характеристикой которого является тенденция к постоянным изменениям, не поддающимся строгому структурированию и не укладывающимся в четко обозначенные исторические периоды, свойственные европейскому модерну. Более того, «появились даже утверждения, что современное состояние западного общества, которое еще недавно характеризовалось как постмодернити, на самом деле является зрелой формой модернити, а прежнее состояние, именовавшееся "модернити", следует трактовать как "ограниченную модернити"»[2].

Именно сторонники такого восприятия модерна разработали концепцию «рефлексивной модернизации». Наиболее известными ее создателями являются У. Бек и А. Гидденс[3]. В соответствии с их

[1] *Unger R.M.* What Should the Left Propose? London; N. Y.: Verso, 2005. P. 133.

[2] *Виноградов А.В.* Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. 2-е изд., испр. и доп. М.: НОФМО, 2008. С. 15.

[3] См.: *Beck U.* What is Globalization? Cambridge: Polity Press, 1991; *Beck U.* Living Your Own Life in a Runaway World: Individualization, Globalization and Politics // Global Capitalism / Ed. by Will Hutton and Antony Giddens. N. Y.: The New York Press, 2000. P. 163–173; *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1991; *Idem.* Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics. Stanford: Stanford University Press, 1994; *Giddens A., Hutton W.* Fighting Back // Global Capitalism / Ed.

аргументацией, основные источники социальной и политической идентичности и конфликта, которыми были отмечены ранние фазы «модерна», находятся в процессе вытеснения в результате прогресса самой современности. Эти изменения делают устаревшими традиционные виды идеологии, разделений и конфликтов. Процесс радикализации модерна и «суб-политика» новых социальных движений открывают перспективу демократизированной и устойчивой «новой современности»[1].

Сторонники данной версии модернизации заимствовали ряд социальных и политических идей у движения «зеленых» особенно в отношении перспективы экологического коллапса и широкомасштабных угроз трансформации морального и политического порядков, а также физического ландшафта.

Для Гидденса «простая современность» (Запад, начиная с эпохи Просвещения) характеризуется четырьмя «институциональными измерениями»: политическая/административная власть (в такой ее типической форме как представительная демократия); экономический порядок с главным образом капиталистический по форме и с ныне угасшими коммунистическими режимами в качестве временного варианта; отношение к природе, определяемое современной наукой и промышленными технологиями; монополия государства на легитимное использование насилия. Консервативная, либеральная и социалистическая традиции в политике, по Гидденсу, отчетливо связаны с данной фазой модернизации, но в настоящее время исчерпали себя вследствие процессов, развивавшихся в послевоенный период. Эти процессы суммируются Гидденсом в понятиях «глобализация», «детрадиционализация» и «социальная рефлексивность». Английский социолог отвергает экономический подход к глобализации и фокусирует внимание на проблемах новых коммуникационных технологий и средств сообщения. В новых условиях «культурного космополитизма», характерных для эпохи глобализации, традиции, укоренившиеся в период «простого модерна», уже не могут легитимизироваться традиционными способами. Они должны подтверждать себя перед лицом новых альтернатив. Это предполагает, что жизнь индивидов больше не определяется случайными условиями их рождения, но постоянно сталкивается с

by Will Hutton and Antony Giddens. N. Y.: The New York Press, 2000. P. 213–224; *Giddens A.* The Third Way and Its Critics. Cambridge: Polity Press, 2000.

[1] *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 163–173; ср.: *Inglehart R., Welzel Chr.* Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

различного рода выбором относительно того как жить: иметь ли детей, как одеваться, во что верить и т.д. Иными словами, формирование идентичности постоянно становится жизненным проектом «рефлексивных» субъектов[1].

Возникновение новых условий рефлексивной модернизации делают устаревшими унаследованные политические традиции. Традиционные формы классовой идентичности распадаются. Изменения на рынке труда, в сфере гендерных и семейных отношений делают институты государства всеобщего благосостояния неустойчивыми и неподходящими. Глобализация и рефлексивность в сфере выбора стиля жизни и потребления делают неработоспособными централизованные формы экономического контроля, в то время как стабильные политические партии и институты утрачивают свою легитимность. Тем не менее это еще не конец политики даже в радикальных ее формах. Схематично рассматривая новые социальные движения как форму противодействия любому из институциональных измерений модерна, Гидденс постулирует возникновение радикальной «генеративной» или «жизненной» политики, преодолевающей старые полярности Правого и Левого.

В качестве ответа на политико-административную систему возникают новые социальные движения, стремящиеся к радикализации демократии и выступающие против надзора и авторитаризма. Рефлексивная модернизация включает в себя также демократизацию личной жизни, когда отношения между любовниками, друзьями, родителями и детьми и т.д. более не регулируются традиционными представлениями и ожиданиями. В сфере капиталистических экономических отношений поляризация и фрагментация продолжают характеризовать рефлексивно модернизирующиеся общества, но предполагаемая «кончина» классовой политики и централизованного экономического контроля приводит Гидденса к предположению (впрочем, довольно неясному), что эти проблемы могут быть скорректированы с помощью «пост-дефицитного» порядка, который столь же многим обязан экологии и консерватизму, сколь и социализму. В области науки и индустриальных технологий претензия простого модерна контролировать силы природы породила новый порядок риска — «фабрикуемый риск», на который движение «зеленых» ответило утопическим призывом вернуться к аутен-

[1] см. подробнее: *Giddens A., Hutton W.* Fighting Back // Global Capitalism / Ed. by Will Hutton and Antony Giddens. N. Y.: The New York Press, 2000. P. 216–219.

тичной природе. В плане институционального насилия сторонники движения борьбы за мир указывают на возрастающую роль диалогических форм разрешения конфликтов в пост-традиционном, рефлексивном мире.

Следует отметить, что в методологическом плане концепция «рефлексивной модернизации» А. Гидденса является творческой попыткой развития классической модернизационной парадигмы, разработанной Т. Парсонсом: поскольку развитие носит универсальный характер, любое общество, в том числе и современное, должно стремиться обеспечить себе достаточный уровень адаптации к окружающей среде путем осознанного признания ценностей, в основе которых лежат определенные «эволюционные универсалии». Чем более функционально дифференцированным становятся современные цивилизованные общества, тем более они нуждаются в создании эффективного политического порядка на основе универсальных принципов права и демократической самоорганизации.

2. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть I[1]

Посткоммунизм как политическая реальность в наши дни, как и на рубеже XX–XXI вв., представляет для ученых историческую загадку. В 1999 г. Шари Коэн в получившей широкую известность книге «Политика без прошлого. Отсутствие истории в посткоммунистическом национализме» выделил ряд проблематичных зон, которые по-прежнему с трудом воспринимаются учеными в качестве вполне адекватных исследовательских объектов: «И через десять лет после падения берлинской стены сюжетная линия перехода от коммунизма в Восточной Европе и бывшем Советском Союзе остается смутной и головоломной. Характеры драмы сами по себе представляют часть загадки. Бывшие коммунисты стали националистами или, по крайней мере, позаимствовали националистические лозунги. Но они также часто становятся сторонниками свободного рынка. Героические диссиденты, которые в 1989 г. захватили воображение западного мира, почти исчезли с политической сцены. Иные из них разочаровались и обратились к символике фашистских периодов из прошлого. Партийные ярлыки и идентификации являются зыбкими и имеют мало общего с политическими позициями. Населяющие эти страны люди, которые в 1989 г., как представлялось, были наделены властными полномочиями, остаются циничными и апатичными и с ностальгией обращают взоры к началу 1980-х годов. Эти возвраты к прошлому выглядят как обломки, лишенные определенного значения, поскольку данные общества имеют смутные представления о наиболее важных моментах своей истории. Но подобная картина также плохо соотносится с первоначальными парадигмами, выдвинутыми аналитиками, пытавшимися интерпретировать несколько актов посткоммунистической пьесы. История не вернулась из прошлого — ни в виде агрессивного национализма, ни как непрерывное продолжение докоммунистического периода. Но история и не закончилась: демократические институты и либеральные идеологии, позаимствованные извне, не подталкивали эти общества в направлении либеральной демократии. Наблюдатели

[1] *Гуторов В.А., Тарасов И.Н.* Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть I // Полис. Политические исследования. 2018. № 3. С. 60–77.

были введены в заблуждение демократическими и националистическими костюмами и масками, за которыми скрывалась более важная реальность»[1].

Весьма характерно, что сформулированные Коэном теоретические констатации во многих аспектах весьма наглядно соотносятся, например, с эволюцией оценок Ральфом Дарендорфом значения «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе — от традиционного исторического оптимизма, свойственного западноевропейской социологической аналитике на ее начальном этапе, до глубокого скепсиса «десять лет спустя»: «1989 г. был столь же важен, как и дата — 1945 г. Реально существующий социализм потерпел крах и сам факт его обреченности дал миру возможность открыть для себя всё многообразие и различия, содержащиеся в свободе. Мы больше не имеем дело ни с ‘системами’, ни даже с капитализмом или демократией как моделями единственными в своем роде, но с разносторонними попытками разработки способов усилить качество жизненных шансов для людей»[2]. Однако в начале XXI в. анализ итогов революционных трансформаций в регионе заставил Дарендорфа (и не только его одного) радикально пересмотреть взгляды на перспективы демократического процесса уже в глобальном масштабе: «Как представляется, после двух веков почетного служения, — демократия погружается в глубокий кризис с непредсказуемыми результатами: причем до такой степени, что мы даже не знаем, выживет ли она в текущих преобразованиях, будет ли продолжать существовать в той форме, которая нам известна. Сегодня почти все народы земного шара определяют ‘демократию’ как собственную систему правления. Как писал Джон Данн, ‘впервые в истории человечества современная демократическая, конституционная и представительная республика является единственной доминирующей формой государства’. Но он же сказал: ‘Когда, начиная с 1989 г., коммунистические режимы Восточной Европы, один за другим, потерпели крах, стало казаться, что демократия выиграет битву навсегда’. Затем он добавлял, что ‘напротив, сегодня меньше, чем десятилетие спустя, многие уже не настолько в этом уверены’. Реальные возможности самоуправления ускользают из рук народа, ‘демоса’. Процесс принятия решений становит-

[1] *Cohen Sh.J.* Politics without Past. The Absence of History in Postcommunist Nationalism. Durham, L.: Duke University Press, 1999. P. 2.

[2] *Dahrendorf R.* After 1989. Morals, Revolution and Civil Society. N.Y.: Palgrave Macmillan, 1997. P. 6.

ся более отдаленным, нередко приобретая мистические очертания таинственности»[1].

Учитывая многообразие исторического материала, накопленного за последние десятилетия и возрастающее количество критических суждений и оценок, представленная работа может рассматриваться лишь как одна из многочисленных попыток выделить некоторые структурные моменты — институциональный, идеологический и коммуникативный — которые изначально определяли природу посткоммунистических режимов и до сих пор сохраняют немалый потенциал для развития в самых неожиданных ракурсах и направлениях. Такой подход, на наш взгляд, позволяет в порядке теоретической ретроспекции переосмыслить эволюцию посткоммунизма, опираясь на опыт современных интерпретаций этого феномена и понять, насколько правомерны обозначенные выше оценки выдающихся ученых.

«Демократические транзиты» и новый институциональный дизайн

Принципиальным моментом теоретического анализа является выявление смысловых значений понятия «посткоммунизм», уяснение роли институциональных и идеологических размежеваний в трансформационном процессе, определяющих необходимость исследования наиболее существенных характеристик национальных партийных систем и идейно-политических ориентаций граждан. Разумеется, при этом невозможно игнорировать тот факт, что понятия «посткоммунизм», «посткоммунистическая» (постсоциалистическая, посттоталитарная и т.п.) фаза развития являются весьма смутными в теоретическом плане и представляют большие трудности для научной интерпретации. Основная причина — историческая беспрецедентность трансформации коммунистических систем в капиталистические и демократические. Ориентация политических элит, пришедших к власти в Центральной и Восточной Европе, на создание рыночной экономики и либеральной демократии предопределила радикально новые параметры политического

[1] *Dahrendorf R.* Dopo la democrazia. Roma, Bari: Editori Laterza, 2003. P. 10; ср.: *Dahrendorf R.* Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford, California: Stanford University Press, 1959. P. 290–295; *Idem*. After 1989. Morals, Revolution and Civil Society. P. 45–46, 51–52; *Eisenstadt S.* Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency // International Social Science Journal, 1992. № 133. P. 385–401; *Outhwaite W., Ray L.* Social Theory and Postcommunism. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 196–203.

процесса в этих регионах. Если для переходных процессов в Латинской Америке или южной зоны Европы (Греция, Испания и др.) главный пункт реформ — отношения между армией и структурами «гражданского общества», то в странах Центральной и Восточной Европы (ЦВЕ), особенно в начальный период демонтажа коммунистической системы на передний план выступили отношения между индивидами и государством (государственной бюрократией), которое традиционно отождествляло себя с обществом и его интересами. В частности, вопросы — принимали ли участие отдельные граждане в политических репрессиях, в деятельности государственных секретных служб, политической коррупции и других аналогичных преступлениях, приобрели огромное значение и сконцентрировали общественное мнение на проблеме так называемой «люстрации», т.е. политически мотивированных чисток с последующим установлением периода «искупительных жертв» (от лат. *lustrum*) для коммунистических функционеров высшего и среднего звена, а в перспективе и для лиц, сотрудничавших с секретными службами.

Институциональные изменения, безусловно, играют важную роль в процессе перехода к демократии, являясь детерминантой и составной частью процесса трансформации. Их нельзя рассматривать в отрыве от конкретных политико-правовых и социально-экономических условий. Любой переход к демократической системе сопровождается набором общеизвестных «обязательных» признаков. Анализируя особенности демократизации в ЦВЕ, необходимо осознать региональную специфику посткоммунизма. Существенными чертами опыта стран региона представляются взаимозависимость трансформационных процессов в этих странах, а также крайняя вариативность развития событий, причина которых — гетерогенные влияния с Запада и Востока.

В теории демократического транзита посткоммунизм изначально рассматривался как относительно короткий исторический период, отделявший господство авторитарной коммунистической власти от торжества консолидированной демократии. Вместе с тем, посткоммунизм остается весьма неопределенным понятием. Польский политолог А. Рыхард пишет о двух наиболее ранних значениях посткоммунизма. «Первое связано с тем, что названный термин означает систему, еще не сформировавшуюся до конца, не совсем определенную, потому акцент делается на то, что данная система возникла после другой, вполне определенной. Исходя из этого, ‘посткоммунизм’ — понятие не нормативное, а описатель-

ное. Недостаток такого подхода в том, что термин ‘посткоммунизм’ в известном смысле остается ‘пустым’, ничего не говорящим о специфике обозначаемой им системы. Второе значение термина связано с некой негативной его окрашенностью, акцентированием связи посткоммунизма со всем тем, что было в прошлом, в эпоху коммунизма»[1].

Оба подхода роднит четкое противопоставление посткоммунизма предшествующей эпохе: складывающаяся в процессе социально-экономической и политической трансформации система, в первую очередь, интерпретируется как выход из «реально-коммунистической» организации, но априорно не обладающей ясными критериями самооценки. Сербский исследователь С. Стоянович отмечает, что посткоммунизм — это смешение коммунизма, докоммунистических укладов и капитализма[2]. Его своеобразие в каждой стране определяется сочетанием двух переменных: степени удаленности от коммунизма и степени возврата к докоммунистическому укладу. Подчеркивается обусловленность посткоммунистического состояния общества историческими детерминантами. Поскольку посткоммунизм обладает специфическими свойствами, ориентированными на прошлое, то правильнее было бы рассматривать его как процесс трансформации, потенциально обладающий определенными «репродуктивными» характеристиками, присущими реставрационным процессам.

По нашему мнению, выявление региональной специфики институционального развития стран ЦВЕ возможно в рамках критической теории посткоммунизма как составной части «транзитологической» концепции, центральную роль в которой играет описание «траектории развития». В этом плане посткоммунизм должен определяться не как кратковременная переходная фаза развития политической системы, но как долговременный институциональный проект: в стратегическом плане на первом этапе осуществляется полный разрыв с «народной демократией» и «реальным социализмом», заключительная часть подразумевает консолидацию демократии, создание рыночной экономики и социального государства. Однако в действительности самым сложным оказалось формирование «сердцевины» посткоммунистического проекта, а именно —

[1] *Rychard A.* Postkomunizm: Institucyonalny ład czy chaos? // Współczesne społe-czeństwo polskie: dynamika zmian. Pod red. J. Wasilewskiego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006. S. 468.

[2] *Стоянович С.* Посткоммунизм: противоречия между демократией и капитализмом // Полис. Политические исследования. 1996. № 1. С. 50–54.

институциональной системы, которая позволила бы эффективно, с минимумом трансакционных издержек заменить прежнюю систему новой. Главная причина заключалась в том, что, если на исходном этапе политические изменения явно опережали экономические, то уже в начале XXI в. ситуация приобретает прямо противоположные характеристики — инерция политического развития фактически сходит на нет.

По мере накопления фактического материала в рамках политологических школ сформировались более четкие представления о различных фазах и стадиях посткоммунистических преобразований: за демонтажем системы автократического правления следует фаза перехода к демократической политической системе; за конструированием структурных элементов новых форм правления наступает стадия налаживания «эффективного функционирования демократического режима», «отстраивания оптимальной деятельности демократического политического порядка»[1]. Эту стадию американские политологи-компаративисты Х. Линц и А. Степан назвали «незавершенным демократическим переходом»[2]. Вместе с тем, «транзитология», несмотря на некоторые когнитивные и эвристические достижения, оказалась не в состоянии объяснить ряд феноменов, которые пришлось списывать на некие «трансформационные издержки» и «спазмы аккомодации» политической системы, испытывающей чрезмерные перегрузки[3]. «Неожиданный болезненный ход восточноевропейской трансформации поставил '*приверженцев старого подхода*' (*old line apologists*), как их назвал Джеффри Александер, перед целым рядом аномалий. Вместо адаптационного роста (*adaptive upgrading*) наблюдался экономический крах, вместо расширяющегося гражданского участия и универсальных ценностей — этнически и религиозно определяемые границы, вместо целостного достижения системных целей (*goal attainment*) появились хрупкие коалиции реформ, которые противостоят неуправляемым обществам, особенно на террито-

---

[1] *Яжборовская И.С.* Политологические подходы к проблематике трансформации общественного устройства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы // Революция 1989 года в странах Центральной (Восточной) Европы: Взгляд через десятилетие / Отв. ред. акад. Г.С. Севостьянов. М.: Наука, 2001. С. 196.

[2] *Linz J., Stepan A.* Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe. Baltimore: Johns Hopkins, 1996. P. 3.

[3] *Тарасов И.Н.* Политические институты и практики посткоммунизма в Центрально-Восточной Европе. Саратов: Саратовский социально-экономический университет, 2009. С. 127.

рии бывшего Советского Союза»[1]. Классическая теория модернизации, оказавшись вынужденной существенно перестраивать методологию, всё же представлялась в глазах большинства западных ученых более пригодной для изучения посткоммунистических процессов по сравнению с «транзитологией» и традиционными школами, разрабатывавшими в различных направлениях теорию тоталитаризма.

Прежде всего, было необходимо определить общие направления научной «перестройки». Так, например, Кр. Хэрпфер, выделив три основных традиционных подхода в исследованиях демократизации — «модернизационный», «транзитологический» и «структурный», рассматривает в качестве наиболее перспективного «трансформационный подход», в рамках которого анализируются три процесса: «демократизация в направлении демократии», «маркетизация в направлении рыночной экономики», «создание гражданского общества»[2].

Еще в 1993 г. немецкий политолог Й. Хессе обозначил отличительные черты трансформаций, происходивших в посткоммунистическом мире:

- переход от систем однопартийного правления с главенствующей ролью коммунистической партии во всех сферах общества к плюралистическим, многопартийным парламентским системам с демократически избираемыми и ответственными правительствами;
- отход от принципа «демократического централизма» в пользу далеко идущих деконцентрации и децентрализации политической власти, осуществляемых под эгидой правового государства;
- отказ от принципа единства между экономикой и политикой, который влечет за собой появление отличных друг от друга сфер политической и экономической жизни;
- всеобъемлющие экономические реформы, главная цель которых заключается в усилении частного предпринимательства, денационализации (или, скорее, приватизации) обширной доли продуктивного капитала, ранее контролируемого государством, и

[1] *Мюллер К.* От посткоммунизма к постмодерну? К объяснению социальных изменений в Восточной Европе // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. Т. 1: Постсоциалистические трансформации: теоретические подходы / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. С. 131–132.

[2] *Haerpfer Chr.W.* Democracy and Enlargement in Post-Communist Europe. The Democratization of the General Public in Fifteen Central and Eastern European Countries, 1991–1998. L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 1.

существенная отмена контроля, а также либерализация национальной экономики[1].

В представленной Й. Хессе схеме бросаются в глаза не только хорошо знакомая из трудов теоретиков ленинизма идея «примата политики над экономикой», но и другая черта, обозначенная немецким политологом весьма примечательным сочетанием английских и латинских слов — «transformation as rejection of the old administrative system, change *via negationis*» (трансформация как отказ от старой административной системы, изменение *путем отрицания*)[2].

Причина такого подхода вполне понятна: 1989 г., оказавшийся годом смены курса развития, не стал временем абсолютного слома старой системы. «В конечном счете, в начале 1990-х гг. все страны Центральной и Восточной Европы вступили в весьма неустойчивое переходное состояние, когда прежние правящие силы уже утратили или утрачивали власть, но созданные ими институты некоторое время все еще сохранялись»[3]. Формирование политических и управленческих структур проводилось под лозунгом отказа от коммунистического опыта. Главной идеей процесса было повышение эффективности работы государственного аппарата. Обостренность политической борьбы приводила прежний государственный аппарат в состояние крайней неэффективности. Новые политические условия требовали не только иных инструментов, но и иных механизмов управления. Теперь не партийная элита, а парламенты и правительства принимали государственные решение и несли за них ответственность.

Восточноевропейские страны имели дело с «двойным переходом»: от «реального социализма» к демократии и от системы планового хозяйства к рыночной экономике[4]. При этом условия для политической реконструкции были более сформированы, чем условия для реализации экономических реформ. Любое посткоммунистическое правительство с начала 1990-х гг. сталкивалось с необходимостью «подтягивать» экономические преобразования до темпов политических реформ и постоянно находилось в зависимо-

[1] *Hesse J.J.* Administrative Transformation in Central and Eastern Europe. Towards Public Sector Reform in Post-Communist Societies / Ed. by J.J. Hesse. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1993. A P. V.

[2] Ibid. 220.

[3] Экономические и политические реформы в странах Восточной Европы и Азии / Под ред. А.М. Румянцева. М.: Наука, 1992. С. 53.

[4] *Fish S.M., Choudhry O.* Democratization and Economic Liberalization in the Post-communist World // Comparative Political Studies. 2007. Vol. 40. P. 254–282.

сти от политической конъюнктуры. В результате отмеченные выше специфические обстоятельства, повсеместно сопровождавшие процесс посткоммунистических трансформаций, к началу XXI в. стали главной причиной глубокого скепсиса ученых в отношении методологической и теоретической эффективности «транзитологических» моделей. «Для того, чтобы понять демократизацию в Восточной Европе, — отмечает Д. Ост, — мы нуждаемся в остром осознании вариаций внутри демократического капитализма. Вместо того, чтобы предлагать различные системы показателей о существовании базовых индивидуальных прав, самое время рассматривать восточных европейцев как граждан иных демократических стран и исследовать природу и качество демократии, которую они имеют. Мы нуждаемся больше в этнографии, чем в транзитологии»[1]. «Этнографический фактор» относится не столько к традиционной атрибутике институтов политической демократии — парламент, ответственное правительство, периодические выборы, стабильные партийные системы, но характеризует их социальную основу, определявшую особенности поведения избирателей, конкретный характер деятельности политических партий и, в конечном итоге, механизмы функционирования политических институтов в целом.

Программы и политика посткоммунистических партий вряд ли могут рассматриваться сквозь призму классических дихотомий, характерных для партийных систем Западной Европы: левые — правые, капиталистические (буржуазные) — пролетарские; богатые — бедные; сельские — городские; христианские — светские; этатистские — антиэтатистские; националистические–интернационалистские и т.д.[2] Усиливавшееся в посткоммунистической Европе отчуждение граждан было связано не только с «партизацией власти», но и с политическим клиентелизмом[3]. Оба явления существенно сокращают сферу публичной политики. Чешский политолог П. Фрич определяет клиентелизм как «проникновение родственных и дружеских отношений в сферу юридически универсальных и безличных правил исполнения обязанностей общественного деятеля»[4]. Формы политического клиентелизма могут быть

[1] *Ost D.* The Defeat of Solidarity. Anger and Politics in Postcommunist Europe. Ithaca, L.: Cornell University Press, 2005. P. 188.

[2] См.: *Kitschelt H.* The Formation of Party Systems in East Central Europe // Politics and Society. 1992. Vol. 20. No 1. P. 7–50.

[3] См. подробнее: *Тарасов И.Н.* Политические институты и практики посткоммунизма в Центрально-Восточной Европе. Саратов: Саратовский социально-экономический университет, 2009.

[4] *Frič P. a kol*. Korupce na český způsob. Praha: G plus G, 1999. S. 28.

различными: персонифицированными, должностными, партийными и т.п. Американский социолог К. О'Двайер утверждает, что посткоммунистические государства особенно предрасположены к политике патронажа, поскольку демократизация здесь предшествовала учреждению автономной, политически нейтральной системы государственной службы[1]. Израильский политолог П. Ванхюссе приводит тезис К. О'Двайера и, оперируя многочисленными эмпирическими данными, называет клиентелизм актуальной характеристикой политий в Центрально-Восточной Европе, акцентируя внимание на существенном поражении этим недугом политических партий[2]. Э. Адонис и Д. Малган уже в середине 1990-х годов. отмечали две фундаментальные слабости посткоммунистической демократии: «отрыв политики от общества и политической ответственности от граждан»[3]. Критики плюралистической демократии постоянно указывали на тенденцию к сужению числа лиц, способных оказывать влияние на процесс принятия политических решений, на иллюзорный характер выборов и манипулятивный механизм освещения политического процесса в средствах массовой информации. В целом сравнительные исследования, посвященные «политике давления», показали, что объектом повышенного внимания групп интересов становится именно бюрократия[4]. В условиях конкуренции со стороны бюрократии партии изменяют первоначальный облик, нередко в ущерб собственным декларируемым социальным функциям.

Возникающие в Центральной и Восточной Европе картельные партии формируют механизмы распределения государственных постов, увеличивающихся государственных субсидий между группами профессиональных политиков на широкой коалиционной основе[5]. Такие партии находятся ближе к государству, чем традиционные партии-дистрибьютеры государственных ресурсов. Подчеркнем, что картельные партии не новый идеологический, орга-

---

[1] См.: *Vanhuysse P.* Introduction: Advances in the Study of Post-Communist States and Public Administrations // Sociologický časopis — Czech Sociological Review. 2008. Vol. 44. № 6. P. 1151–1154.

[2] Ibid.

[3] *Adonis A., Mulgan G.* Back to Greece: the Scope for Direct Democracy // Demos. 1994. No. 3. P. 6.

[4] *Meier K., Bohte J.* Politics and the Bureaucracy. Belmont: Thomson/Wadsworth, 2007; *Gormley W., Balla S.* Bureaucracy and Democracy: Accountability and Performance. Wash.: Sage Publications Inc., 2017.

[5] *Katz R., Mair P.* Changing model of Party Organization and Party Democracy. The Emergence of the Cartel Party // Party Politics. 1995. Vol. 1. № 1. P. 5–28.

низационный или региональный тип. Их появление Г. Блумлер и Д. Каванах связывали с тем, что традиционные (идеологизированные) политические партии утратили доминирующее положение на рынке политических коммуникаций[1].

Прежняя коммунистическая система отличалась атомарной, диффузной социальной структурой. Специфика процесса социальной рестратификации в постреволюционных обществах, отсутствие влиятельных групп интересов, опирающихся на массовую базу, существенно затрудняли артикуляцию политических предпочтений избирателей. Поведение электората определяли факторы более глубокого порядка. Развитие в направлении «социально ориентированной рыночной экономики», декларированное в программах реформаторов первой волны, сразу обнаружило большое количество кричащих парадоксов. Например, радикальные экономические реформы и приватизация, создание доходных государственных и частных предприятий, формирование новой экономической элиты, увеличение спроса на рабочие места и т.д. возможны только в случае, если политическая система в состоянии справляться с первичными непосредственными последствиями начавшихся реформ — резким снижением жизненного уровня и социальной дезинтеграцией, вызванными радикальной трансформацией социалистической экономики и общественных структур. Наследие социалистического государственного патернализма с специфической комбинацией авторитаризма и политики, направленной на обеспечение и поддержание благосостояния, постоянно приводило к конфликту укоренившихся на протяжении десятилетий ожиданий и надежд на помощь государства для поддержания стабильного уровня потребления с политикой либерализации, не предусматривавшей создания соответствующих государственных фондов.

«Конфликт ожиданий» во многом углублялся возникновением форм социальной дискриминации, связанных с трансформацией бюрократического социализма и его властных структур. Под аккомпанемент широко разрекламированной в СМИ кампании по «декоммунизации» десятки, если не сотни, тысяч представителей номенклатуры высшего и среднего звена, используя тайные и яв-

[1] *Blumler G., Kavanagh D.* The third Age of Political Communication: Influence and Features // Political Communication. 1999. Vol. 16. No 3. P. 209–231; см. также: *Racz B., Kukorelli I.* The “Second-Generation”. Postcommunist Elections in Hungary in 1994 // Europe-Asia Studies. Formerly Soviet Studies. 1995. Vol. 47. 2. March. P. 251–280.

ные финансовые ресурсы, личные связи и хорошее знание столичной, региональной и местной конъюнктуры, переместились в процессе приватизации из партийных кресел на места руководителей банков, совместных и частных предприятий, составив основу нового «кадрового капитализма». Подобные метаморфозы резко контрастировали с потерей огромным числом граждан в результате приватизации и рационализации производства работы или многих преимуществ, связанных в прошлом с высокой квалификацией или академическим образованием. Другие группы населения — пенсионеры, многодетные семьи, безработные, матери-одиночки были вообще отброшены процессом модернизации до уровня ниже прожиточного минимума. Обширный слой низкооплачиваемых государственных служащих подвергся серьезной дискриминации. Бедность как фактор социальной жизни развивалась на фоне расцвета афер «новых богачей», спекулянтов, мафиозных организаций, получавших огромные полулегальные и незаконные доходы и обладавших большим влиянием практически во всех посткоммунистических обществах[1].

Типичным примером такого варианта развития является посткоммунистическая Польша. Левое крыло «Солидарности», на основе которого формировалась правящая элита, полностью отрицавшая марксистские экономические принципы, было не только вынуждено унаследовать коммунистическую бюрократию с ее методами социально-экономической трансформации (ведь новые политики были совершенно не готовы взять власть), но и решило продолжить приватизацию «по Раковскому». Именно к этому в конечном итоге сводился широко разрекламированный «план Бальцеровича». При такой конъюнктуре первой из облагодетельствованных новым витком «приватизации» оказалась верхушка посткоммунистической элиты. Различие между нею и старой номенклатурой состояло в том, что, будучи абсолютно не связанными нормами «социалистической морали» и идеологии, ее представители стали безоглядно предаваться демонстративному потреблению[2].

По свидетельству многих наблюдателей, большинство членов недавней оппозиции были либо просто бедны, либо лишены

---

[1] *Meyer G.* Towards a Political Sociology of Postcommunism: the Political Culture of East Central Europe on the Way to Democracy // The Political Culture of Poland in Transition / Ed. by A.W. Jablonski, G. Meyer. Wroclaw: Widawnictwo Universitetu Wroclawskiego, 1996. P. 20.

[2] *Karpinski J.* Aksamitna ewolucja: Komunizm i wyzwolenie nomenklatury // Puls. 1993. № 5–6. P. 9–16.

сколько-нибудь значительных средств. В новых условиях они решили полностью компенсировать годы лишений, для чего сохранили «сюрреалистическую законодательную систему»[1], созданную в последние годы коммунистического правления специально для «законной» конфискации государственной собственности. В итоге многочисленные функционеры левого крыла «Солидарности», бывшие за два года до победы чуть ли не пауперами, в считанные месяцы превратились в весьма состоятельных людей[2].

Последующие политики, в прошлом близкие к «Солидарности», не упустили редчайшую историческую возможность превратиться в капиталистов. Однако золотой поток первых лет посткоммунизма стал уменьшаться вследствие крайнего неприятия практики широкими народными массами[3]. Эти годы были охарактеризованы взрывом многочисленных сомнительных, полукриминальных и преступных афер, связанных с манипуляцией налогами, банковскими операциями, таможенным законодательством с целью создания «черных дыр», пользуясь которыми многочисленные авантюристы за несколько дней составляли огромные состояния[4].

Подобные тенденции имели место в большинстве посткоммунистических стран и не могли не повлиять на характер формирующейся политической культуры и особенности развития политических процессов. Специалисты выделяют следующие черты современной политической культуры в посткоммунистической Центральной и Восточной Европе: 1) преобладание профессиональных политиков; 2) низкий уровень политического участия; 3) широко распространенные политическая апатия и стремление замкнуться в частной жизни (*приватизм*); 4) тенденция к авторитаризму, выражающаяся как в латентных, так и в открытых формах[5].

В проведенном в 1993 г. венгерским политологом М. Бихари исследовании политической культуры и стиля поведения новых политических партий, особенно входивших в правящую коалицию,

---

[1] *Zubek V.* The Eclipse of Walesa's Political Career // Europe-Asia Studies. Formerly Soviet Studies. 1997. Vol. 49. 1. January. P. 115.

[2] Smecz (pseudonim of Tomasz Jastrun). Z ukosa // Kultura. 1994. 6.06. P. 70–80.

[3] *Zubek V.* The Eclipse of Walesa's Political Career. P. 123.

[4] *Kaminski A.Z., Stefanowicz J.* Korupcja-Schorzenie Panstwa // Res Publica. 1994. № 7/8. P. 31–35.

[5] *Meyer G.* Towards a Political Sociology of Postcommunism: the Political Culture of East Central Europe on the Way to Democracy // The Political Culture of Poland in Transition / Ed. by A.W. Jablonski, G. Meyer. Wroclaw: Widawnictwo Universitetu Wroclawskiego, 1996. P. 27.

перечисляются их особенности: склонность к болезненной и ультимативной политизации, пренебрежение по отношению к оппонентам, вера в незаменимость, безудержное недоверие, разрыв с обществом и стремление его поучать, узкогрупповой подход к политике (*Kamarilla-Politik*), сознание избранничества, ставка на тип «солдата партии», героизация политики и стиль политического поведения, диктуемый подозрительностью и страхом[1]. Все эти черты поведения и руководства были элементарным воспроизведением традиционного «партийного архетипа», сформировавшегося в 1920–1930-е годы.

С исторической и социологической точек зрения тезис, согласно которому революционные группы, пытающиеся создать новые политические институты и методы управления, просто воспроизводят в видоизмененных формах традиционные авторитарные стереотипы, является тривиальным, если он не опирается на конкретный детальный анализ как особенностей поведения современных посткоммунистических элит, так и специфики политического дискурса, в рамках которого и развертывается политический процесс в регионе[2]. Тот факт, что антикоммунистическое движение вдохновлялось традиционным набором утопических ценностей, в центре которых находились окрашенные исторической эсхатологией категории добра и зла, не отменяет необходимости указанного выше анализа. По справедливому замечанию Г. Шёпфлина: «Антикоммунистическая ценностная система состояла из спасительных идеализированных элементов докоммунистического прошлого, особенно национализма, который возбуждал ту иллюзию, что национальная свобода неизбежно приведет к индивидуальной свободе и экономическому благосостоянию, причем и то, и другое воспринималось в мистифицированной западной версии»[3]. Восприятие соответствовало образу «аполитичной политики» или «антиполитики», первоначально разработанный польскими, венгерскими и чешскими интеллектуа-

[1] *Szabo M.* Die Semantik des Systemwechsels // Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gábor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus. Hrsg. von K. Mänicke-Gyöngyösi. Bd. 9: Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1996. S. 62.

[2] *Körösényi A*. Revival of the Past or a New Beginning? The Nature of Postcommunist Politics // Political Quarterly. 1991. № 1. P. 1–23.

[3] *Schöpflin G.* Culture and Identity in Postcommunist Europe // Developments in East European Politics / Ed. by S. White, J. Batt, P.G. Lewis. Houndmills, L.: The Macmillan Press Ltd., 1993. P. 23.

лами, выдвинувшими лозунг «морального сопротивления» правящему коммунистическому режиму[1]. Наступление эпохи «мирных революций» существенно трансформировало идею «антиполитики», превратив ее в орудие осуществления не общественных, а узкогрупповых интересов.

Применительно к Польше трансформация идеи проанализирована в работах М. Татур. Как показывает проведенное М. Татур исследование польской модели «антиполитики», реализованной на первом этапе движением «Солидарность», стратегия «мирной революции» и либеральных реформ, ориентированных на создание «нормального» западного общества, опиралась на интеллигентскую мифологию: легитимность новой системы обеспечивалась легендой о диссидентах как моральной и культурной элите общества с соответствующей популистской авторитарной риторикой. Кандидаты на места внутри новой политической элиты руководствовались пониманием политики как игры, правила в которой устанавливаются конкуренцией элитарных группировок. Проведение неолиберальных реформ сверху изначально предусматривало жесткую запрограммированность узкогрупповых интересов. В итоге новая элита, несмотря на имидж демократической легитимности, не обрела прочных позиций в обществе и фактически функционировала как изолированный «политический класс», предпочитавший авторитарные ориентации и искусственную сверхидеологизацию политического дискурса. Реакцией на такую форму элитарной политики стала враждебность народа ко всякой партийной политике вообще. «Антиполитика» оказалась лишь способом обеспечения свободы действий для новой бюрократии[2].

В этом плане необходимо более подробно охарактеризовать специфику идеологических процессов в посткоммунистическом регионе.

---

[1] *Jabloński A.W.* Politics of Virtue versus Politics of Interests: the Political Culture of Poland in the Era of Systemic Transition // The Political Culture of Poland in Transition / Ed. by A. W. Jabloński, G. Meyer. Wroclaw: Widawnictwo Universitetu Wrocławskiego, 1996. P. 46.

[2] *Tatur M.* "Politik" im Transformations proze? Aspekte des politischen Diskurses in Polen 1989–1992 // Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gábor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus. Hrsg. von K. Mänicke-Gyöngyösi. Bd. 9: Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1996. S. 53–54.

Либеральные вызовы, посткоммунистическая мифология и идеологические ловушки

В научной литературе на протяжении долгого периода проблеме формирования идеологических дискурсов в посткоммунистическом мире уделялось гораздо меньше внимания, чем институциональным аспектам. Это было связано и с тем обстоятельством, что идеология как ресурс диффузной поддержки первоначально не рассматривалась элитами посткоммунистических стран в качестве необходимого элемента легитимации. Однако по мере выстраивания демократических институтов и продвижения социально-экономических преобразований возникала потребность в формировании консолидирующего и мобилизующего идейного начала. Первичное отрицание посткоммунистическими элитами идеологии было связано не с триумфом концепции деидеологизации, а с неприятием прежнего марксистского понимания идеологии и ее роли в политических процессах. Но постепенно ситуация стала изменяться. «Как первоначально представлялось, угасание коммунистических режимов в конце 1980 — начале 1990-х годов сигнализировало о завершении интенсивного идеологического противостояния и окончательном триумфе либерализма как превалирующей глобальной идеологии. Однако возникновение сложной и многообразной посткоммунистической реальности заставило предположить, что посткоммунистический идеологический ландшафт оказался более противоречивым и спорным, чем раньше думали»[1]. Сегодня политические элиты и интеллектуалы, подводя промежуточные итоги посткоммунистического периода истории, одновременно ведут активный поиск идей, которые способствовали бы социальной мобилизации и консолидации. В политической науке возрождается дискуссия относительно концептуального значения посткоммунизма и соответствующих эпистемологических подходов к его анализу. Одновременно со спорами научного характера об идеологической составляющей концепта продолжаются исследования идейно-политического развития посткоммунистических обществ, партийных систем, трансформационных сдвигов в общественном сознании.

Большинство исследователей признают, что идеология в условиях посткоммунизма в ряде важных аспектов активно влияет на формирование нормативно-ценностных и символических структур политики; она органически «встроена» в программы поли-

[1] *Chen Ch.* The Return of Ideology. The Search for Regime Identities in Postcommunist Russia and China. Albany: University of Michigan Press, 2016. P. 11.

тических партий, парламентские дебаты и структуры массмедиа. Такие вербальные и институциональные проявления идеологического дискурса присущи многим политическим режимам. Однако в посткоммунистических политиях идеологический дискурс формируется ситуационно, в зависимости от складывающейся внешне- и внутриполитической конъюнктуры. Нередко граждане — основной потребитель дискурсивной продукции — с трудом могут понять истинный смысл политических речей и принимаемых решений.

Непонимание имеет разные причины. Исходный момент формирования «нового посткоммунистического сознания» в свое время был предельно точно обозначен А. Пшеворским. «Если сравнивать относительные экономические характеристики Польши и Аргентины за последние десять лет, никто не смог бы предсказать на основе какой-либо экономической статистики, что одна система рухнет, а другая нет. И все же, если бразильцы были склонны рассматривать свои лишения как результат несправедливости, в Польше респонденты в опросах приписывали свое жалкое состояние иррациональности коммунистической системы. Единственной очевидной причиной была явная демонстрация влияния Западной Европы: сравнение, которое становилось все более унизительным по мере того, как проходило время. 'Почему Восточная Германия не может быть такой же, как Западная Германия?' Вот в чем был вопрос, на который в конечном итоге давался один ответ — 'экономическая система'. В то время как народы, живущие при коммунизме, могли наблюдать успешные капиталистические экономики, как только разразился кризис, народы, живущие при капитализме, не имели какой-либо парадигмы успеха на примере командных экономик. В то время, как причины коллапса роста на Юге и Востоке не очевидны, ответ на него, как представляется, идентифицировать гораздо легче. Он может быть наилучшим образом охарактеризован как 'модернизация через интернационализацию'. Различные политические силы на капиталистическом Юге и посткоммунистическом Востоке не видели никакой альтернативы, кроме как отправиться в 'Северо-Западный Перелет': в путь, который привел бы их общества в Первый Мир, для одних — на Север, для других — на Запад. Это была стратегия усвоения политической, экономической и культурной организации, уже существующей повсеместно: демократии, рынков и индивидуалистической, ориентированной на потребление культуры, которая доминирует в передовом капиталистическом мире. В данной стратегии модернизация становится синонимом интернационализации: интеграции в мировую экономику,

соединенной с имитацией экономических, политических и культурных образцов, превалирующих в развитых капиталистических странах»[1].

Комментируя аналогичные рассуждения адептов имитационной культуры, ставшие в конце 1980-х — начале 1990-х гг. своеобразным идеологическим «брендом» посткоммунистического вульгарного либерализма, немецкий политолог Г. Шёпфлин вполне справедливо отмечал: «Но ведь не-символическая Европа Запада была отлична от мифа и символической ‘Европы’, которая оказывала такое воздействие в 1980-е годы. В действительности ‘Европа’ существовала как удвоенная цель — как культурное устремление и как членство в ЕС, как система институтов, практик, процедур, в которых посткоммунистические страны были по большей части несведущи и считали их непригодными для своих потребностей… Принципы либеральной демократии и демократического плюрализма могут функционировать только в том случае, если они соответствуют существующим политическим, социологическим и культурным реалиям. Решающий момент состоял в том, что процесс трансформации, обозначаемый как ‘транзит’, вызвал к жизни трудность, не поддающуюся общему диагнозу — разграничение между согласием осуществлять власть и самой демократией»[2].

Трансформация обществ реального социализма была процессом возврата или реинтеграции в социальные, политические и экономические структуры, для преодоления которых они были созданы. Легитимирующую основу процесса большинство бывших социалистических стран нашли в различных формах политического и экономического либерализма, вернувшись тем самым и на идеологическом уровне к учению, возникшему в ранний период эволюции капитализма. Тенденция усиливалась отмеченным выше изменением цикла развития западных обществ, в частности — стремлением неоконсерваторов «свернуть» структуры «общества благосостояния» под аналогичными либеральными лозунгами классическо-

---

[1] *Przeworski A.* Sustainable Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 3.

[2] *Schöpflin G.* Liberal Pluralism and Post-Communism // Can Liberal Pluralism Be Exported. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe / Ed. by W. Kymlicka, M. Opalski. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 110; ср. *Bellamy R.* Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise. N.Y., L.: Routledge, 2001. P. 190–192; см. The Meaning of Liberalism: East and West / Ed. by Z. Suda, J. Musil. Budapest: CEU Press, 2000; *Gutorov V.* Citizenship, National Identity and Political Education: Some Disputable Questions // Studies of Transition States and Societies (STSS). 2015. Vol.7. Issue 1. P. 77–93.

го капитализма. В конце XX — начале XXI вв. активную роль в общественном дискурсе Запада играли радикальные неоконсервативные версии идеологии, сочетавшей консервативную программу политических реформ с ярко выраженной либертарианской (неолиберальной) риторикой, которая постоянно использовалась правящими кругами США и Западной Европы для идеологического воздействия на политические элиты стран Центральной и Восточной Европы в период «бархатных революций». Как отмечал Р. Бейнер: «Революция в Центральной Европе приветствовалась либеральным, рыночно-ориентированным Западом, от всей души поздравлявшим себя. Такого рода поздравления, как представлялось, были вполне оправданы, во-первых, потому, что Запад 'выиграл' войну определенного рода, которая велась в предшествующие четыре десятилетия; а во-вторых, потому, что экономический динамизм либеральных обществ, как полагали, был решающим признаком превосходства Запада над Востоком, обеспечивающим победу в этой войне»[1]. Но одновременно более явственными становились противоречия современного либерализма как в политическом, так и в этическом и культурном плане. «Другой глубокий парадокс современного либерального упорядочивания жизни состоит в том, что, усиливая в высшей степени ограниченное видение достоинства и уникальности индивида в рамках отдельной субгруппы, он одновременно предлагает коллективный образ жизни ('американизм'), который, быстро распространяясь, опутывает земной шар… Либерализм не в меньшей степени, чем социализм, феодализм или любой другой социальный порядок, — это глобальное устройство, т.е. образ жизни, который исключает другие образы жизни»[2].

К началу XXI в. исчезновение из массового сознания дихотомии «капитализм — социализм» и распространение убеждения, согласно которому «социализм более не является принципиальной контркультурой по отношению к капитализму»[3], усилили диффузный характер как массового сознания, так и формирующегося нового идеологического дискурса. Кроме того, сама парадоксальность идеологического восприятия экономических реформ теми соци-

[1] *Beiner R*. What's the Matter with Liberalism? Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1995. P. VIII.

[2] *Beiner R.* What's the Matter with Liberalism? P. 24; ср.: *Hallowell J.H*. The Decline of Liberalism as an Ideology. With Particular Reference to German Politico-Legal Thought. Abington: Routledge, 2002. P. 6–20; *Prozorov S.* The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 6–8.

[3] *Kennedy M.D*. Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2002. P. 1.

альными слоями, которые в наибольшей степени от них страдали, заключалась в том, что, как отмечал Д. Ост, «в той мере, в какой трудящиеся противодействовали результатам рыночной экономики…, они вообще не рассматривали себя в качестве антикапиталистов. В полном соответствии с тем, чему их раньше учили прежние лидеры, они по большей части верили, по крайней мере, в первое посткоммунистическое десятилетие, что капитализм отвечал их собственным экономическим интересам… Каковы были последствия этого? Прежде всего, это приводило наиболее очевидным образом к ослаблению рабочего движения, неспособного защищать собственные интересы против неолиберальных реформаторов и новой элиты… Последствия для демократии были еще более глубокими. Ведь слабость классовых расколов решительно подталкивала политическую жизнь в нелиберальном направлении, формируя демократию, в которой социально-экономические конфликты мобилизовались скорее вокруг идентичностей, чем интересов. При этом все другие определялись в большей степени как чужие, но не как оппоненты»[1].

Своеобразным итогом подобной эволюции посткоммунистического идеологического дискурса стало возникновение весьма устойчивого дискурсивного мутанта, удачно обозначенного П. Дуткевичем как *«люмпен-либерализм»*. Основной смысл этого термина состоит в том, что «люмпен-либерализм использует также популистские политические методы в период политических кампаний, немедленно забывая обещания сразу после следующих за ними выборов. В этом смысле, насколько это относится к главной экономической политике, в Восточной Европе не существует слишком большого разрыва между левой и правой»[2].

Как показывает опыт, популистские методы политики в посткоммунистических обществах постоянно подпитывались многообразными политическими мифами. Установление тотального господства неолиберальной догматики в посткоммунистических обществах, обосновывавшей необходимость искусственного созда-

---

[1] *Ost D.* The Defeat of Solidarity. Anger and Politics in Postcommunist Europe. Ithaca, L.: Cornell University Press, 2005. P. 180, 186; см. также: *Outhwaite W., Ray L.* Social Theory and Postcommunism. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 35–36; ср. *Hallowell J.H.* The Decline of Liberalism as an Ideology. With Particular Reference to German Politico-Legal Thought. Abington: Routledge, 2002; *Kennedy M.D.* Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2002; *Moeller J.* Post-Communist Regime Change. L., N.Y.: Routledge, 2009.

[2] *Дуткевич П.* Асимметричная власть, ересь и посткоммунизм: несколько мыслей // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2006. № 4. С. 43.

ния власти новой экономической и политической элиты и, до известной степени, являвшейся идеологическим коррелятом апатии и приватизма, сопровождалось, как и в тоталитарный период их истории, множеством легенд. Как справедливо отмечал Х. Видра в предисловии к сборнику статей с характерным названием «Демократия и миф в России и Восточной Европе»: «В то время как Россия до 1917 г. создала 'бутафорский конституционализм', Восточная Европа видела неудавшиеся демократические эксперименты. Коммунистическая власть в России и Восточной Европе после 1945 г. полагалась на конституционные мифы, культ личности и догматический марксизм-ленинизм, а равным образом и на эсхатологический миф о переходе к коммунизму. Соответствующая литература о демократизации в посткоммунистической Восточной Европе не только скрывала этот парадокс, но и использовала его в целях навязывания программы истины. Демократия была сведена к институционализации, основанной на интересах партийной политики, руководимой интересами и знаниями просвещенных элит, которые смастерят, разовьют и консолидируют демократию. После 1989–1991 гг. парадигма 'перехода к демократии' приобрела квазимифический характер, равным образом, как и идея ее проектного учреждения в политическом плане, ставшая необсуждаемой… Недавнее исследование 'Создавая капитализм без капиталистов' доказывало, что посткоммунистические общества не только развивают новые формы капитализма, но что этот новый опыт также вынуждает нас пересматривать классические подходы к капитализму. В условиях отсутствия при коммунизме класса частных собственников в Центральной Европе другая социальная страта — культурная буржуазия (*Bildungsbürgertum*) возложила на себя историческую миссию строительства капиталистического экономического порядка. Капитализм вступил в Восточную Европу не через профессиональную элиту, но опираясь на гуманистически ориентированных интеллектуалов»[1].

Быстрая эволюция политического дискурса от «либерального гуманизма» и «общечеловеческих ценностей» к националистической риторике и ксенофобии, происходящая в наши дни в ряде посткоммунистических стран, наглядно свидетельствует о том, что одним из главных источников постоянных идеологических трансформаций в общественном сознании являются крайне противоречивые политические идеи и позиции интеллектуалов, устремившихся во власть уже на начальной стадии реформ.

[1] Democracy and Myth in Russia and Eastern Europe / Ed. by A. Wöll, H. Wydra. L., N. Y.: Routledge, 2008. P. 2.

3. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть II[1]

Интеллектуалы как «новая медиакратия»

Исследование парадоксальных свойств феномена посткоммунизма стало одним из наиболее важных стимулов для поворота гуманитарных наук в направлении анализа специфики коммуникативных и риторических свойств политических текстов в структуре современных идеологических дискурсов как в самой Европе, так и за ее пределами. Поэтому, отнюдь не случайно, на наш взгляд, резко повысился интерес авторов новейших работ в области политической лингвистики, политической текстологии, политической риторики и философии публичной политики к идеологической проблематике[2]. Осмысление обозначенных выше проблем в социальных науках способствовало формированию предпосылок для нового этапа, который Т. Марттила определяет как «всеобщую ‘дискурсивизацию’ академического сообщества»[3]. Некоторые ученые полагают, что подобная тенденция — своеобразное отражение процесса «материализации дискурсов», в рамках которого риторика и вообще риторическое начало приобретают господствующее положение в современной политике. Так, Х.Э. Хейз в книге «Субъекты насилия и риторическая картография в эпоху войн с террором» утверждает, что новое представление о дискурсе необходимо дополнить соответствующей материалистической концепцией риторики, в рамках которой «постоянная и остаточная (*residual*) идея ‘текста’ неотделима

[1] *Гуторов В.А., Тарасов И.Н.* Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть II // Полис. Политические исследования. 2018. № 4. С. 72–83.

[2] *Marttila T.* Post-Foundational Discourse Analysis. From Political Difference to Empirical Research. L.: Palgrave Macmillan, 2015; *Riedner R.C.* Writing Neoliberal Values. Rhetorical Connectivities and Globalized Capitalism. L.: Palgrave Macmillan, 2015; Philosophy and Political Engagement. Reflection in the Public Sphere / Ed. by A. Fives, K. Breen. L.: Palgrave Macmillan. 2016; *Rolfe M.* The Reinvention of Populist Rhetoric in the Digital Age. Insiders & Outsiders in Democratic Politics. Singapore: Palgrave Macmillan, 2016; *Thompson M.* Enough Said. What's Gone Wrong with the Language of Politics? N. Y.: St. Martin's Press, 2016; Rhetoric in Neoliberalism / Ed. by Kim Hong Nguyen. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017; и др.

[3] *Marttila T.* Post-Foundational Discourse Analysis. P. 1.

от контекстуализации риторического артефакта, являющегося частью более обширной конструкции социальных отношений»[1].

Эволюция политических дискурсов действительно имеет прочную материальную основу и является отражением происходящей в современном мире коммуникативной революции. Как отмечают К. Гибсон и Дж. Грэхем в исследовании «Посткапиталистическая политика»: «Представляется, что создание нового политического воображения идет полным ходом… Возникнув в течение последних нескольких десятилетий и обретая зримую форму и самосознание посредством интернета, независимых средств массовой информации, а в последнее время и на Всемирных социальных форумах, это новое воображение разрушает обветшалые оппозиции между глобальным и местным, революцией и реформой, оппозицией и экспериментом, институциональной и индивидуальной трансформацией… Концептуальное взаимопроникновение радикально изменяет сложившуюся пространственно-временную структуру прогрессивной политики, перестраивая положение и роль субъекта, а также видоизменяя основания для оценки эффективности политических движений и инициатив»[2].

Все эти революционные тенденции, безусловно, усиливают позиции массмедиа, формируя обновленную основу для претенциозного политического мифа о «четвертой власти», значительно укрепившего свои позиции еще во второй половине XX в. Например, Н. Коулдри определяет власть СМИ как «концентрацию в институтах медиа символической способности 'конструирования реальности' (как фактических представлений, так и достоверных фикций)»[3]. «Каждая программа, текст или образ обладает, конечно,

---

[1] *Hayes H.A*. Violent Subjects and Rhetorical Cartography in the Age of the Terror Wars. L.: Palgrave Macmillan, 2016. P. 3.

[2] *Gibson-Graham J.-K*. A Postcapitalist Politics. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2006. P. XIX.

[3] Цит. по: *Hardy J*. Critical Political Economy of the Media. An Introduction. L., N. Y.: Routledge, 2014. P. 195; ср.: *Wodak R*. Analyzing Meetings in Political and Business Contexts: Different Genres — Similar Strategies? // Analyzing Genres in Political Communication. Theory and Practice / Ed. by P. Cap, U. Okulska. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2013. P. 189–190; *Curran J*. Media and Power. L., N.Y.: Routledge, 2002; Media Power, Media Politics / Ed. by M.J. Rozell. Lahnam, Boulder, N.Y., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2003; The Power of Global Community Media / Ed. by L.K. Fuller. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007; *Freedman D*. The Contradictions of Media Power. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014; *Dator J.A., Sweeny J.A., Yee A.M.* Mutative Media. Communication Technologies and Power Relations in the Past, Present, and Future. Heidelberg, N.Y., Dodrecht, L.: Springer, 2015; *Babe R.E*. Wilbur Schramm and Noam Chomsky Meet

своим особым способом поддерживать вашу веру (будь то правдивая репрезентация фактов или убедительная фикция)… Символическая власть массмедиа далека от автоматизма. В действительности она должна постоянно воспроизводиться через разнообразные практики и диспозиции на любом уровне общественной жизни… 'Медиа-власть' — …это социальный процесс, который нам необходимо понять во всей его специфической сложности… Это не только нечто, чем институты массмедиа (или медиа-тексты) 'владеют', а их аудитория 'впитывает'… Медиа-власть воспроизводится через конкретные детали того, что социальные акторы (включая членов аудитории) делают и говорят»[1].

Именно в свете этих тенденций следует рассматривать весьма специфические формы медиакратических претензий, проявившие себя уже на раннем этапе посткоммунистических трансформаций.

На пике «бархатных революций» органическая взаимосвязь между стратегией утверждения элитами Центральной и Восточной Европы нового политического дискурса и перспективой реструктуризации посткоммунистического общества была весьма рельефно обрисована венгерскими политологами Г. Конрадом и Й. Селеньи в эссеистски заостренном прогностическом проекте «Интеллектуалы и господство в посткоммунистических обществах». Сам факт публикации их эссе в сборнике материалов международной конференции «Социальная теория для изменяющегося общества», изданном в 1991 г. под редакцией Пьера Бурдьё и Джеймса С. Коулмана, был непосредственным свидетельством внимания ведущих ученых к обозначенной проблематике. Важнейшие вопросы, на которые пытались ответить Конрад и Целеньи, были сформулированы следующим образом: «(1) Доказывают ли текущие события упадок бюрократического господства и рост возможностей интеллигенции? Является ли интеллигенция новой правящей элитой, новым господствующим классом в посткоммунистическом венгерском обществе? (2) Являются ли явно возросшая политическая активность и влияние интеллектуалов долговременным феноменом или же

Harold Innis. Media, Power, and Democracy. Lahnam, Boulder, N.Y., L.: Lexington Books, 2015.

[1] *Couldry N*. The Place of Media Power. Pilgrims and Witnesses of the Media Age. L., N.Y.: Routledge, 2000. P. 4; см. также: *Couldry N., Hepp A*. The Mediated Construction of Reality. Cambridge: Polity Press, 2017. P. 17 sq., 149 sq.; *Couldry N*. Media, Society, World. Social Theory and Digital Media Practice. Cambridge: Polity Press, 2012. P. 102 sq.; *Couldry N., Livingstone S., Markham T*. Media Consumption and Public Engagement. Beyond the Presumption of Attention. Houndmills, N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 181 sq.

только коротким интервалом между коммунистическим бюрократизмом и новым, возможно, буржуазным классовым господством? (3) Если текущая стадия [развития] не представляет собой короткого переходного периода, но, возможно, новую эпоху, является ли вообще эта 'третья' эпоха социалистической в каком-либо значимом смысле данного термина?»[1].

Осуществленный Конрадом и Селеньи анализ основывался на тезисе, согласно которому «в текущем посткоммунистическом транзите интеллигенция, по всей видимости, открыла для себя незабюрократизированную роль. Вместо того, чтобы становиться классом, формирующимся вокруг перераспределяющей власти, она осуществляет свою собственную власть в качестве политократии или медиакратии. Эта позиция открывается путем оценки и принятия дуализма посткоммунистической социальной структуры… В условиях посткоммунизма государственная бюрократическая элита должна научиться как жить и, до определенного предела, конкурировать с возникшим классом собственников. Интеллигенция же, внезапно открывшая сферу демократической политики, доминирует в этой сфере путем монополизации дискурса, который устанавливает повестку дня для текущей и, в особенности, для будущей политики. Интеллигенция находит удобным это диверсифицированное и увеличенное пространство и начинает усматривать свою роль в том, чтобы стравить одного господина с другим и, используя механизмы политической демократии, установить контроль над обоими и тем самым возвыситься над двумя господами в качестве 'супер-господина' — мастера игры, рефери»[2]. Оказавшись намного проворнее «бюрократического правящего сословия», интеллектуалы стали способными не только использовать те же политические институты, в прошлом созданные для их притеснения, но и создать внутри социальной структуры позиции, которые более соответствовали их природе и потребностям. На первых стадиях посткоммунистической трансформации интеллектуалы позиционировали себя как медиакратию, поскольку «массмедиа играют ключевую роль в определении основополагающих вопросов»[3]. Тем самым в ходе рекрутирования новой правительственной элиты интеллигенция делает «заявку» на собственную будущую господству-

[1] *Konrad Gy., Szelényi I.* Intellectuals and Domination in Post-Communist Societies // Social Theory for Changing Society / Ed. by P. Bourdieu, J.S. Coleman. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press; N. Y.: Russell Sage Foundation, 1991. P. 337–338.

[2] Ibid. P. 354.

[3] Ibid. P. 354.

ющую роль в обществе, «когда бюрократия исчезнет с исторической сцены»[1].

Хотя разработанный венгерскими учеными «медиакратический проект» новой интеллектуальной «политократии» рассматривался ими как один из возможных вариантов будущего развития, наряду с такими перспективами как «восстановление коммунистического социального порядка» и «переход к буржуазному классовому правлению»[2], сам характер их аргументации свидетельствовал о том, что они рассматривали данный проект как один из наиболее перспективных вариантов эволюции посткоммунизма как такового. «Мы полагаем, что в настоящее время невозможно говорить о том — окажется ли понятие 'социализм' полезным для описания будущих социальных формаций в Центральной Европе. Эти социальные формации могут быть, но могут и не быть социалистическими. Концепт посткоммунизма является гибким в том, что касается будущего»[3].

Проект Конрада и Селеньи, разумеется, не был единственным в своем роде. Многочисленные исследования свидетельствуют о том, что он может рассматриваться лишь как одна из медиакратических утопий, возникших в посткоммунистическом пространстве в 1990-е годы. В их основе лежала иллюзия, что «с изменением системы и свободной прессы для политизированных интеллектуалов, журналистов и даже для простых граждан возникла возможность, но одновременно и радикальный вызов — реализуя поставленную цель, открыть перспективный политический дискурс с помощью процесса детабуизации и демократизации и сформулировать новый политический язык; с другой стороны, новые политические акторы (политики и партии) должны укреплять свои позиции в дискурсе, но также с помощью дискурса, завоевывая легитимное право на власть»[4]. Как отмечал в 1991 г. словенский социолог С. Сплихал, в условиях всеобщей эйфории СМИ Центральной и Восточной Ев-

---

[1] Ibid. P. 355.
[2] Ibid. P. 355.
[3] Ibid. P. 357.
[4] *Kovács E.J.* Hütchenspiel. Ausschlußverfahren bei den Mediendiskursen über die "Restitution von Gerechtigkeit" in Ungarn 1990–1992 // Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gábor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus. Hrsg. von K. Mänicke-Gyöngyösi. Bd. 9: Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1996. S. 127.

ропы выбрали далеко не лучший вариант развития, пойдя по пути *имитации* западноевропейских образцов. В авангарде были Польша и Венгрия. По мнению Сплихала, такой вариант развития может серьезно осложнить процесс формирования гражданского общества в регионе, поскольку стремительный процесс коммерциализации СМИ неизбежно приведет к их концентрации в руках отечественных и зарубежных корпораций и, следовательно, к господству своекорыстных узкопартийных интересов[1].

Все эти моменты нового политического дискурса, безусловно, были следствием кампании по «декоммунизации», проводимой с разной степенью интенсивности в странах Центральной и Восточной Европы и имевшей для них различные последствия. Ситуация, сложившаяся в СМИ и тот тип журналистики, который в них преобладает, заставляет присоединиться к мнению многих специалистов, утверждающих, что медиакратические претензии интеллигенции, проявившиеся столь ярко в начальный период реформ в форме «журналистского постмодерна», на самом деле имели весьма архаический характер домодерна или даже квазимодерна»[2].

Почти идентичные результаты декоммунизации в большинстве посткоммунистических стран свидетельствовали, что она может рассматриваться как «эмоциональный проект»[3]. Вместе с тем, нельзя недооценивать травматическое влияние этих кампаний как на общественное сознание, так и на социально-политические институты, включая СМИ. В 1996 г. немецкий политолог Г. Фер, подводя итоги декоммунизации в Польше, следующим образом опре-

[1] *Splichal S.* The “Civil Society Paradox” and Media in Central and Eastern Europe // Paper President at the Firth Colloquium on Communication and Culture. Piran, Yugoslavia. September, 1991. P. 43–78; см. Также: *Keane J.* The Media and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 83–87; Media, Power and Empowerment: Central and Eastern European Communication and Media Conference CEECOM Prague 2012 / Ed. by T. Pavlícková, I. Reifová. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

[2] *Szabo M.* Die Semantik des Systemwechsels // Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gábor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus / Hrsg. von K. Mänicke-Gyöngyösi. Bd. 9: Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1996. S. 64; см. также: Social Media and European Politics. Rethinking Power and Legitimacy in the Digital Era / Ed. by M. Barisione, A. Michailidou. L.: Palgrave Macmillan, 2017.

[3] *Fehr H.* Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gábor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus / Hrsg. von K. Mänicke-Gyöngyösi. Bd. 9: Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1996. S. 162.

делил ее смысл и идеологическую направленность: «Конфликт, связанный с декоммунизацией в Польше, свидетельствует о наличии у него символических и стратегических параметров. Декоммунизация является составной частью политической борьбы новых элит, направленной на создание основ изменившейся политической среды (*Umwelt*) в результате проведенной в 1989 г. смены системы. Речь идет о семантических стремлениях (*semantische Bestrebungen*) политических акторов равным образом запечатлеть новые содержательные значения справедливости, права и политического прошлого. С этим связана и другая предпосылка, освещающая стратегические параметры политического дискурса: декоммунизация и 'люстрация' являются составными частями стратегии мобилизации политических элит и партий в конкурентной борьбе за влиятельные позиции в общественной и политической жизни Польши»[1].

Причины аберраций, которые постоянно трансформируют вполне реалистичную конструкцию — интеллигенция во власти или «при власти» (М. Вебер), подменяя ее утопическим мифом — интеллигенция как «правящий класс», равно как и сама концепция «медиакратии», вполне вписываются в концептуальную парадигму идеологического стиля поведения интеллектуалов, характеристику которой еще в начале 1980-х гг. дал Мишель Фуко: «Не есть ли борьба, которую пытаются вести против врага, на самом деле способ придать значение мелким незначительным спорам? Разве не рассчитывают интеллектуалы с помощью идеологической борьбы придать себе больший политический вес, нежели тот, каким они в реальности обладают?»[2].

Драматический опыт, связанный с попытками реализации медиакратических экспериментов в Центральной и Восточной Европе, в дальнейшем еще не раз вызывал многочисленные отклики, развивавшие идеи французского философа. Так, комментируя «на злобу дня» третью главу книги Жульена Бенда «Предательство интеллектуалов»[3], другой французский философ Ж.-М. Мюллер отмечал: «Интеллектуалы представляют собой совокупность мыслящих людей, чей моральный престиж позволяет им бичевать политический реализм государства. Они не имеют ни малейшего призвания к участию во временном исполнении властных полномочий.

[1] Ibid. S. 135.

[2] *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. М.: Праксис, 2005. С. 283.

[3] *Benda J.* La trahison des clercs. Paris: Editions Grasset, 2003.

Но их духовное призвание заставляет, водрузившись на публичный пьедестал, беспрестанно напоминать государству о требованиях человеческой совести, без которых цивилизация исчезает и политическая жизнь распадается»[1]. Однако специфика нашего времени состоит в том, что, «'интеллектуалы', класс людей, который традиционно воплощал наивысшие ценности и возлагал на себя ответственность их проповедовать, перестали выполнять эту функцию и также стали предаваться политическим страстям. Фактически они поменяли ценности»[2].

В эпоху «бархатных революций» подобного рода «предательство принципов» стало оборачиваться многочисленными аберрациями, нередко принимавшими патологический характер, что во многом способствовало радикальной трансформации демократических институтов в посткоммунистическом мире в далеко не либеральном направлении. Спонтанно возникшая в начале XXI в. дискуссия о нелиберальной демократии является особенно показательной. Как отмечал, например, Р. Саква: «В недавней статье Фарид Закария имплицитно стал поддерживать точку зрения Реймона Арона относительно того, что концепция 'конституционного плюрализма' во многих случаях более корректна, чем формула 'либеральной демократии'. Закария устанавливает различие между *либеральной* демократией, определяемой как 'политическая система, для которой характерны не только свободные и честные выборы, но также правовое государство, разделение властей и защита основополагающих свобод — слова, собраний, религии и собственности' (такую систему он называет конституционным либерализмом) и нелиберальной демократией. В последней 'демократически избранные режимы — часто такие, которые были переизбраны и утвердили себя через референдумы — рутинно игнорируют конституционные ограничения своей власти и лишают своих граждан основных прав и свобод'. Для Закарии регулярная постановка относительно честных, соревновательных, многопартийных выборов может сделать страну демократической, но она не обеспечит хорошее правление»[3].

[1] *Muller J.-M.* La nouvelle trahison des clercs. 2015. 15 Septembre. URL: www.jean-marie-muller.fr

[2] *Engel P.* Les lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison. Paris: Ithaque, 2012. P. 139.

[3] *Sakwa R.* Liberalism and Post-communism // The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism. General Editor M. Evans. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. P. 276; ср.: How Europeans View and Evaluate Democracy / Ed. by M. Ferrin, H. Kriesi. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 1–2, 27–30, 155–157, 190–194, 310–312.

Заключение

Практически любая попытка анализировать посткоммунистические процессы в научном и, тем более, политико-философском плане, почти неизбежно порождает у исследователей мысль о том, что возникающие в рамках этих процессов перепады между стагнацией, неустойчивыми «переходными состояниями» и «пароксизмами регресса» имеют откровенно патологический характер. Свойственные посткоммунизму политические и идеологические патологии наглядно демонстрируют особенности современных глобальных кризисных процессов, в рамках которых инновационные прорывы и радикальные трансформации органически переплетаются с консервативными тенденциями и откровенной архаикой. Поэтому вряд ли случайным выглядит стремление некоторых современных ученых выделять «социально-политическую патологию» в качестве специального междисциплинарного научного направления. Так, например, британский исследователь Р.С. Смит в недавно опубликованной работе «Общество и социальная патология» специально отмечает: «Новейшие направления в системном подходе к пониманию общества, формирующие взгляд на систему как целое, создают для нас весьма существенный каркас, позволяющий, в сочетании с другими концептуальными рамками и методологическими подходами, ясно обрисовать рациональность и иррациональность глобальной системы в целом, и патологию нашего текущего социально-экономического и политического состояния дел, — в частности. Это также способствует нашему более широкому пониманию того, что я называю патологическим — *инерционным* — увековечением негативных социальных условий. В более определенных терминах, мы можем называть это патологическим характером современных кризисов. Другими словами, оно соотносится с патологией человеческой деструктивности, т.е. с уровнем анализа, принимающего во внимание как структурные, так и психологические основания современного кризиса»[1].

Учитывая высокий уровень концентрации иррационального мифотворчества в идеологических процессах и политических практиках посткоммунистических режимов, часто возникает искушение искать причину в менталитете элитарных групп, особенно тех из них, которые, претендуя на роль новой политической элиты, используют профессиональные навыки для формирования в

[1] *Smith R.C.* Society and Social Pathology. A Framework for Progress. New Brunswick, New Jersey: Palgrave Macmillan, 2017. P. 18.

обществе психологической среды, благоприятствующей их амбициозным замыслам. Ведь хорошо известно, что «идеологические конструкции, которые артистические или политические группы или индивиды могут произвести для того, чтобы придать своим 'выборам' в самых различных областях — политических, эстетических или этических — видимость связности, являются, по сути, комбинациями логически несвязных элементов, которые удерживаются вместе лишь интегрирующей силой общих диспозиций или позиций»[1]. Однако современные политические реалии свидетельствуют о том, что отмеченные патологические изменения имеют именно системный и глобальный характер; они затрагивают не только посткоммунистический регион, но и те европейские страны, которые долгое время являли собой образец политического устройства и уровня благосостояния, для достижения которых элиты и народы Центральной и Восточной Европы отвергли постепенную трансформацию и встали на путь революционного свержения коммунистических режимов с последующей интеграцией в «единое европейское пространство».

Наглядным примером системного уровня кризиса является неуклонный рост национализма в большинстве европейских государств. Как отмечал У. Пфафф, комментируя итоги отрицательного голосования французов и голландцев против проекта конституции ЕС в мае 2005 г.: «Национализм является той силой, которая опрокинула Европейский проект и которая противостоит дальнейшей экспансии ЕС, равно как и дальнейшей концентрации исполнительной власти. Конституция требует от национального суверенитета большей жертвы, чем французы, голландцы и др. уже готовы допустить»[2]. Примечательная особенность новых националистических движений в Западной Европе заключается в том, что их активисты проявляли гибкость и сумели на первых порах не только «встраиваться» в общеевропейские структуры и успешно их использовать для реализации планов, но и постоянно импровизировали, демонстрируя склонность к неожиданным инновациям. Например, поразительный политический феномен — шотландский «интернационалистский национализм» (политика сохранения членства в ЕС как фактор сепаратизма), сформировавшийся в период референдумов о независимости Шотландии 18 сентября 2014 г. и о выходе Великобритании из ЕС

[1] *Бурдьё П.* Homo academicus. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 132.

[2] *Myhill J.* Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2006. P. 1.

23 июня 2016 г., сразу обрел многочисленных адептов в других европейских странах.

В связи с этим возникает вопрос: каким образом следует сопоставлять и оценивать «националистические инновации» в развитых европейских политиях с трансформациями того традиционалистского национализма, который изначально проявлялся практически на всех этапах эволюции посткоммунистических режимов? В современной научной литературе до сих пор наибольшим влиянием пользуется гипотеза о принципиальном различии векторов национального развития в западной и посткоммунистической Европе. Американский политолог Р. Брубейкер отмечает, что «самым поразительным различием кажется следующее: в то время как реорганизация политического пространства в Западной Европе устремлена — по крайней мере, насколько можно судить сегодня, — *к выходу за рамки* государства-нации, впечатляющая реконфигурация Центральной и Восточной Европы после окончания холодной войны включает движение *назад* к государству-нации. Не считая объединенной Германии, 19 из 23 государств на территории бывшего многонационального Советского Союза, некогда многонациональной Югославии и двунациональной Чехословакии принято считать государствами-нациями, т.е. государствами конкретных наций и на службе интересам этих наций, по имени которых они и называются… Если Западная Европа вступает в постнациональную эпоху, то политический контекст для большей части Восточной Европы можно было бы назвать *постмногонациональным*»[1].

Не отрицая справедливости приведенных суждений, следует отметить, что Р. Брубейкер склонен недооценивать международные факторы, во многом способствующие превращению *ретроградных движений* посткоммунистических наций и их правительств в орудие глобальной игры, одним из следствий которой становится, например, устойчивое противопоставление «малых европейских государств», «срединной Европы» — Европе «большой» под самыми различными лозунгами — от право-популистских программ, ориентированных на возвращение к «исконным европейским ценностям», до различных версий «альтеревропеизма» и т.п.[2]

На наш взгляд, общий характер политической ситуации, складывающейся в посткоммунистическом мире, вполне адекватно резюмирован в итоговой главе опубликованной в 2012 г. книги Бернарда

[1] *Брубейкер Р.* Этничность без групп. М.: Издательский дом ВШЭ, 2012. С. 281.

[2] The Mediated Politics of Europe. A Comparative Study of Discourse. 2017 / Ed. by M. Ekström, J. Firmstone. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. P. 3, 5, 151–171.

Яка «Национализм и моральная психология сообщества» — «Учимся жить с национализмом»[1]. Согласно его меткой характеристике (вполне совпадающей с мнением Майкла Манна) трактовка национализма как «темной стороны демократии»[2] связана не с представлением о том, что он является «побочным продуктом» демократии *per se*; в гораздо большей степени национализм связан с «тем особенным способом, с помощью которого мы стремимся конструировать демократию в современных государствах» и который делает абсолютно безуспешными любые попытки «очищения национализма от его пристрастия к политической власти»[3].

Годом раньше шведский экономист Стефан П. Хедлунд, анализируя причины «системного провала» как неолиберальных проектов реформ, так и лежавшей в их основе квазинаучной идеологической апологетики, пришел к аналогичным выводам. «Непосредственным следствием ‘демократических революций’, развернувшихся в Центральной Европе, был крикливый призыв к национальному самоопределению. Такого рода призывы, которые когда-то были столь величественно разрекламированы Вудро Вильсоном в речи о 14 пунктах, обращенной к конгрессу США, теперь будут ассоциироваться со злобным национализмом, порождавшим в ряде случаев этническую напряженность, этнические чистки и кровавые гражданские войны»[4].

Приведенные выше научные выводы являются дополнительным подтверждением очевидного факта, что «пристрастие к политической власти», свойственное элитам Центральной и Восточной Европы уже на самой ранней стадии реформ, вероятно, будет не только постоянно стимулировать изоляционистские и ксенофобские настроения, но может также придавать новый радикальный импульс консервативным проектам «возврата к прошлому», способствуя тем самым вырождению посткоммунистических демократий в те или иные разновидности авторитарного режима, как это уже происходило в XX в. в период между двумя мировыми войнами.

---

[1] *Yack B.* Nationalism and the Moral Psychology of Community. Chicago, L.: The University of Chicago Press, 2012. P. 286 sq.

[2] *Mann M.* The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

[3] *Yack B.* Nationalism and the Moral Psychology of Community. P. 301, 156.

[4] *Hedlund S.* Invisible Hands, Russian Experience, and Social Science. Approaches to Understanding Systemic Failure. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. IX.

4. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть I[1]

История формирования и эволюции либеральных идей и политики в России является чрезвычайно поучительной в том плане, что именно в рамках данного направления свойственные всем российским идеологиям утопические настроения и иллюзии отличались особым драматизмом: неоднократно приближаясь к тому порогу, когда идея становится реальностью, либерализм снова и снова терпел позорное поражение от своих более удачливых идеологических и политических конкурентов и обрекал себя на весьма жалкую роль эфемерной оппозиции. Конкретные исторические обстоятельства и формы, в которые облекался крах отечественной либеральной политики, свидетельствовали также о том, что сформировавшийся на протяжении XIX и XX столетий «либеральный интернационал» и его лидеры, игравшие ключевую роль в идеологическом и политическом дискурсах Западной Европы и США, никогда не были склонны преодолеть собственные русофобские предрассудки, глобальные претензии вкупе с региональным эгоизмом и оказать своим российским единомышленникам реальную и действенную поддержку.

В XX веке российский либерализм дважды скомпрометировал себя настолько, что в ближайшей перспективе надежды на возрождение либеральной идеи практически не остается. Современный отечественный книжный рынок буквально наводнен публикациями, авторы которых подробно и иногда вполне доказательно разъясняют читающей публике причины исторического поражения либерализма и не без основания рассчитывают на понимание с ее стороны[2].

---

[1] *Гуторов В.А.* Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть I // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 1. С. 4–36.

[2] *Бенуа А. де*. Против либерализма (к Четвертой политической теории). СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2009; *Бергер М. Проскурнина О*. Крест Чубайса. М.: КоЛибри, 2008; *Добреньков В.И.* О крахе либерализма в России. Письмо противникам президента В.В. Путина. М.: ООО «МАКС-Пресс», 2004; *Квачков В.В.* Кто правит Россией? М.: Алгоритм, 2013; Крепость Россия: Прощание с либерализмом: Сборник статей. М.: Яуза, Эксмо, 2005; *Рормозер Г.* Кризис либерализма. М.: ИФРАН, 1996; *Самир Амин*. Вирус либерализма: перманентная война и американизация мира. М.: Европа, 2007.

И действительно! Февральская революция 1917 г. оказалась прологом гибели Российской империи. Независимо от того, принимают современные ученые версию «масонского заговора» или нет, большинство из них уверены в том, что именно думские либералы, совершив вместе с перешедшими на их сторону царскими генералами государственный переворот на заключительной стадии самой кровавой и ожесточенной из войн, известных в то время в мировой истории, фактически «выпустили джина из бутылки», не смогли овладеть ситуацией и отправили ко дну государственный корабль. Вступление США в войну на стороне Антанты гарантировало победу союзников над Германией и Австро-Венгрией и без российской помощи. Франция и Великобритания — тогдашние оплоты либеральной культуры и ценностей — были, конечно, заинтересованы не в развитии свободы в «новой демократической России», но исключительно в продолжении ее участия в военных действиях «до победного конца». Но именно этого Временное правительство как раз и не могло обеспечить. Имперские германские политики и генералитет, сделав ставку на дестабилизацию положения в России с помощью радикальных социалистов, эту партию выиграли, ненадолго отсрочив собственное неминуемое поражение. Встав на путь политики национальной измены и военной катастрофы, российские либералы лишний раз продемонстрировали полнейшее пренебрежение к двум основам образа мысли и действий, которыми всегда руководствовался Петр Великий: «это — неослабное чувство долга и вечно напряженная мысль об общем благе отечества, в служении которому и состоит этот долг»[1], а также отсутствие внимания к идеям крупнейших представителей русской либеральной культуры, прежде всего, Б.Н. Чичерина и К.Д. Кавелина, учениками которых они себя постоянно именовали.

В августе 1917 г. Н.А. Бердяев в статье «Кто виноват?» следующим образом характеризовал либеральную политику: «Мы получили Россию от старой власти в ужасном виде, больную и истерзанную, и привели ее в еще худшее состояние. После переворота произошло не выздоровление, а развитие болезни, прогрессирующее ухудшение положения России. Не новая жизнь раскрывается и расцветает, а старая жизнь, окончательно распустившаяся, гниет. Если сознание долга всегда было слабо в России, то сейчас оно окончательно исчезло. Где же искать виновника? Почему так дурно протекает революция, почему разложение в ней возобладало над

[1] *Ключевский В.О.* Петр Великий среди своих сотрудников // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VIII. Статьи / Под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1990. С. 376.

созиданием, почему таит она в себе семя неотвратимой, быть может, безобразной реакции?... К сожалению, в русском культурном обществе, либеральном и просвещенном, нет той силы духа и той горячей веры, которые могли бы спасти Россию от беснования. Чисто либеральные идеи — тепло-прохладные идеи, в них нет огня. И нужно правду сказать: если русские революционные круги исповедовали нигилизм, то русские либеральные круги исповедовали довольно поверхностное просветительство и поверхностный позитивизм, которые также разлагают духовную жизнь и подрывают веру в духовные реальности. Бескрылый русский либерализм сделался национально настроенным лишь во время войны, и революция укрепила его в этой настроенности. Но национальная идея не имеет в нем глубоких корней, для русских либералов в массе патриотизм есть вопрос политической тактики. Они патриоты через силу»[1].

«Либеральная революция», развернувшаяся в начале 1990-х гг. и вновь приведшая российское государство к экономической катастрофе, осуществлялась под лозунгом целенаправленного развала «советской тоталитарной империи», сразу оживив самые худшие подозрения и ассоциации относительно традиционного схематизма, инертности, теоретической бездарности и практического бессилия отечественных либеральных группировок, крикливо заявлявших о себе в этот период. В отечественной научной литературе постоянно витает вопрос — возможно ли рассматривать «либеральную революцию» в России как движение, направленное на восстановление политических и культурных традиций досоветского времени и, в конечном итоге, укрепления и дальнейшего развития экономической и военной мощи страны? Отрицательный ответ на этот вопрос связан не только с тем, крайне знаменательным, фактом, что эта революция началась с целенаправленного развала российской государственности. Но ведь пришедшие к власти в начале 1990-х гг. либералы выдвинули идею возврата страны в мировую цивилизацию! Однако с самого начала этот лозунг был насквозь антиисторичен и имел весьма специфическую идеологическую нагрузку[2].

---

[1] *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922. Вступ. статья, сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. С. 611–612, 616–617.

[2] Ср.: *Завершинский К.Ф.* Политическая культура versus политическая память // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2015. Т. 11. № 2. С. 5–19; *Он же.* Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Политология. Международные отношения. 2015. № 2. С. 16–25.

При всех особенностях исторической судьбы, например, традиционную конфронтацию с Западом, имперская Россия, особенно в конце XVIII — начале XIX вв., становится органической составной частью европейской экономической и политической системы. Во второй половине XIX в. об этом свидетельствовали в равной степени и бурное развитие капиталистических отношений в пореформенный период, и система финансовых и военных альянсов между Российской империей и западными странами на рубеже XIX–XX вв. (например, знаменитый французский заем, позволивший царской России стабилизировать финансовую систему и справиться с первой революционной волной, вступление в Антанту и т.д.). Если бы не Октябрь 1917 г., Россия, оказавшись в числе стран-победительниц в Первой мировой войне, не только укрепила бы свои геополитические позиции, но и имела бы все шансы без революционных потрясений превратиться за короткий исторический промежуток времени в равного партнера любой великой державы, постепенно проводя экономическую модернизацию и политические реформы. После 1917 г., противопоставив себя Западу в качестве бастиона «мировой революции», советская Россия, тем не менее, вскоре вновь стала восстанавливать традиционные торговые и экономические связи с западными партнерами, хотя и всегда рассматривалась последними как потенциальный агрессор и источник социальных смут. Победа во Второй мировой войне и превращение СССР в мировую сверхдержаву, естественно, усилили и процесс его интеграции в мировую экономику, хотя отношение к нему западных стран как к очагу «коммунистической угрозы» в идеологическом плане не изменялось[1].

Лозунги, выдвинутые российскими либералами, имели, следовательно, иную акцентировку, связанную с планом коренного изменения алгоритма экономического и политического развития страны на основе внедрения западных реформаторских рецептов и программ.

В свое время Октябрьская революция весьма рельефно выявила *утопический характер* либеральной программы тех политических партий, которые пришли к власти в феврале 1917 г. «Утопии, — отмечал Н.А. Бердяев, — плохо знали или забыли и слишком воз-

[1] См.: *Завершинский К.Ф.* Легитимация и делегитимация «советского» в политико-культурных практиках современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2013. № 3. С. 74–83; *Он же.* Символическая политика как социальное конструирование темпоральных структур социальной памяти // Символическая политика. Вып. 2. Споры о прошлом как проектирование будущего. Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. г. Москва. 2014. С. 80–92.

дыхали о невозможности их осуществления. Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления. Большевиков считали у нас утопистами, далекими от реальных жизненных процессов, реалистами же считали кадетов. Опыт жизни научает обратному. Утопистами и фантазерами были кадеты. Они мечтали о каком-то правовом строе в России, о правах и свободах человека и гражданина в русских условиях. Бессмысленные мечтания, неправдоподобные утопии! Большевики оказались настоящими реалистами, они осуществляли наиболее возможное, действовали в направлении наименьшего сопротивления, они были минималистами, а не максималистами. Они приспособлялись к интересам масс, к инстинктам масс, к русским традициям властвования. Утопии осуществимы, они осуществимее того, что представлялось "реальной политикой" и что было лишь рационалистическим расчетом кабинетных людей»[1].

В чем состояли интересы и инстинкты народных масс России, было прекрасно определено тем же Бердяевым: «Буржуазная идеология никогда не имела у нас силы и не владела русскими сердцами. У нас никогда не было идейно приличного обоснования прав буржуазных классов и буржуазного строя. Буржуазный строй у нас, в сущности, почти считали грехом, — не только революционеры-социалисты, но и славянофилы и русские религиозные люди, и все русские писатели, даже сама русская буржуазия, всегда чувствовавшая себя нравственно униженной. И европейского буржуа нельзя противопоставить русскому коммунисту. По духовному складу русского народа, русского человека так нельзя победить коммунизм, нельзя победить его буржуазными идеями и буржуазным строем. Такова Россия, таково призвание русского народа в мире»[2].

За десятилетия советской власти эти инстинкты были прочно закреплены на идеологическом уровне и в повседневной практике. Тем самым усиливалась основа российского консервативного традиционализма, были сформированы экономические, социально-политические и психологические условия обеспечения преемственности с глубинными традициями российской политической культуры[3].

---

[1] *Бердяев Н.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: СП Интерпринт, 1990. С. 37.

[2] Там же. С. 51.

[3] См.: *Завершинский К.Ф.* Символические структуры политической памяти // Символическая политика. Вып. 1. Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. Сб. науч. тр. Т. 1. С. 149–163.

В начале 1990-х гг. этим традициям был вновь брошен вызов, причем в тот исторический момент, который оказался чрезвычайно благоприятным для выдвижения альтернативной программы: российское государство переживало глубокий кризис ценностей, вызванный полной дезориентацией общественного сознания, которая стала закономерным результатом краха инициированной Горбачевым «перестройки».

Пришедшие ему на смену либералы столь рьяно взялись за дело, что у чересчур наивных любителей внешних аналогий, наблюдавших за ускоренным созданием в посткоммунистической России либерального общества, так сказать, ударными темпами в полном соответствии с большевистским лозунгом — «пятилетку в три года!», — вполне мог возникнуть и такой вопрос: а не владело ли ими желание взять реванш за свое историческое поражение в 1917 г.? На наш взгляд, для такой аналогии между политикой либералов в начале и в конце XX в. имеется только одно реальное основание: их правление в обоих случаях ставило российскую государственность на грань катастрофы, которой в начале XXI века, к счастью, удалось избежать.

Разработанная российскими «отцами-приватизаторами» в тесном контакте с сотрудниками Гарвардского университета и американскими советниками типа Дж. Сакса, М. Бернштама и др. программа экономических реформ внешне основывалась на ультралиберальных идеях, составлявших основу неоконсервативной политики правительств М. Тэтчер и Р. Рейгана[1]. В результате проведенной правительством Е. Гайдара «шоковой терапии» «за пять лет Россия из великой державы превратилась во второразрядное государство со всеми типичными чертами колониальной зависимости и слаборазвитой экономикой: половина производимого сырья экспортировалась, большая часть внутреннего рынка, оказалась захвачена импортными товарами, в структуре производства и инвестиций доминировали сырьевые отрасли, уровень расходов на науку стали соответствовать среднеафриканскому, продолжительность жизни населения была не выше, чем в большинстве слаборазвитых стран»[2]. Сопоставление жизненного уровня различных слоев населения свидетельствовало: если в 1991 г. соотношение доходов 10% наиболее и 10% наименее обеспеченных слоев населения составляло 4.5:1, то в январе-апреле 1997 г. — 12.4:1. Если

[1] См.: *Сакс Д.* Рыночная экономика и Россия. М.: Экономика, 1995. 331 с.

[2] *Глазьев С.* Оглянитесь на Россию. Открытое письмо президенту // Новый Петербург. 1996. 21 июня. № 24. С. 1–2.

в январе-апреле 1997 г. на долю 10% богатых приходилось 32.9% денежных доходов (в январе-апреле 1996 г. — 2.2%), то на долю 10% пауперов — 2.6%. Если в 1992 г. уровень заработной платы высокооплачиваемых слоев (около 10%) составлял 16:1 к заработной плате остального населения, в 1993 г. — 26:1, то в 1995 г., по данным Министерства экономики РФ, он повысился до 29:1[1].

Возникает естественный вопрос: в какой мере политическая философия либерализма разделяет вину либералов-политиков, тщетно пытавшихся в различные исторические эпохи применить ее в России на практике? Или же для нашей страны будет вечно актуален «самый большой парадокс в судьбе России», чрезвычайно метко охарактеризованный Н.А. Бердяевым: «либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевизм же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году…», а «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа»?[2]

Ответ на поставленные выше вопросы может быть получен, например, путем сравнения России и современных цивилизованных стран, прошедших период индустриальной модернизации и вступивших на рубеже XX–XXI вв. в постиндустриальную эру. И в Великобритании, ставшей в XIX в. своеобразной лабораторией, в которой принципы либерализма успешно прошли историческую проверку, и во многих западноевропейских странах, а также в США повсеместно распространено убеждение, что именно эти принципы лежат в основе как экономической эффективности, так и стабильности демократических институтов и системы административного управления. Соответственно, в случае если программа либерализации экономики и политической системы терпит неудачу, как это случилось в посткоммунистической России, возникающие в общественном сознании различные варианты анализа причин неэффективности либерализма во многом определяются идеологическими предпочтениями участников многочисленных дискуссий. Однако все существующие на данный момент способы объяснения сводятся к двум основным: либо либеральные принципы не являются универсальными, либо исторические особенности социально-политического и экономического развития страны («русский путь») и сформировавшаяся в специфических условиях менталь-

[1] Советская Россия. 1997. 3 июля. С. 3.

[2] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 93.

ность россиян исключают возможность их реализации в ближайшей перспективе.

При этом большинство сторонников второго варианта — как ученые, так и практические политики — постоянно выделяют в качестве главного довода отсутствие в России правовой культуры, который был всесторонне обоснован еще в начале XX века авторами сборника «Вехи». Например, А. Валицкий в своей книге «Философия права русского либерализма» считает этот довод решающим: «Окончание работы над книгой, — отмечает он, — совпало во времени с избранием на пост генерального секретаря КПСС Михаила Горбачева. В конце 1986 г. я уже видел основания для надежды, что политика нового лидера ускорит запоздалый, но неотвратимый процесс детоталитаризации СССР, что приведет, в свою очередь, к демонтажу "реального социализма" и отказу от легитимизирующей его коммунистической идеологии. Мне хотелось верить, что это может произойти на путях разумной "политики права" (выражение Петражицкого), без опасного разжигания политических страстей и тем более хаотического демонтажа хозяйственных структур. Из этого видно, что правильное предчувствие "великой перемены" сочеталось у меня с чрезмерным оптимизмом относительно судеб новой, возрожденной России. На самом деле переход России к экономической и политической свободе оказался настолько трудным и разочаровывающим, что само понятие либерализма дискредитировалось в глазах широких слоев населения. Тем более важно подчеркнуть, что лучшие представители русской либеральной традиции никогда не отожествляли либерализм с неограниченной свободой рынка, ослаблением государственности и неконтролируемым ростом социального неравенства. Напротив: они защищали идею центрального места права в либеральной культуре, обосновывали программу превращения России в правовое государство, заботящееся о честности экономического соревнования и стремящееся обеспечить каждому гражданину "право и достойное существование"»[1].

В истории российской философской и политической мысли обозначенные выше вопросы постоянно возникали в том или ином виде в спорах сторонников либерализма и его принципиальных противников со второй половины XVIII — до конца XX столетий. Однако адекватный научный анализ этих споров во многом зависит от возможности сформировать исходную «классификационную модель», с помощью которой может быть разработана приемлемая

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012. С. 21.

в научном плане типология российского либерализма, объединяющая исторический и сугубо теоретический подходы.

Решение этой проблемы осложняется чрезвычайным многообразием научных и философских интерпретаций как самого понятия «либерализм», так исторических истоков и смысловой структуры либеральной идеологии. Следует с самого начала признать, что в чисто методологическом плане к характеристикам споров, разворачивающихся вокруг данной категории, вполне применимы те суждения, которые были высказаны более десятилетия назад Р. Беллами и А. Мейсоном по поводу трудностей, связанных с формулированием и оценкой политических понятий: «Более старые тексты, посвященные политическим понятиям, стремились предлагать нейтральные определения, которые должны приниматься каждым, независимо от политических предпочтений и ценностей. К сожалению, эта задача оказалась гораздо более трудной, чем полагали ранее»[1].

Научная и философская литература, посвященная либерализму безбрежна: даже для простого и поверхностного изучения монографий и статей, появившихся во второй половине XX — начале XXI вв. молодому ученому может не хватить научной жизни. Однако уже беглого взгляда на опубликованные книги и статьи вполне достаточно, чтобы прийти к совершенно определенному и далеко не утешительному выводу: универсальных типологий либерализма до сих пор не существует. Линии, разделяющие его интерпретации, проходят по многим сферам жизнедеятельности и культуры — экономической, политической, социальной, и деятельности интеллектуальной — философии, истории, политике, по регионам и странам, историческим этапам эволюции общественной мысли. Сведение многообразных взглядов и подходов в рамках какой-либо теоретической схемы возможно только путем выделения некоторых исходных принципов, оформившихся уже на раннем этапе существования либеральной традиции.

Фундаментальный вопрос современной либеральной теории можно сформулировать следующим образом: в каком отношении находится принцип свободы, составляющей смысл общественной деятельности, к современному государству, регулирующему эту деятельность? Иными словами, каким способом следует вычитать принуждение по отношению к индивиду из его свободы? Много-

[1] Political Concepts / Ed. by R. Bellamy, A. Mason. Manchester and N. Y.: Manchester University Press, 2003. P. 1.

образные течения внутри либерализма дают различные ответы на этот вопрос[1].

Современный либерализм обычно разделяют по двум основным критериям: защите экономической и политической свободы и лозунгу, восходящему к европейской классической либеральной традиции начала XIX в.: «минимум государства — максимум рынка». Свобода обмена, собственности и экономическая эффективность неотделимы в либеральной теории от идеи общественного благосостояния.

Дискуссионный характер основных либеральных принципов (следствием которого являются постоянные расколы в либеральных организациях, полемика в многочисленных журналах и научной литературе) определяется отсутствием четкой и логически непротиворечивой взаимосвязи между ними. Уже идеологи раннего либерализма (Д.С. Милль и др.) вынуждены были признавать, что:

а) общественные пределы свободы личности устанавливаются не только государством, но и деятельностью самих индивидов и создаваемых ими организаций;

б) государство и общественный сектор экономики могут стать средством реализации желаний индивидов и, следовательно, орудиями их свободы. Более того, рыночная система отнюдь не является идеальным средством обеспечения всеобщего благосостояния, но часто демонстрирует неэффективность, которая проявляется в инфляции, безработице, массовом пауперизме, требующих, в конечном итоге, государственного вмешательства.

На протяжении длительного времени либерализм не мог точно сформулировать свою позицию в вопросе — каковы роль и пределы публичного сектора в общественной жизни и постоянно колебался между концепцией «нулевого государства» (направление, именующее себя *либертаристским*) и «минимальным государством» классического образца, сводимого к полиции и армии.

Современная традиция либеральной идеологии также имеет различные точки отсчета. В определенном плане современная либеральная теория постоянно продолжает обращаться к идеям, сформулированным шотландским философом и экономистом А. Смитом в книге «Богатство народов», которая всегда рассматривалась как апология свободы рынка во имя экономической эффектив-

[1] См., например: *Burchell G.* Liberal Government and Techniques of the Self // Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government / Ed. by A. Barry, Th. Osborne, N. Rose. London: The University of Chicago Press, 1996. P. 21–22.

ности и против вмешательства государства. А. Смит «доказывал, что свободная торговля и международное разделение труда послужат всеобщему благу и что меркантилизм не только уменьшает всеобщее благосостояние, но и влечет за собой дороговизну, гонку вооружений и войны. Эти аргументы, провозглашенные английскими викторианскими либералами, могут быть названы официальной идеологией либерального капитализма, Международного валютного фонда и других сегодняшних межнациональных организаций, а также всего современного мирового экономического порядка»[1]. Традиция викторианского либерализма во второй половине XIX — начале XX вв. также породила и стимулировала множество сопутствующих концепций, включая теорию «либерального империализма», представленную лордом Розбери и историком Д.Р. Сили[2].

Либерализм как политическая теория во многом опирается на аргументы английского философа Д. Локка, отрицавшего абсолютистскую власть и обосновавшего приоритет собственности (и обмена) над политикой. Роль государства сводилась Локком до функции «стража благосостояния». Гарантом этой роли является общественный договор. «Контрактный либерализм» в конце XX в. изыскивает более обширное место для государственных институтов и публичных служб, дополняя Локка критикой рыночного хозяйства в плане его эффективности (в том числе и на уровне экономической науки — разработка новой концепции государственного сектора экономики, регулирование безработицы, эффективная внешняя политика)[3].

В целом идеологию современного либерализма можно рассматривать в свете различных вариантов классификаций. В иерархическом плане, либерализм распадается на:

а) *академический*, представленный трудами политических философов, теоретиков, экономистов;

б) «*вульгарный либерализм*», как совокупность «общих мест», постоянно встречающихся в газетной и журнальной публицистике, памфлетах и многочисленных телепередачах.

Либерализм различается по сферам применения на *экономический*, ориентированный на экономические модели общественного регулирования; *политический*, относящийся к сфере политической

---

[1] *Ливен Д.* Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007. С. 62.

[2] Там же. С. 65–66.

[3] См. подробнее: *Tully J.* A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

жизни и направленный на обсуждение политического плюрализма и демократии; *либерализм нравственный*, или *моральный*, выступающий за терпимость и свободу стилей жизни и поведения. Можно также говорить о *социальном* либерализме, подчеркивающем единство моральных вопросов с обсуждением проблемы гражданских прав.

В академическом либерализме в настоящее время обычно различают два важнейших направления. *Либертаристский* либерализм отстаивает принцип «нулевого государства». Основные теоретические основы этого направления были разработаны в книге Р. Нозика «Анархия, государство и утопия» (1974)[1]. Другим ведущим направлением является *утилитаристский* либерализм, развивающий в области экономической и политической теории тезис, согласно которому центральным пунктом морали и политики является (или должно быть) содействие счастью. «Возможно, наиболее важный вопрос, разделяющий утилитаристов, состоит в определении счастья как “благосостояния” или “пользы” или же “всего, что делает жизнь стоящей того, чтобы жить”»[2]. Оба направления содержат «критическое ядро», включающее в себя три основных критерия: свобода, «минимальное государство», счастье — благосостояние — эффективность. Системы, основанные на трех данных критериях, распадаются на множество линий аргументации. Например, для *доконтрактного* либерализма характерно предельное сближение понятий «свобода» и «минимальное государство». Обычно не уточняется — до какого предела должно простираться ограничение общественного сектора.

Связь между либертаристским и утилитаристским направлениями обеспечивают экономические теории, в которых доказывается, что экономика, основанная на свободном обмене, должна удовлетворять требованию, называемому «критерием Парето». Это критерий эффективности, устанавливаемый путем ссылки на этический принцип счастья индивида (либеральные экономисты предпочитают называть это «предпочтениями» или «различными видами пользы»). В соответствии с этим принципом, состояние общества удовлетворяет критерию Парето, если в любом другом возможном

[1] *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1974.

[2] *Mulgan T.* Understanding Utilitarianism. Stocksfield: Acumen, 2007. P. 3; см. подробнее: *Rosen F.* Classical Utilitarianism from Hume to Mill. London and N. Y.: Routledge, 2003; Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism. Themes from Harsanyi and Rawls / Ed. by M. Fleurbaey, M. Salles, J.A. Weymark. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; *Goodin R.E.* Utilitarianism as a Public Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

обществе человек оказывается менее состоятельным, считает себя менее счастливым и т.д. Для либертаристов такое качество жизни является непосредственным следствием свободы обмена[1].

Напротив, для либералов-утилитаристов свобода обмена и сама рыночная система нуждаются в дополнительных средствах защиты. При таком подходе свобода не рассматривается как конечная цель, но лишь как средство для эффективного действия, следствием которого является благополучие — материальное и душевное. Так, «минимальное государство» рекомендуется потому, что рыночная система является эффективной и т.д.

Тем не менее, несмотря на принципиальную возможность свести наиболее важные элементы либеральной идеологии в единую общую схему, проблема определения самого понятия «либерализм» и трактовок его содержания по-прежнему остается актуальной.

Обсуждая сравнительно недавно эту проблему, М. Фриден вполне справедливо и весьма остроумно отмечал: «Не существует единственной, недвусмысленной вещи, называемой либерализмом. Все либерализмы, которые когда-либо существовали и продолжают существовать, выбирают — обдуманно или бессознательно — определенные номера из накопившегося и переполненного либерального репертуара и откладывают в сторону прочие то ли потому, что некоторые элементы несовместимы с другими, то ли из-за изменения интеллектуальных мод и практик. Как следствие, множество систем верований и теорий гнездятся под заголовком “либерализм” и ни одна из них не может вместить в себя все возможности — идеи и разновидности политического устройства — которые могут в себе заключать или сам термин в своей максимальной, но гипотетической полноте, или же те виды либеральных политических практик, которые накопились во времени и в пространстве»[2]. Вместе с

[1] См. подробнее: *McLure M.* The Paretian School and Italian Fiscal Sociology. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007; From Walras to Pareto / Ed. by J.G. Backhaus, J.A. Hans Maks. N. Y.: Springer, 2006.

[2] *Freeden M.* Liberalism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 5; ср.: *Freeden M.* The New Liberalism. An Ideology of Social Reform. Oxford: Clarendon Press, 1978. P. 1–4; *Idem.* Liberal Languages. Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005; *Idem.* Twentieth-Century Liberal Thought: Development or Transformation? // The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism. General Editor Mark Evans. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. P. 21–34; *Sartori G.* Elementi di teoria politica. Terza edizione. Bologna: Società editrice il Mulino, 1995. P. 139 sq.; *Cohen A.J.* Contemporary Liberalism and Toleration // The Cambridge Companion to Liberalism / Ed. by S. Wall. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 189–211; *Quong J.* Liberalism without Perfection. Oxford: Oxford University Press,

тем, своем фундаментальном исследовании «Либеральные языки» М. Фриден специально подчеркивает, что современный либерализм как философия, формулируя и защищая принципы, составляющие его сердцевину — свобода, индивидуальность, прогресс, рациональность, забота об общественном благе, ответственная и ограниченная власть — «может быть понят как моделирующее средство, с помощью которого универсальные основополагающие правила формируются для справедливого и свободного общества, правила, которые, в частности, позволяют каждому индивиду честно и на равной основе стремиться к избранному [им] плану жизни»[1].

Разумеется, список «универсальных основополагающих правил», перечисленных М. Фриденом, не может считаться полным. Например, для У. Черчилля уже на раннем этапе его политической карьеры одной из ключевых категорий либерализма и соответствующего типа политики была «безопасность собственности». «Безопасность собственности, — отмечал он в одном из своих парламентских выступлений, — зависит от ее широкого распространения среди огромного числа людей, принадлежащих ко всем классам населения [страны]. И от года к году собственность становиться все более безопасной, потому что она распределяется постепенно все более обширным образом. Общество, в котором безопасность собственности не обеспечена, будет быстро вырождаться в варварство. Общество, в котором безопасность собственности обеспечена абсолютно вне зависимости от всех представлений о справедливости, характеризующих способ ее приобретения, неизбежно придет не к варварству, а к смерти»[2].

Анализируя дилеммы и противоречия либеральной мысли и практики, многие из политических теоретиков послевоенной эпохи приходили к выводу, что их преодоление возможно в рамках идеологического и политического компромисса, достижимого только в конституционной демократии, реализующей в современных условиях специфически либеральную концепцию справедливости. «…

2011. P. 12–17; *Evans M.* Issues and Trends in Contemporary Liberalism // The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism. General Editor Mark Evans. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. P. 3–8; *Williams J.A.* Liberalism and the Limits of Power. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 4–7.

[1] *Freeden M.* Liberal Languages. Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. P. 137, 28.

[2] *Churchill W. S.* Liberalism and the Social Problem. Second Edition. London: Hodder and Stoughton, 1909. (Gutenberg Ebook: Liberalism and the Social Problem. Release date: May, 18 2006 // http://pgdp.net). P. 102; ср.: *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. С. 10.

Общее понимание справедливости как честности, — подчеркивал Д. Ролз, — создает конституционную демократию», поскольку «основные свободы демократического режима надежнее всего обеспечиваются с помощью этой концепции справедливости». В рамках конституционной демократии «прочнее всего основа у наших свобод тогда, когда они выводятся из принципов, на которые могут согласиться люди, честно относящиеся друг к другу, при условии, конечно, что они вообще могут на что-либо согласиться»[1]. Основой такого соглашения является «воображаемый общественный договор как средство выбора наилучшей концепции справедливости»[2].

В своей поздней работе «Политический либерализм» Д. Ролз, характеризуя либеральную плюралистическую основу демократического устройства, неизменно настаивал на том, что современное демократическое общество «характеризуется не просто плюрализмом всесторонних религиозных, философских и моральных доктрин, но плюрализмом несовместимых, но все же разумных полноценных учений. Ни одна из этих доктрин не утверждается гражданами в целом. Нельзя также ожидать, что в обозримом будущем одна из них или несколько других разумных доктрин будут когда-либо одобрены всеми или почти всеми гражданами. Политический либерализм исходит из того, что в политическом плане плюрализм разумных, хотя и несовместимых полноценных доктрин, является нормальным результатом деятельности человеческого рассудка в рамках свободных институтов конституционного демократического режима. Политический либерализм также предполагает, что разумная полноценная доктрина не отвергает существенных сторон демократического режима. Конечно, в обществе могут существовать неразумные и иррациональные, даже безумные обширные доктрины. В этом случае проблема состоит в том, чтобы сдерживать их таким образом, чтобы они не подрывали единство и справедливость в обществе»[3]. Именно это обстоятельство является непосредственной причиной того, что «не существует установленного значения либерализма: он имеет много форм и значений, те, кто о нем пишут, характеризуют его различными способами… В данный момент существенная вещь состоит в том, чтобы подчер-

---

[1] *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 217.

[2] *Dworkin R.M.* Obligations of Community // Authority / Ed. by J. Raz. N. Y.: New York University Press, 1990. P. 219.

[3] *Rawls J.* Political Liberalism. Expanded edition. N. Y.: Columbia University Press, 2005. P. XVI–XVII.

кнуть то огромное значение, которое либерализм придает определенному набору свобод скорее, чем свободе как таковой. Если иметь это в виду, то второй элемент содержания либерализма заключается в том, что свободам приписывается определенный приоритет, т.е. определенная сила и вес. Это означает на деле, что обычно ими нельзя жертвовать для того, чтобы приобрести большее социальное благосостояние или же во имя перфекционистских ценностей. И это ограничение, говоря практически, является абсолютным»[1].

Одним из важнейших свойств либеральной мысли на любом этапе его развития всегда была принципиальная «установка на спор», стремление его адептов обсуждать как собственные исходные предпосылки и базовые принципы, так и изыскивать новые формы аргументации для их дальнейшего творческого обоснования, в том числе и путем включения в либеральный дискурс идей своих оппонентов. Это свойство французский политический философ Клод Лефор не случайно называл «полемическим либерализмом»[2]. Оно в свое время было прекрасно охарактеризовано А. Макинтайром. «Либерализм… , — отмечает он, — действительно выступает в современных дебатах под разными личинами. Поступая подобным образом, он зачастую оказывается успешным, приобретая раньше других преимущественное право на дебаты, давая иные формулировки раздорам и конфликтам с либерализмом и создавая впечатление, что они становятся дебатами внутри либерализма. При этом под вопросом оказываются те или иные моменты структуры позиций или видов политики, но никак не фундаментальные принципы либерализма, связанные с индивидами и выражением их предпочтений. В итоге так называемый консерватизм и так называемый радикализм в подобных современных обличьях являются в целом для либерализма лишь отговорками: актуальные дебаты внутри современных политических систем происходят почти исключительно между консервативными либералами, либеральными либералами и радикальными либералами. В таких политических системах находится немного места для критики самой системы и, следовательно, для постановки либерализма под вопрос»[3].

Неизбежным следствием понятийной и идеологической гибкости либеральной теории является усиливающаяся неопределенность ее

---

[1] *Rawls J.* Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 11–12.

[2] *Lefort C.* Ecrire — à l'epreuve du politique. Paris: Calmann-Lévy, 1992. P. 113 sq.

[3] *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. P. 392.

категориального аппарата, что влечет за собой необходимость его постоянной корректировки, осуществляемой, как правило, в полемической форме. К XXI веку векторы совместимости современного либерализма (по крайней мере, на уровне теории) с противостоящими ему когда-то идеологическими течениями нередко начинают трактоваться настолько широко, что у некоторых западных ученых даже считается вполне допустимым, например, искать точки соприкосновения между идеями Д.С. Милля и Д. Ролза с современным шиитским исламом[1]. Или же проводить обширные параллели не только между либерализмом и новыми версиями консервативных и социалистических идеологий, но и сопоставлять, например, либеральную и иудаистскую традиции. «…Большинство, — отмечает, например, Э. Александер в работе «Классический либерализм и иудаистская традиция», — анализирует или документирует расхождение между классическим либерализмом и иудаизмом… Они также судят о либерализме в соответствии со стандартами иудаизма вместо того, чтобы следовать обычной процедуре… и оценивать иудаизм в соответствии со стандартами либерализма»[2].

Этот список постоянно пополняется и чисто индуктивным путем, в том числе и в ходе постоянных поисков исторических истоков либерализма и увеличения количества его «отцов-основателей». Размытость понятия «либерализм», естественно, затрагивает и область истории. Например, французский исследователь Ф. Фабри в работе «Рим от либерализма к социализму» отмечает: «Римский либерализм в историческом плане — это, прежде всего, средство раз и навсегда избежать тирании. Для этого римляне создали юридическое и институциональное оружие, эффективность которого без сомнения превосходила все их первоначальные предусмотрительные меры: в Риме оказалась основательно защищенной не только свобода, но само правление, основанное на праве, что способствовало экономической мощи города и в равной степени его внешнему престижу, предоставив ему сравнительное преимущество перед всем остальным древним миром. Оно придало ему необыкновенную прочность, равно как и способность развернуть все свои гигантские силы, что и привело его к мировому господству»[3].

---

[1] *Haidar H.H.* Liberalism and Islam. Practical Reconciliation between the Liberal State and Shiite Muslims. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008. P. 2–3.

[2] *Alexander E.* Classical Liberalism & Jewish Tradition. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2003. P. XI.

[3] *Fabry Ph.* Rome du libéralisme au socialisme. Leçon antique pour notre temps. Paris: Jean-Cyrille Godefroy. 2014. P. 11.

В свою очередь, Дж.В. Фемиа, автор работы «Новый взгляд на Макиавелли» считает итальянского мыслителя предшественником традиции, именуемой «скептическим либерализмом». «Данная традиция, — утверждает он, — развивается в дальнейшем Гоббсом и Юмом и, достигая кульминации в блестящей атаке Бентама на бессмысленные софизмы учения об естественных правах, правомерно рассматривает политику не как коллективное воплощение абстрактных принципов и вневременных моральных правил, применимых для всех форм общества, но, скорее, как конфликт различных интересов и целей с последующим поиском максимального удовлетворения человеческих желаний»[1]. Определяя политическое сообщество «как арену конфликта и борьбы между противостоящими социальными ценностями и интересами», Макиавелли «осуществил радикальный разрыв с предшествующей политической мыслью и стал глашатаем *современного либерального плюрализма* (курсив мой. — *В.Г.*). Свобода для него, как и для нас, требует *утверждения* частных желаний, а не их *поглощения* некоей коллективной волей, а социальная связь, скорее, предполагает, а не исключает дисгармоничного воздействия сил, движимых личным интересом»[2].

В академических кругах обозначенные выше универсалистские, с оттенком европоцентристского постмодернизма, подходы встречают, как правило, довольно резкое противодействие. «Либерализм, как вам скажут, — отмечает Э. Фосетт, — это этическое вероучение, экономическая картина общества, философия политики, обоснование капитализма, провинциальный западный взгляд, преходящая историческая фаза или вневременная совокупность универсальных идеалов. Ни одно из этих утверждений не является ложным в строгом смысле этого слова, но любое из них является частичным… Либерализм не обладает мифом о своем происхождении и не имеет года рождения. Хотя его истоки простираются настолько же далеко, насколько вас могут увлечь собственные энергия и любопытство, он возникает и как политическая практика распространяется по Евро-Атлантическому миру только после 1815 года. Либерализм отвечал новым условиям общества, заряженного капитализмом и потрясенного революцией, в котором материальные и

[1] *Femia J.V.* Machiavelli Revisited. Cardiff: University of Wales Press, 2004. P. 15; ср.: *Femia J.V.* The Machiavellian Legacy: Essays in Italian Political Thought. N. Y.: Palgrave Macmillan, 1998. P. 1–63.

[2] *Femia J.V.* Machiavelli Revisited. P. 92.

этические изменения, хорошо это или плохо, рассматриваются как неотъемлемые»[1].

Комментируя обозначенную выше тенденцию к обоснованию концепции либерального плюрализма путем ее проекции в ренессансную политическую мысль, Д.М. Парриш, в частности, подчеркивает: «Очевидно невозможно изучать историю ценностного плюрализма с точки зрения того, что именно различные мыслители должны были непосредственно говорить об этом предмете. Равным образом невозможно изучать историю либерализма на основании того, что его прародители должны были о нем говорить. Ценностный плюрализм, как и либерализм, является изобретенной нами современной категорией, используемой для того, чтобы наклеить этикетку на что-то для нас важное, возникающее таким образом, что те, кто участвуют в его формировании, едва ли способны это замечать. Не существует никакого довода в пользу самого предположения, что история ценностного плюрализма не может быть изучена, как и для того, чтобы предполагать, что мы должны оставить наши попытки понять истоки либерализма. Но их изучение потребует объяснительного подхода, являющегося строгим, но все же обладающего гибкостью, способного обнаруживать многообразные темы, которые данный предмет включает в себя во всем многообразии исторических контекстов»[2].

Разумеется, истоки того, что обычно называют либеральной традицией, в отличие от других традиций мысли, нельзя определить вполне определенно. Речь, конечно, идет не о частных случаях и ситуативных заимствованиях. Например, Д.С. Милль охотно заимствовал для разработки собственной версии либерализма концепции античной и средневековой политической философии, идеи Руссо, немецких романтиков и др.[3] В свое время Э. Шилз вполне справедливо отмечал в своей книге «Традиция»: «Христианская

---

[1] *Fawcett E.* Liberalism. The Life of an Idea. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. P. XII; ср.: *Kahn P.W.* Putting Liberalism in Its Place. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

[2] *Parrish J. M.* Paradoxes of Political Ethics. From Dirty Hands to the Invisible Hand. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 259–260; ср.: *Jones T.* The Revival of British Liberalism. From Grimond to Clegg. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 79 sq.; *Завершинский К.Ф.* Политическая культурология и антропология современной символической политики // Российская политическая наука: Идеи, концепции, методы. Научное издание. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 196 сл.

[3] См.: *Devigne R.* Reforming Liberalism. J.S. Mills's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities. New Haven & London: Yale University Press, 2006. P. 1–2.

традиция длится около двух тысячелетий. Либеральная традиция насчитывает несколько веков, марксистская традиция — один век и одну треть. Традиция "модернизма" в искусстве и литературе развивается примерно столько же, как и марксистская традиция или немного больше. Институты, которые имеют наименования, предполагаемые даты основания и известных отцов-основателей, зачастую трудно датировать в точности. Причем не из-за отсутствия существенных фактических данных. Их возникновение может быть постепенным процессом. Гораздо труднее установить исходную точку традиционной цепочки верований или образчиков поведения»[1].

На наш взгляд, одной из причин подобных трудностей является постоянно возрастающее противоречие между общим содержанием либеральной теории и усилением ее *культурной и региональной* вариативности. Истоки данного противоречия восходят к постоянно акцентируемым историческим различиям в формировании европейской и американской традиций либеральной культуры. Так или иначе, анализ исторических особенностей американского либерализма почти всегда возвращает исследователей к проблеме европейских истоков либеральной идеологии.

По мнению современных аналитиков, в европейском понимании «либералом считается тот, кто подчеркивает ценность индивидуальной свободы, кто рассматривает различного рода меры и виды деятельности, как экономической, так и политической, прежде всего, в плане их воздействия на свободу. Экономический либерализм поддерживает те виды политики, которые продвигают и расширяют экономическую свободу как ради нее самой, так и потому, что они способствуют большему процветанию»[2]. Л. Харц, неоднократно настаивавший в своей широко известной работе «Либеральная традиция в Америке» на необходимости изучения американской истории «в неразрывной связи с историей европейского общества», фактически ограничивает эту «неразрывную связь» резким противопоставлением «природы американского общества, где не было феодальных институтов» европейской традиции, сохранившей «феодальные структуры и феодальный этос»[3]. В частности, он также утверждает: «Одна из главных характерных черт общества без феодальных корней — отсутствие подлинных революци-

[1] *Shils E.* Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. P. 16.

[2] *Henderson D.* Anti-liberalism 2000. The Rise of New Millenium Collectivism. London: The Institute of Economic Affairs, 2001. P. 1.

[3] *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке. С. 14.

онных традиций, которые в Европе связываются с Английской и Французской революциями. Члены подобного общества, по словам Токвиля, “рождены равными”. А там, где нет революционной традиции, нет и традиции реакции на нее: нет Робеспьера, не может быть и де Местра, нет Сиднея, нет и Карла II. Как сказал Сантаяна, имея в виду американскую демократию, либерализм этого общества — “естественный” феномен… В своем анализе истории Маркс допустил ошибку, когда связал возникновение социалистической идеологии с объективным развитием экономических сил. В действительности социализм — это во многом идеологический феномен, обязанный своим появлением классовой теории и либеральной революции, рожденный на почве старого порядка. И вовсе не случайно в Америке, не знавшей феодальных традиций, отсутствуют и социалистические традиции. Скрытые корни социалистической мысли повсюду на Западе можно обнаружить в феодальном этосе. Феодальный строй инспирировал теории Руссо, а вместе они инспирировали Маркса»[1].

Следует отметить, что в настоящее время далеко не все исследователи американской либеральной традиции склонны постоянно окрашивать ее в оптимистические тона с неизменными ссылками на составившую эпоху книгу А. де Токвиля «О демократии в Америке». Причины подобного перепада настроений и чувств некоторые ученые склонны объяснять нарастающим процессом атомизации американского общества, начавшимся еще в послевоенный период и сегментации политической жизни и культуры. Как отмечает американский политолог Р. Мадсен, ссылаясь на мнение историка Р. Вибе, «то, что держит американцев вместе, это их способность жить врозь. Американское общество никогда не было связано неким образующим свод консенсусом верований, ценностей или теорий социального порядка; оно, скорее, раздроблено на бесчисленные сегменты — “первичные сферы идентичности, ценностей, ассоциаций, целей” — которым удавалось, тем не менее, сосуществовать более или менее мирно (по сравнению с другими странами). Их успех в мирном сосуществовании был связан с их успехом в самоизоляции друг от друга. В ранние периоды американской истории такое отгораживание было возможно благодаря изобилию американского общества… В обществе изобилия, основанном на динамичной, постоянно растущей экономике, члены каждого сегмента могли фокусировать свою энергию в наибольшей степени внутрь,

[1] Там же. С. 15–16.

[сосредотачиваясь] на задаче приобретения собственной доли изобилия. Их не слишком беспокоило то, что преуспеяние других сегментов могло подорвать их собственные шансы на успех — успех, понимаемый в терминах общих ценностей их собственного сегмента. Они могли занимать по отношению к другим сегментам позицию благожелательной небрежности… Но в конце двадцатого века изобилие, которое давало возможность разнообразным сегментам американского общества отгораживаться друг от друга, исчезло»[1].

По мере развития данного процесса, американский либерализм претерпевал весьма существенные трансформации, имевшие далеко идущие культурные и политические последствия. Еще в 1962 г. один из наиболее выдающихся представителей европейской либеральной школы Л. фон Мизес отмечал в предисловии к англоязычному изданию своей всемирно известной книги «Либерализм в классической традиции» (1927): «Те, кто знаком с сочинениями по вопросу о либерализме, которые появились в последние несколько лет, а также с современным лингвистическим словоупотреблением, может быть, заметят следующее: то, что называется либерализмом в настоящем труде, не совпадает с тем, что подразумевается под этим термином в современной политической литературе»[2]. В предисловии к новейшему изданию книги Л. фон Мизеса его автор Б. Гривс приводит, в частности, характеристику современного либерала, данную сенатором конгресса США Д. Кларком: «Чтобы избавиться от призрака и перестать думать о семантике, либералом… считается тот, кто верит в использование всей силы правительства для прогресса социальной, политической и экономической справедливости на муниципальном, государственном, национальном и международном уровнях… Либерал верит, что правительство является подходящим орудием, которое надо использовать для развития общества, стремящегося придать христианским принципам поведения практический эффект»[3].

Комментируя многочисленные определения такого рода, уже давно вошедшие в обиход, сам Л.фон Мизес вполне справедливо отмечал: «Пожалуй, удивительно, что подобные идеи в этой стране (в США. — *В.Г.*) рассматриваются как специфически американские,

[1] *Madson R.* Contentless Consensus. The Political Discourse of a Segmented Society // America at Century's End / Ed. by A. Wolfe. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991. P. 457–458.

[2] *Mises L. von*. Liberalism in the Classical Tradition. N. Y.: The Foundation for Economic Education, Inc. 1985. P. 198.

[3] Ibid. P. V.

как продолжение принципов и философии отцов-пилигримов, тех, кто подписал Декларацию независимости, авторов конституции и "Статей федералиста". Только немногие люди понимают, что эта будто бы прогрессивная политика родилась в Европе и что наиболее блестящим ее сторонником в девятнадцатом веке был Бисмарк, политику которого ни один американец не назвал бы ни прогрессивной, ни либеральной. Бисмарковская Sozialpolitik была освящена в 1881 г., более, чем за пятьдесят лет до ее воспроизведения в "новом курсе" Ф.Д. Рузвельта. Следуя за пробудившейся Германской империей — тогда наиболее могущественной державой — все европейские промышленные нации в большей или меньшей степени приняли систему, которая претендовала на то, чтобы облагодетельствовать массы за счет меньшинства "суровых индивидуалистов". Поколение, которое достигло возраста, разрешающего принимать участие в голосовании, после окончания первой мировой войны, принимали этатизм как нечто само собой разумеющееся и испытывали только презрение к "буржуазному предрассудку" — свободе»[1].

В современной Европе, в отличие от США, эволюция либеральной традиции оказалась гораздо более сложной и противоречивой: «многое из традиции либерализма было воспринято, но само название ассоциировалось в умах многих с элементами, которые отвергались. Многие из тех, кто, как и в США, называли себя либералами, отмежевывались от существенных частей традиции. Определенные элементы либерализма, в особенности высокая оценка материального благосостояния индивидов, вступили в комбинацию с традицией, которая вдохновлялась и развивалась в форме негативного ответа на неспособность либерализма вытащить из нищеты остаточное меньшинство населения… Традиция европейского либерализма подвергалась суровой критике в интеллектуальных кругах в конце девятнадцатого века вследствие противоречия между предсказываемыми им выгодами и его неспособностью эти выгоды создавать»[2]. Так, постепенно на Западе формировались группы, которые Э. Шилз именует «коллективистскими либералами», близкими по идеологическим ориентациям к «демократическим социалистам»[3].

В некоторых странах Западной Европы социалисты до сих пор выступают в роли инициаторов либеральных программ реформирования экономики и политической системы. Например, по

[1] Ibid. P. XVII.
[2] *Shils E.* Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. P. 224.
[3] Ibid. P. 227.

мнению, Г. Сарла, автора книги «Покончим с либерализмом по-французски», «именно социалисты в начале 1980-х гг. изобрели либерализм на французский манер…Все последующие президенты и правительства — Рокар, Ширак, Жоспен, Саркози, Олланд в дальнейшем лишь увековечивали эту модель»[1]. Самим же либералам некоторыми философами и политическими теоретиками XX в. нередко отводилась довольно одиозная роль «родоначальников» реакционных праворадикальных движений, включая национал-социализм и фашизм. «Либерализм, — писал Т.В. Адорно, — выпестовавший культуриндустрию, формы рефлексии которой навлекли на себя негодование жаргона подлинности, хотя и он сам является одной из них, был предтечей фашизма, который растоптал как своего прародителя, так и позднейших его сторонников»[2].

Такого рода представления, естественно, не могут не «прагматизировать» до самой крайней степени теоретические подходы к определению самого понятия «либерализм», придавая ему чисто утилитарный характер. «Можно сказать, что либерализм, — отмечает Т. Магнелл, — не является тем, чем он обычно представляется. Термин “либеральный” становится чем-то приближающимся к свободному использованию власти, в особенности теми политиками, которые готовы продвигать программы, пользуясь деньгами других людей. Каким образом термин оказывается узурпированным сторонниками экспроприации — это, конечно, любопытно, но не является беспрецедентным для терминов, стремящихся стать почетными. В любом случае присвоение слов только усиливает значение защиты от посягательств на индивидуальные свободы»[3].

На фоне такого рода определений гораздо более респектабельными выглядели близкие по смыслу понятия «консервативный

---

[1] *Sarlat G.* En finir avec le lib**é**ralisme **à** la fran**ç**aise. Paris: Edition Albin Michel, 2015. P. 6; cp.: *Salin P*. Français, n'ayez pas peur du lib**é**ralisme. Paris: Odile Jacob, 2007; *Polin R., Polin C.* Le lib**é**ralisme oui-non. Espoir ou p**é**ril. Paris: Edition de La Table Ronde, 1984; *Leiss W.* Dilemmas of Liberalism and Socialism. Montr**é**al: New World Perspectives, 2001; *Kaplan R.F.S.* Conservative Socialism. The Decline of Radicalism and Triumph of the Left in France. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2003; *Audier S.* Le socialisme lib**é**rale. Paris: Edition La D**é**couverte, 2006; *Lemke M.* Wandel durch Demokratie. Liberaler Sozialismus und die Ermöglichung des Politischen. Wiesbaden: Springer, 2012.

[2] *Адорно* Т.В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: Канон$^{+}$, РОИИ «Реабилитация», 2011. С. 58.

[3] Liberalism. New Essays on Liberal Themes / Ed. by J. Narveson, S. Dimock. Dodrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 1; cp: *Calabro C.* Liberalizmo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli. Firenze: Firenze University Press, 2009.

либерализм» и «либеральный консерватизм», символизирующие идеологическое направление, которое часто связывают с именами А. Смита, Д. Юма, Э. Берка, К. Менгера, Ф.А. фон Хайека и многих др.[1] Несмотря на постоянно ведущиеся дебаты относительно того — можно ли считать либеральный консерватизм вполне устойчивой политической традицией, ученые, как правило, не выражают сомнений относительно как самого понятия, так и различных вариантов его определения, характеризующего «скорее моральную, чем теоретическую приверженность тому, что может быть названо “Великим обществом” и “Абстрактным обществом”, хотя Хайек предпочитает называть его “Расширенным Обществом”»[2]. Консервативный либерализм как теория является «попыткой понять причины возникновения этой цивилизации и необходимые предварительные условия для ее последующего существования. Он стремится ответить на кантовский вопрос, в котором объединяются признание индивидуального неведения и успеха, достигаемого коллективно: каким образом возможно Расширенное Общество с присущими ему индивидуальностью, рациональностью и всем прочим, которое мы бездумно принимаем как данность? Каким образом люди могут сотрудничать и действительно в невероятной степени содействовать друг другу, совсем друг друга не зная? Предлагаемый консервативными либералами ответ вкратце звучит примерно так: человек развивает, но не проектирует систему правил, которая делает такой порядок возможным. Он, если процитировать излюбленные пассажи Хайека из сочинений Адама Фергюсона, сталкивается “с установлениями, которые действительно являются результатом человеческого действия, но не следствием реализации какого-либо человеческого замысла”… Консервативный либерализм — это признание ограниченности индивидуального разума, соединенное с признанием Расширенного Общества, и последующий поиск теоретического понимания системы правил, которые помогают нам преодолеть ограниченность человеческого разума и пользоваться плодами Расширенного общества»[3].

---

[1] *Gissurarson H.H.* Hayek’s Conservative Liberalism. N. Y. & London: Garland Publishing, Inc., 1987. P. 10.

[2] Ibid. P. 11.

[3] *Gissurarson H.H.* Hayek’s Conservative Liberalism. N. Y. & London: Garland Publishing, Inc., 1987. P. 11; cp.: Liberalism, Conservatism, and Hayek’s Idea of Spontaneous Order / Ed. by L. Hunt, P. McNamara. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007; *Buchanan J. M.* Why I, Too, Am Not a Conservative. The Normative Vision of Classical Liberalism. Cheltenham, UK; Northhampton, MA, USA: Edward Elgar, 2005. P. 86–91; *King P.* The New Politics. Liberal Conservatism or Same Old Tories? Bristol: The Poli-

Вместе с тем, следует отметить, что в конце XX — начале XXI вв. наиболее активную роль в общественном дискурсе Запада играли радикальные неоконсервативные версии идеологии, сочетавшей консервативную программу политических реформ с ярко выраженной либертарианской (неолиберальной) риторикой, которая активно использовалась правящими кругами США и Западной Европы для идеологического воздействия на политические элиты стран Центральной и Восточной Европы в период так называемых «бархатных революций». «Революция в Центральной Европе, — писал Р. Бейнер, — приветствовалась либеральным, рыночно-ориентированным Западом, от всей души поздравлявшим себя. Такого рода поздравления, как представлялось, были вполне оправданы, во-первых, потому, что Запад "выиграл" войну определенного рода, которая велась в предшествующие четыре десятилетия; а во-вторых, потому, что экономический динамизм либеральных обществ, как полагали, был решающим признаком превосходства Запада над Востоком, обеспечивающим победу в этой войне»[1].

Но одновременно все более явственными становились противоречия современного либерализма как в политическом, так и в этическом и культурном плане. «Другой глубокий парадокс современного либерального упорядочивания, — отмечает Р. Бейнер, — жизни состоит в том, что, усиливая в высшей степени ограниченное видение достоинства и уникальности индивида в рамках его или ее отдельной субгруппы, он одновременно предлагает коллективный образ жизни ("американизм"), который, быстро распространяясь, опутывает земной шар… Либерализм не в меньшей степени, чем социализм, феодализм или любой другой социальный порядок, — это глобальной устройство, т.е. образ жизни, который исключает другие образы жизни»[2].

---

cy Press, 2011; *Narveson J.* Liberal-Conservative: The Real Controversy // Liberalism. New Essays on Liberal Themes / Ed. by J. Narveson, S. Dimock. Dodrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 19–39; *Kahan A.S.* Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stewart Mill, and Alexis de Tocqueville. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 3–10; *Stilz A.* Liberal Loyalty. Freedom, Obligation, and the State. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009. P. 92–94.

[1] *Beiner R.* What's the Matter with Liberalism? Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1995. P. VIII; ср.: *Завершинский К.Ф.* Политическая культура общества: от «зависимых переменных» к «сильной программе» // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2012. Т. 8. № 1. С. 30–39.

[2] *Beiner R.* What's the Matter with Liberalism? Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1995. P. 24.

Данная тенденция обозначилась уже в последние два десятилетия прошлого века. Еще накануне победы неоконсерваторов в США на президентских выборах 1980 г. Ирвинг Кристол, один из главных политических философов и идеологов этого направления, весьма виртуозно обосновывавший «новый курс» Р. Рейгана, также отмечал: «…Либерализм лишь разделяет те ожидания, которые свойственны нашему столетию и отнюдь не являются изобретением либералов. Демократический социализм только в гегелевском смысле может считаться осуществлением либерализма: он одновременно вбирает его в себя, выходит за его пределы и уничтожает его. С другой стороны, неоконсерватизм действительно является “реформаторским”… Он пытается “выйти за пределы” современного либерализма путем возврата к подлинным истокам либерального мировоззрения, чтобы исправить искажения современной либеральной ортодоксии. Таков был путь всех реформаций — религиозных и политических»[1].

Такого рода признания и констатации постоянно вызывали реакцию отторжения у американских левых интеллектуалов. «Фактически, — отмечал Н. Хомский, характеризуя идеологическую ситуацию в США — понятия “либеральный” и “консервативный” интересны в том отношении, что они именно тотально поменялись местами. То, что мы теперь называем “консерватизмом” в словарном смысле, называлось “либеральным” в конце XIX века… Современный консерватор, такой как [Роберт] Тафт, хочет урезать власть государства, уменьшить государственное вмешательство в экономику… Это типичный современный консерватизм… Новое значение термина “консерватизм” в применении к сторонникам Рейгана вообще не имеет никакого значения. Эти парни являются антиподами консервативного в любом смысле и по любому вопросу, о котором можно помыслить. Они верят в государственную власть, государственное насилие и расширение государственной власти. Они верят в беззаконие. И это не имеет с консерватизмом ничего общего»[2].

Так постепенно, а в дальнейшем все более явно и резко в конце XX века вновь на передний план выступила тенденция антилиберальной мысли и критики, которая всегда развивалась параллельно

---

[1] США: консервативная волна. Введение и общ. ред. А.Ю. Мельвиля. М.: Прогресс, 1984. С. 88.

[2] Chomsky on conservatism // Language and Politics / Ed. by C. Peregrin Otero. Black Rose. 1988. P. 655–656; ср.: *Dorrien G.* Imperial Designs. Neoconservatism and the New Pax Americana. N. Y. & London: Routledge, 2004.

вместе с самим либерализмом и практически никогда не прекращала своего существования. В 1920–1930-е гг. на большей части европейского континента — от России до Италии и стран Пиренейского полуострова — либеральные порядки были практически стерты с лица земли совместными усилиями левых и правых радикалов, установивших жесткие авторитарные и тоталитарные режимы в результате серии успешных политических революций. Сразу после окончания Второй мировой войны основные причины краха либеральной идеологии и политики были выявлены в знаменитом «антилиберальном манифесте» «Человек науки против политики власти» (1946 г.), написанном Г. Моргентау, создателем современной версии теории политического реализма. «Фукидид, Макиавелли, Ришелье, Гамильтон или Дизраэли, — подчеркивал Моргентау, — всегда воспринимали природу международной политики как беспрерывную борьбу за выживание и власть. Верно и то, что даже до того, как возникло новое направление международной мысли, эта концепция международных отношений подвергалась постоянным нападкам. Начиная с отцов церкви до писателей-антимакиавеллистов восемнадцатого века, международная политика превратилась в объект морального осуждения. Но современная международная мысль идет дальше. Она отрицает не только моральную значимость политической власти, суть которой и состоит в постоянном опровержении рациональных ценностей истины и справедливости; она отрицает, если не само фактическое существование политики власти, то, по крайней мере, ее органическую и неизбежную связь с жизнью человека в обществе. Френсис Бэкон только предрекал, что господство человека над природой придет на смену порабощению человека человеком. Но для ведущей международной мысли девятнадцатого века это пророчество стало истиной… В рациональной общественной системе нет места насилию. Поэтому для среднего класса жизненно важной (как в практическом, так и в интеллектуальном плане) становится проблема — каким образом избегать вмешательства извне, в особенности — насильственного вмешательства, поскольку тончайший механизм социальной и экономической системы предполагает рациональность мира в самом широком смысле этого слова. Возвышая эту проблему до уровня абсолютно непогрешимого философского и политического постулата, либерализм упускал из виду как уникальность, так и совершенно исключительный характер того опыта, в рамках которого эта проблема возникла. Ведь отсутствие организованного насилия в течение длительных исторических периодов является скорее ис-

ключением, чем правилом во внутренних, но не в меньшей степени и в международных отношениях»[1].

Развивая свою критику либеральной концепции власти, Г. Моргентау вполне справедливо подчеркивал, что либерализм твердо стоит на ногах, когда он отвергает насилие во внутриполитических делах. Ведь он в значительной степени заменил господство с помощью открытого насилия системой косвенного господства, ведущего свое происхождение из специфических потребностей среднего класса и дающего ему преимущество в борьбе за политическую власть. Однако международные отношения никогда не перерастали «долиберальной» стадии. Даже там, где юридические отношения скрывают отношения власти, власть должна пониматься в терминах насилия — актуального и потенциального. Потенциальное насилие всегда имеет тенденцию к превращению в реальную войну. Различие между войной и миром состоит не в сущности, а в степени. Либералы, обманутые внешним сходством между международным миром и миром во внутренних делах в новейший период, перенеся свой местный опыт в международную сферу, приравнивают различие между войной и миром к различию между автократическим насилием и либеральной рациональностью[2].

Все подмеченные Моргентау аберрации либерального менталитета и политической практики отчетливо проявились в дальнейшем и на философском уровне. «Когда мы говорим о философии, — продолжает он, — мы ссылаемся на крайне неясные интеллектуальные допущения, которыми живет эпоха, ее базовые убеждения, такие как природа человека и общества, которые придают значение мысли и действию. Главная характеристика этой философии — это опора на разум, который находит с помощью серии логических выводов из постулатов или эмпирических данных истины философии, этики, а равным образом и политики и посредством своей собственной внутренней силы воссоздает реальность по образу этих истин... Философия рационализма неверно поняла природу человека, природу социального мира, природу самого разума. Она не понимает, что человеческая природа имеет три измерения: биологическое, рациональное и духовное. Пренебрегая биологическими импульсами и духовными чаяниями человека, она неправильно истолковывает те функции, которые выполняет разум в рамках человеческого существования как целого; она искажает проблему эти-

[1] *Morgenthau H.J.* Scientific Man versus Power Politics. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1967. P. 42–43.

[2] Ibid. P. 49–50.

ки, особенно в политической сфере, и она извращает естественные науки, превращая их в орудие социального спасения, для которого их не приспособила ни их собственная природа, ни природа социального мира... В качестве политической философии рационализм неверно истолковал природу политики и политического действия в целом. Период между двумя мировыми войнами, который видел ее триумф в теории и на практике, засвидетельствовал также ее интеллектуальное, моральное и политическое банкротство»[1].

Основную причину краха традиционной политической философии либерализма Моргентау усматривал в несоответствии между статичной (хотя и необходимой человеку) системой интеллектуальных допущений и крайне подвижным характером современной жизни, постоянно формирующей новый опыт. Не сумев выразить того, что «человек улицы» «смутно предчувствовал, но все же сильно ощущал», а именно, — власти иррациональных сил над его жизнью, оставив без ответа вызовы новой политики, основанной на свойственной всем людям жажде власти, рациональная политическая философия уступила место не менее ущербной практической философии фашизма, рассматривавшей человека просто как объект политических манипуляций[2]. «Политика должна быть понята посредством разума, — отмечал Моргентау в завершении своего «обвинительного акта», — и все же не в разуме она находит свою модель»[3].

Как свидетельствует весь опыт эволюции идеологического дискурса на Западе в послевоенный период, инерция фундаментального скептицизма в отношении теоретических и практических возможностей либеральной идеологии оказалась настолько мощной, что и в начале XXI века альянс ученых и философов, выступающих против направления, именуемого ими «гегемонистским либерализмом», продолжал только укрепляться. Одним из важных моментом этого процесса стала разработка своеобразной философии и «историософии» антилиберализма в многочисленных трудах экономистов, социологов, философов и политических теоретиков, критиковавших либерализм не только с учетом современных реалий, но стремившихся опираться на давнюю, восходящую в эпохе Просвещения традицию неприятия либеральной философии[4]. «Ге-

[1] *Morgenthau H.J.* Scientific Man versus Power Politics. P. 2–3, 5.

[2] Ibid. P. 7–9.

[3] Ibid. P. 10.

[4] Например, по мнению Р. Девиня, в восприятии Ж.-Ж. Руссо либерализм, акцентирующий внимание на сфере частной жизни индивидов, защищенных от государства, имеющего ограниченные функции, стимулирует лишь физические

гемонистские либералы, — отмечает С. Вольф-Девин, — стремятся распространить либеральные принципы на любую сферу жизни, даже на частные ассоциации, такие как семья и церковь. Конечно, проталкиваясь все дальше и дальше, гегемонистский либерализм перестает быть либеральным вовсе, поскольку ему не удается продемонстрировать какое-либо уважение к предпочтениям и представлениям о совести людей, чуждающихся либерализма»[1].

Особое неприятие у оппонентов вызывал «извращенный» характер подхода либералов к решению этических проблем, вызывавший весьма жесткую критику еще в конце XX в. «Либералы, — отмечает М. Сандел, — часто гордятся тем, что защищают то, чему они противодействуют, например, порнографию или непопулярные взгляды. Они говорят, что государство не должно вторгаться в предпочитаемый образ жизни, но ему следует предоставить своим гражданам предельно свободный выбор собственных ценностей и целей, совместимых с аналогичной свободой для других. Такая приверженность свободе выбора постоянно заставляет либералов проводить различие между дозволением и восхвалением, между признанием какой-либо практики и ее одобрением. Одно дело, утверждают они, разрешать порнографию, и совсем другое — ее утверждать… Но в современном споре либеральные заявления

и эгоистические аспекты личной жизни (Devigne, 2006. P. 66–67). Многообразные направления критики современной критики западной либеральной теории подробно охарактеризованы в книге Тулы Николакопулос «Радикальная критика либерализма» (см., в частности, параграф «Что значит критиковать либерализм»: Nicolacopoulos, 2008. P. 39–62; ср.: LaRouche, 1979; см. также: Siegel, 2013. P. 171–180, 189–194, 203–204; Scorupski, 2015. P. 401–422; Walzer, 2004. P. IX–XIV; Weitman, 2010. P. 344–369; Liberalism at the Crossroads, 2003; Losurdo, 2011. P. 340–344; Neal, 1997; Smith, 1989; Slaughter, 2005).

[1] *Wolf-Devine C.* The Hegemonic Liberalism of Susan Moller Okin // Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics. Second Edition / Ed. by Chr. Wolfe. Lahnam; Boulder; N. Y.; Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003. P. 42; *Katznelson I.* Liberalism's Crooked Circle. Letter to Adam Michnik. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996; см. также: *Savage M.* Liberalism is a Mental Disorder. A Division of Thomas Nelson, Inc., 2005. P. 7; *Bivins J.C.* The Fracture of Good Order. Christian Antiliberalism and the Challenge to American Politics. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2003; *Aranzadi J.* Liberalism against Liberalism. Theoretical Analysis of the Works of Ludwig von Mises and Gary Becker. London and N. Y.: Routledge, 2006; *Dolan N.* Emerson's Liberalism. Madison: The University of Wisconsin Press, 2009. P. 22; *Kelly P.* Liberalism and Nationalism // The Cambridge Companion to Liberalism / Ed. by S. Wall. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 329–352; *Cohen A.J.* Contemporary Liberalism and Toleration // The Cambridge Companion to Liberalism / Ed. by S. Wall. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 189–211.

очевидно становятся все более хрупкими, а их моральные основания все более смутными. Почему толерантность и свобода выбора должны превалировать, в то время как другие важные ценности находятся в опасности?»[1].

Антилиберальный взгляд на исторический процесс состоит в том, что процесс либерализации и сам либерализм как направление экономической и политической мысли и практики, с точки зрения его противников, всегда развивались по восходящей линии в духе книги Френсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек». Со второй половины XVIII в. его развитие действительно было поступательным, но к концу XIX в. векторы исторического развития резко изменились в неблагоприятном для либерализма направлении. К началу 1980-х гг., когда наступило улучшение, «экономический либерализм находился в упадке в течение ста лет»[2].

Некоторые экономисты (например, Дэвид Хендерсон и др.) рассматривают саму идею «неолиберальной гегемонии» как пропагандистский миф, подчеркивая, что политика британских неоконсерваторов в 1979–1990 гг. была лишь отчасти либеральной и затрагивала только некоторые отрасли производства, в то время как в других сферах социальной политики (например, в сфере науки) она имела сугубо дирижистский характер[3]. К началу XXI в. «характерное большинство позиций по экономическим вопросам является анти-либеральным»[4]. Например, деятельность многообразных негосударственных организаций — в сфере бизнеса, профессиональной деятельности (профсоюзы и др.), потребительские ассоциации и группы по защите окружающей среды, группы содействия правам человека и помощи развивающимся странам, конфессиональные группы и гуманитарные организации — также антилиберальна по своей направленности[5].

Антилиберализм в начале XXI в. во многом отличается от аналогичных направлений, которые возникли четверть века назад.

---

[1] Liberalism and Its Critics / Ed. by M. Sandel. N. Y.: New York University Press, 1984. P. 1; ср.: *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 183.

[2] *Henderson D.* Anti-liberalism 2000. The Rise of New Millenium Collectivism. London: The Institute of Economic Affairs, 2001. P. 5; ср.: *Beiner R.* What's the Matter with Liberalism? Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1995.

[3] *Henderson D.* Anti-liberalism 2000. The Rise of New Millenium Collectivism. P. 8–10.

[4] Ibid. P. 13.

[5] Ibid. P. 19–20.

Д. Гендерсон выделяет три его современные, весьма существенные отличительные черты: 1. Рост сторонников экономической политики советского и (или) китайского типа; 2. Резкое усиление критики неолиберальных реформ; 3.Увеличение стран, групп и ассоциаций, причисляющих себя к жертвам политики неоконов и выступающих за активное государственное вмешательство в регулирование экономики и других сфер общественной жизни[1]. Иными словами, антилиберализм как направление общественной мысли и социальной политики отнюдь не пошел на убыль.

«Хрупкость» либерализма, столь рельефно охарактеризованная М. Санделом, на наш взгляд, определяется еще одним важным фактором, наметившимся во второй половине XX в. «При том уровне развития, которого достигло индустриальное общество, — подчеркивает один из виднейших немецких консервативных теоретиков Г. Люббе, — консерватизм, либерализм и социализм существенно утрачивают потенциал своего профилирования в качестве отдельных политических партий. Или, говоря иначе, консерватизм, с одной стороны, либерализм и социализм — с другой, в свою очередь, все менее способны выполнять роль некоего фирменного знака, который мог бы однозначно и различимо обозначать идентичность данной партии в отличие от всякой иной партии. Или формулируя эту мысль несколько иначе, нет уже больше партии, которая была бы способна выступать в исключительной роли: либо за социализм, либо за либерализм, либо за консерватизм»[2].

[1] Ibid. P. 21.

[2] *Lübbe H.* Freiheit statt Emanzipationszwang. Die Liberalen Traditionen und das Ende der marxistischer Illusionen. Zürich: Edition Interfrom, 1991. S. 57.

5. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть II[1]

Исторически обусловленные трансформации, происходившие с либерализмом на Западе на протяжении, по крайней мере, трех последних веков, имеют принципиально важное значение для современных исследователей российского либерализма, прежде всего, потому, что многие охарактеризованные выше линии эволюции либеральной и антилиберальной традиций воспроизводились в России на том же витке исторической спирали, одновременно демонстрируя ярко выраженную историческую специфику. Одна из важнейших особенностей российского идеологического дискурса состояла в том, что его эволюция зачастую выглядит как наглядное опровержение знаменитого тезиса К. Маннгейма, сформулированного им в своей известной работе «Идеология и утопия»: «Консервативное мышление не склонялось… к созданию идей. В эту сферу борьбы его едва ли не насильно ввел его либеральный противник. Своеобразие духовного развития как будто и состоит именно в том, что темп и форму борьбы диктует противник, выступивший последним. Конечно, дело обстоит совсем не так, как это стремится доказать “прогрессивное мышление”, согласно которому право на существование имеет лишь новое, а все остальное постепенно отмирает, в действительности же под воздействием нового старое должно постепенно преображаться и приспосабливаться к уровню своего последнего противника»[2].

В России, напротив, либерализм в XVIII–XX вв. развивался именно как ответная реакция на нападки со стороны более мощных консервативных, а в дальнейшем и социалистических конкурентов и противников. К началу XX в. существенное отличие России от Западной Европы и США заключалось в том, что процесс формирования политических партий в эпоху первой русской революции во многом определялся политическими радикалами: ультра-революционной тактике левого крыла РСДРП и эсеров противостоял Союз русского народа, лидеры которого апеллировали к самодержавию как единственному центру силы, способному справиться с

[1] *Гуторов В.А.* Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть II // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 2. С. 4–42.

[2] *Манхейм К.* Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 195.

«марксистскими смутьянами» и с руководителями «масонского заговора», верховодящими в Государственной Думе. В этих условиях идеи и политика российских либеральных партий, направленная на создание в России конституционного режима, выглядела визионерской и, как и предсказывал Макс Вебер в знаменитой переписке с русскими либералами, была заранее обречена на провал, если только они не переходили на более консервативные позиции. «Чем более социалистическим становился радикализм в России, — отмечает К. фон Бейме в работе «Политические теории в России», — тем больше либералы ориентировались в направлении консерватизма. “Либеральный консерватизм” (“Liberal-Konservatismus”) был излюбленной самохарактеристикой (Selbstbeschreibung) для этой концепции от Чичерина до Струве. В условиях все более сгущавшейся автократии консерватизм-статус кво (ein Status- quo-Konservatismus) не мог иметь успех. Даже консерватизм становился оппозиционным по мере того, как он все больше проникался намерением быть романтически-славянофильским и по большей части отчужденным от государства. Поэтому в рамках такой системы либеральные консерваторы должны были брать на себя функцию консерватизма. Струве однажды заметил, что русский народ слишком долго топтался на месте, чтобы позволить себе быть консервативным»[1].

На наш взгляд, все эти обстоятельства не вносили ясность в понимание того, что собой представляет либерализм на русской почве, но, наоборот, создавали дополнительные трудности в решении принципиально важного вопроса: «Одно из двух: или Россия в самом деле такая страна, что в ней все делается навыворот, или в самой оценке занимающего нас факта есть какая-нибудь фальшь»[2].

Так или иначе, трудность создания надежных классификаций русского либерализма в современной западной и отечественной науке определяется, во-первых, изначальной крайней расплывчатостью и неопределенностью, которое было характерно для самого понятия «либерализм» с момента его распространения в русской общественной мысли и культуре. Весьма наглядный пример приводит английский ученый Дерек Оффорд, отмечавший в своем исследовании «Портреты ранних русских либералов», что уже в 1830-х — нач. 1860-х гг. термин «либерализм» использовался совсем в другом смысле по сравнению с современным. В 1857 г.

[1] *Beyme K. von.* Politische Theorien in Russland. 1789–1945. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2001. S. 55.

[2] *Градовский А.Д.* Реформы и народность // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С.-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича, 1901. С. 354.

К.Д. Кавелин записал в своем дневнике «разговор, который он имел с императрицей, спросившей его, почему он имеет репутацию "самого отчаянного либерала" *qui veut le progres quand meme* (который все же желает прогресса. — *В.Г.*). Кавелин отвечал, что в его студенческие дни в начале 1840-х годов и в дальнейшем, в середине этого десятилетия, когда он был профессором Московского университета, он был "большим либералом" и что его голову занимали "самые крайние теории". Он сказал императрице, что он "не впал в политический либерализм", но был "искренним" ярым социалистом. Было бы правильным назвать его крайним либералом, таким же как и "все либералы" — Грановский, Белинский, Герцен и другие, которые были его друзьями». «Совершенно ясно, — отмечает Д. Оффорд, комментируя кавелинский дневник, — что термин "либерал" в том смысле, в котором его здесь использовал Кавелин, не означает ничего строго определенного кроме лица, оплакивающего дух российского режима, одного из идеалистических и "критически мыслящих" представителей интеллигенции, давшей ростки. Этот термин определенно не предполагает принадлежности к каким-либо специфическим политическим верованиям и, действительно, Кавелин весьма искусно устраняет его политическое измерение»[1].

Было бы, конечно, крайне неосторожным считать, как это делает Д. Оффорд, что объединение Кавелиным социализма и либерализма в единый комплекс идей для характеристики ранней стадии собственного интеллектуального развития является случайным, ситуативным, возникающим исключительно на индивидуальном уровне. Как уже неоднократно отмечалось выше, в эпоху модерна и в Западной Европе, и в России социалистические и либеральные идеи, а в дальнейшем и движения находились в постоянном взаимодействии в самых различных конфигурациях. Вряд ли сегодня кто-либо даже из самых правоверных либеральных теоретиков взялся бы оспорить общераспространенный в социальных науках и политической теории тезис, согласно которому, например, учение социалиста Анри де Сен-Симона является одним из оснований современной либеральной культуры и социально-политической мысли. Что касается современной политической философии, то здесь вообще крайне трудно оценить масштабы и границы интеллектуальных экспериментов, целью которых является синтез разнообразных традиций мысли и интеллектуальных практик. Вот что утверждает,

[1] *Offord D.* Portraits of Early Russian Liberals. A Study of the Thought of T.N. Granovsky, V.P. Botkin, P.V. Annenkov, A.V. Druzhinin and K.D. Kavelin. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. XII; см. также: p. 214.

например, британский философ Джеффри Рейман в своей опубликованной несколько лет назад работе под интригующим названием «Свободный и справедливый настолько насколько это возможно. Теория марксистского либерализма»: «Я думаю, что настало время для философской теории справедливости, которая объединит интуиции Маркса относительно капитализма и относительно условий свободы и механизмов принуждения и либерализм, которого недоставало социалистическим странам. Такой теорией справедливости является марксистский либерализм. Она стремиться удовлетворить любителей индивидуальной свободы и приверженцев свободного предпринимательства путем реализации некоторых из эгалитарных ценностей столь дорогих социалистам, но в форме, в наименьшей степени ведущей к тирании. Либеральные идеи, которые марксистский либерализм объединяет с интуициями Маркса, извлечен из классического труда Джона Локка, недавней работы Джона Ролза, которого некоторые называют Джоном Стюартом Миллем двадцатого века. Марксистский либерализм начинает с того, что соединяет вместе локковскую идею, согласно которой люди имеют природное право не подвергаться принуждению, с марксистской идеей о том, что частная собственность имеет принудительный характер. Далее он развивает теорию справедливости, которая предусматривает в высокой степени эгалитарную форму капитализма, соединенную с строго очерченным либеральным государством, и настаивает на том, что данная комбинация создает общество свободное и справедливое настолько насколько это возможно»[1].

В российской общественной мысли сама по себе проблема определений либерализма всегда, вплоть до наших дней, изначально оставалась крайне запутанной и отягощенной бесконечными, полемически окрашенными трактовками. На протяжении всего XIX в. шли бесконечные, десятилетиями длившиеся споры между сторонниками и противниками либерализма относительно того, кого именно в России следует именовать подлинным либералом. Апогея эти споры достигли на рубеже XIX–XX вв. А. Валицкий в одной из своих последних итоговых работ по истории русской общественной мысли «Поток идей. Русская мысль от эпохи Просвещения до религиозно-философского ренессанса» специально акцентирует внимание на этом вопросе в главе, посвященной Б.Н. Чичерину: «Непримиримым противником русских радикалов и революционеров в эпоху Великих Реформ и в то же время твердым защитником

[1] *Reiman J.* As Free and as Just as Possible. The Theory of Marxian Liberalism. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. P. XII.

всеобъемлющей модернизации России, инициированной этими реформами, был Борис Чичерин (1828–1904), ученик Грановского и Кавелина, наиболее выдающийся теоретик либерализма 19-го века в России. Труды Чичерина впечатляют. Помимо российской истории, они охватывают политические исследования, юриспруденцию, философию и историю идей… Даже его идеологические оппоненты ценили значение трудов Чичерина. Владимир Соловьев воздавал ему должное как "наиболее универсальному и образованному из современных русских и, возможно, европейских ученых". Советские издатели *Воспоминаний* Чичерина описывают его как "наиболее выдающегося русского либерала" и как человека, чья научная мощь была "абсолютно уникальной" в российских социальных науках того времени. Тем не менее очень часто подчеркивается, что в России Чичерин был "одинокой фигурой", идеи которого не имели никакого реального влияния. Особенно жесткое суждение было высказано Николаем Бердяевым, который в своей книге *Русская идея* назвал Чичерина мыслителем совершенно чуждым чему-либо русскому. "По Чичерину можно изучать дух, противоположный русской идее, как она выразилась в преобладающих течениях русской мысли XIX в." Это мнение было результатом размышлений, которые привели Бердяева к идентификации 'русской идеи' (т.е. русской духовной идентичности) с антикапитализмом и антилегализмом, с напряженностью между нигилизмом и апокалиптикой, а равным образом — с мессианской религиозностью и эсхатологическими тенденциями. Однако заметим, что тот же самый Бердяев в начальный период своей деятельности рассматривал Чичерина как важного союзника в борьбе против позитивизма и ценил его, наряду с Владимиром Соловьевым как писателя, превосходящего широтой своего мышления современных ему западных философов. Обратную эволюцию по отношению к Чичерину можно наблюдать в работах Петра Струве. В 1897 г., будучи "легальным марксистом", Струве третировал Чичерина как "буржуазно-доктринерского" либерала, хранящего верность устаревшим догмам манчестерской школы и тем самым к концу столетия казавшегося чем-то вроде "ископаемого". По мнению Струве, гораздо лучше к российским условиям подходил либерализм Кавелина, поскольку тот признавал специфику экономической отсталости и был готов делать уступки *народничеству* [популизму], защищающему крестьян. И все же, если следовать опыту революции 1905–1906 гг., тот же самый Струве — в тот период "правый либерал" — решил, что Чичерин понимал задачи либерализма в России гораздо лучше,

чем консервативная демократическая партия (кадеты). Его мнение разделял В.А. Маклаков, лидер правого крыла кадетов, который глубоко сожалел о том, что Чичерин не оказал большего влияния на основное течение в русском либеральном движении… В свете русской революции кажется очевидным, что Струве был во многом прав, подвергая ревизии свое прежнее мнение о либерализме Чичерина и выдвигая обвинение в абстрактном доктринерстве против критиковавшей Чичерина радикальной интеллигенции»[1].

Русская либеральная политическая философия XIX в. в самых значительных своих достижениях является своеобразным продолжением развития традиций дворянской культуры, достигшей наивысшего своего расцвета в 1840–1850-е гг. По замечанию Н.С. Арсеньева, важнейшей особенностью, предопределившей этот расцвет, было гармоническое взаимопроникновение двух культурных начал — западноевропейского и исконно-русского, объединившихся в творческом синтезе в лоне «патриархального семейного быта старорусской образованной дворянской среды XIX века»[2]. «Здесь получался тот творческий синтез, что так характерен для русской культурной, особенно, например, художественной и философской традиции XIX века. В этом также огромная историческая заслуга этого семейного быта в лице многих и многих его представителей. Здесь наглядно решался вопрос: “Восток или Запад”, или вернее: “и Восток и Запад”… Получалась новая своеобразная атмосфера, отличная и от обычной западноевропейской культуры и от ревностного, но не всегда осмысленного хранения старины в до-петровской Руси…»[3].

Однако далеко не все российские интеллектуалы, особенно те из них, которые жили в эпоху великих реформ Александра II, были склонны оценивать «патриархальный быт» русских помещиков в столь же идиллических тонах как Н.С. Арсеньев — их потомок в пятом или шестом поколении. «Привилегии, созданные главным образом для высшего в государстве сословия, — отмечал А.Д. Градовский, — оставляли массу в состоянии бесправия под владычеством “привилегированных”. Крепостное право, против которого поднялись теоретические возражения со стороны самой императрицы, в комиссии для составления нового уложения и в литера-

[1] *Walicki A.* The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2015. P. 447–449.

[2] *Арсеньев Н.С.* Из русской культурной и творческой традиции. London: Overseas Publications Interchange, 1992. С. 25.

[3] Там же. С. 25.

туре, на практике было столь же грубо, как и в XVII веке, если не грубее. Скажем больше: если лучшие люди, действительно переработанные просвещением, усвоившие себе понятие о человеческом достоинстве не только для себя, но и для других, восставали против этой язвы, то "европейцы" поверхностные, налощенные европейскими "манерами", но оставшиеся дикарями в своем существе, относились к этой массе "мужиков" так же, как настоящие европейцы относились к неграм в американских колониях. Не говорим уже о людях "непосредственных", из всех прав дворянства разумевших одно: право владеть крепостными людьми. Они были настоящими мелкими тиранами, из рядов которых выходили Салтычихи, Каннабихи и т.д.»[1].

Замечания А.Д. Градовского опирались, конечно, не столько на личные наблюдения, но, прежде всего, на уже сложившуюся традицию антилиберального, радикального в своей основе восприятия помещичьей дворянской культуры. «Кому не случалось, — писал В.Г. Белинский, — встречать в обществе людей, которые из всех сил бьются прослыть так называемыми "либералами" и которые достигают не более, как незавидного прозвища жалких крикунов? Эти люди всегда поражают наблюдателя самым простодушным, самым комическим противоречием своих слов с поступками. Много можно было бы сказать об этих людях характерического, чем так резко отличаются они от всех других людей; но мы предпочитаем воспользоваться здесь чужою, уже готовою характеристикою, которая соединяет в себе два драгоценные качества — краткость и полноту: мы говорим об этих удачных стихах покойного Дениса Давыдова:

А глядишь — наш Мирабо
Старого Гаврила,
За измятое жабо,
Хлещет в ус да в рыло;
А глядишь — наш Лафаэт,
Брут или Фабриций,
Мужичков под пресс кладет
Вместе с свекловицей.

Такие люди, конечно, смешны, и с них довольно легонького водевиля или сатирической песенки, ловко сложенной Давыдовым; но поэмы они не стоят»[2].

---

[1] *Градовский А.Д.* Прошедшее и настоящее // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С.-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1901. С. 289–290.

[2] *Белинский В.Г.* Статьи о Пушкине. Май 1843 — сентябрь 1846 // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. VII. М.: Издательство АН СССР, 1955. С. 386–387.

А вот что писал друг А.С. Пушкина и русский поэт, князь П.А. Вяземский, перешедший после бурной «либеральной молодости» на позиции «скептического консерватизма»[1], о Н.И. Новикове, писателе-просветителе и книгоиздателе, крупнейшем представителе русской культуры «либеральной» эпохи Екатерины II: «Д.П. Бутурлин рассказывал мне, что отец его был по деревне своей соседом Новикова. Когда Новиков по восшествии Павла на престол возвратился из ссылки в свою деревню, созвал он соседей на обед, чтобы праздновать освобождение. Перед обедом просил он позволения у гостей посадить за стол крепостного человека, который добровольно с 16-летнего возраста заперся с ним в крепость. Гости приняли предложение с удовольствием. Чрез несколько времени Бутурлину сказывают, что Новиков продает своего товарища. При свидании своем с ним спрашивает его: правда ли это? “Да, отвечает Новиков, дела мои расстроились и мне нужны деньги. Я продаю его за 2000 руб.” Я и прежде слыхал, что Новиков был очень жесток с людьми своими»[2].

Так постепенно в русской общественной мысли сформировалось сверхмощное антилиберальное интеллектуальное поле, временами напоминавшее «черную дыру», в которой не только бесследно исчезали всякие сколько-нибудь положительные характеристики либеральной философии и культуры, но и виртуально стирались противоположности, противоречия, разногласия и оттенки практически всех направлений мысли — от славянофильства и западничества до ортодоксального монархизма и радикального социализма — уничтожались любые благие порывы, здравые научные суждения и моральные поступки. Доминирующую роль на этом поле играла идея об антинародном характере либерализма, в рамках которой «народ» противопоставлялся «образованному обществу», «интеллигенции» или «публике». Общую тональность задавали характеристики либеральной ментальности, весьма энергично обрисованные, например, крайним консерватором кн. В.П. Мещерским. «Совершенно ясно, — писал Мещерский, — что слово “либерализм” имеет вполне определенный образ, хотя самый нелепый, и можно бы взяться перечислить весь нехитрый катехизис нашего “либерализма”, который по своей несложности и соблазнительной простоте так

[1] См.: *Нечаева В.С.* Записные книжки П.А. Вяземского // Вяземский П.А. Записные книжки (1813–1848). М.: Издательство АН СССР, 1963. С. 341–344.

[2] *Вяземский П.А.* Записные книжки (1813–1848). Издание подготовила В.С. Нечаева. М.: Издательство АН СССР, 1963. С. 271.

доступен всякой самой нетвердой голове. Тут не нужно ни знания жизни, ни опыта, ни убеждений, ни таланта, ни практических знаний — это талисман, который дает возможность писать много людям, лишенным всего вышепоказанного»[1]. Цель такого рода характеристик — убедить всех русских людей в том, что «каждый либерал есть западник; ergo, каждый либерал есть глупец и урод, изменяющий своим народным началам, своей родине, вере своих отцов. Это как бы униат, подчиняющейся чужой духовной власти, сохраняя только некоторые формы православия. Отсюда уже само собою следует, что все стремления "либералов" клонятся к одной конечной цели — к извращению всего склада русской жизни на западный лад. Дальше этого "анализ" нейдет. Другого толкования слово "либерал" не имеет. Но не мало ли этого? Не имеет ли это слово какого-нибудь самостоятельного значения, независимо от западнических стремлений? Такого самостоятельного, неподставного, так сказать, определения нам не дают. Поэтому, мы поневоле должны идти путем собирания отдельных признаков, лучше сказать, отдельных обвинений, обращенных против либералов»[2].

Внешние контуры антилиберального поля были определены сначала П.Я. Чаадаевым, а в дальнейшем совершенно различными по характеру и культурным ориентациям интеллектуалами, такими как А.И. Герцен, Ф.И. Тютчев, В.П. Мещерский, К.П. Победоносцев и многими др.

Характеризуя приоритетную роль Чаадаева в формирования антилиберального духовного климата в России, А.Д. Градовский, в частности, отмечал: «В 1836 году, в Москве, в журнале *Телескоп* появилось знаменитое *философическое письмо* Чаадаева, наделавшее страшно много шуму и причинившее немало неприятностей его автору. Что говорил и что доказывал он своим современникам? Какая нота проходит чрез все это *философическое письмо* и почему произвело оно такой диссонанс в общем, торжественном тогда настроении русского общества? Сущность дела можно выразить в двух словах. Автор выразил сомнение в способности русского народа к цивилизации. Сравнивая основные элементы нашей истории с "игрою нравственных народных сил на западе Европы", он говорил, между прочим, следующее: "В самом начале у нас дикое

[1] *Мещерский В.П.* Либеральное тихое безумие (Заметка) // Мещерский В.П. За великую Россию. Против либерализма / Составление и комментарии Ю.В. Климаков / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 331.

[2] *Градовский А.Д.* Либерализм и западничество // Градовский А. Д. Собрание сочинений. Т. 6. С.-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1901. С. 394–395.

варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унизительное владычество завоевателей, владычество, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и доныне. Вот горестная история нашей юности. Мы совсем не имели возраста этой безмерной деятельности, этой поэтической игры нравственных сил народа. Эпоха нашей общественной жизни, соответствующая этому возрасту, наполняется существованием темным, бесцветным, без силы, без энергии. Нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях. Пробегите взором все века, нами прожитые, все пространство земли, нами занимаемое, вы не найдете ни одного воспоминания, которое бы вас остановило, ни одного памятника, который бы высказал вам протекшее живо, сильно, картинно. Мы живем в каком-то равнодушии ко всему, в самом тесном горизонте без прошедшего и будущего. Если же иногда и принимаем в чем участие, то не от желания, не с целью достигнуть истинного, существенно нужного и приличного нам блага, а по детскому легкомыслию ребенка, который подымается и протягивает руки к гремушке, которую завидит в чужих руках, не понимая ни смысла ее, ни употребления... Первые годы нашего существования, проведенные в неподвижном невежестве, не оставили никакого следа на умах наших. Мы не имеем ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль... Не знаю, в крови у нас что-то отталкивающее, враждебное совершенствованию. После этого скажите, справедливо ли у нас почти общее предположение, что мы можем усвоить европейское просвещение”»[1]. В данном философском контексте идея русского либерализма сама по себе не могла не представляться Чаадаеву чистым абсурдом: «Русский либерал — бессмысленная мошка, толкующая в солнечном свете; солнце — это солнце Запада»[2].

Эта более чем характерная чаадаевская формула, в рамках которой «мы», т.е. все русское общество без всяких сословных различий и уровня образованности, вся Россия в целом, лишенные цивилизованных корней, были противопоставлены Западу и европейскому просвещению, разумеется, не могла не породить сомнений и остаться без ответа. Несколько лет спустя, на завершающем этапе европейской революции 1848–1849 г. Ф.И. Тютчев в записке, представленной Николаю I, предложил иную, дихотомическую концепцию, резко противопоставлявшую Россию как христиан-

[1] *Градовский А.Д.* Надежды и разочарования // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С.-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича, 1901. С. 315–316.

[2] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 186.

скую державу либеральному Западу, мистифицирующему мир революционной идеей: «Прежде всего Россия — христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному. Он является таковым благодаря той способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего — враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство…. Февральский взрыв (начальный этап революции. — *В.Г.*) оказал миру великую услугу тем, что сокрушил до основания все иллюзорные построения, маскировавшие подлинную действительность. Даже самые недальновидные люди должны теперь понимать, что история Европы в течение последних тридцати лет представляла собой лишь продолжительную мистификацию»[1].

В этот же период в другом тютчевском произведении «революционный мистицизм» воплощается в образе либеральной «публики» как носительницы «общественного мнения», полностью оторванного от реального мира: «Для того, кто на месте понимающего, но *стороннего* свидетеля наблюдает за происходящим в Западной Европе, нет, конечно же, ничего более примечательного и поучительного, чем, с одной стороны, постоянное разногласие, очевидное и неизбывное противоречие между господствующими там идеями, между тем, что в действительности надлежит называть мнением века, общественным мнением, либеральным мнением, и реальностью фактов, ходом событий, а с другой стороны — столь малое впечатление, которое этот разлад, это так бросающееся в глаза противоречие, кажется, производит на умы… Странная вещь в конечном счете эта часть <общества> — Публика. Собственно говоря, именно в ней и заключена жизнь народа, избранного народа Революции. Это меньшинство западного общества (по крайней мере, на континенте), благодаря новому направлению, порвало с исторической жизнью масс и сокрушило все позитивные верования... Сей безымянный народец одинаков во всех странах. Это племя индивидуализма, отрицания. В нем есть, однако, один элемент, который при всей своей отрицательности служит для него связующим звеном и своеобразной религией. Это ненависть к ав-

[1] *Тютчев Ф.И.* Россия и революция // Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / Сост. А.А. Ширинянц, И.Ю. Демин; подг. текстов: А.М. Репьева, М.К. Ковтуненко, А.И. Волошин; под. ред. А.А. Ширинянца М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 805, 806–807.

торитету в любых формах и на всех иерархических ступенях, ненависть к авторитету как изначальный принцип. Этот совершенно отрицательный элемент, когда речь идет о созидании и сохранении, становится ужасающе положительным, как только встает вопрос о ниспровержении и уничтожении. И именно это, заметим попутно, объединяет судьбы представительного правления на континенте. Ибо то, что новые учреждения называли по сей день представительством, не является, что бы там ни говорили, самим обществом, реальным обществом с его интересами и верованиями, но оказывается чем-то абстрактным и революционным, именуемым публикой, выразителем мнения, и ничем более. И поэтому этим учреждениям удавалось искусно подстрекать оппозицию, но нигде до настоящего времени они не сумели создать хотя бы одно правительство... И тем не менее действительный мир, мир исторической реальности, даже под чарами миража оставался самим собой и продолжал идти своим путем совсем рядом с этим миром общественного мнения, который, благодаря общему согласию, также приобрел какое-то подобие реальности»[1].

Именно данная дихотомия «публика/реальный мир», разработанная Тютчевым на западном материале, была в скором времени весьма органически спроецирована идеологом славянофильства Константином Аксаковым в 1857 г. на Россию в форме другой, ставшей впоследствии знаменитой, дихотомии «публика/народ»: «Было время, когда у нас не было публики... Возможно ли это? — скажут мне. Очень возможно и совершенно верно: у нас не было *публики,* а был *народ.* Это было еще до построения Петербурга. Публика — явление чисто западное и была заведена у нас вместе с разными нововведениями. Она образовалась очень просто: часть народа отказалась от русской жизни, языка и одежды и составила публику, которая и всплыла над поверхностью. Она-то, публика, и составляет нашу постоянную связь с Западом: выписывает оттуда всякие, и материальные и духовные, наряды, преклоняется пред ним как перед учителем, занимает у него мысли и чувства, платя за это огромною ценою: временем, связью с народом и самою истиною мысли. Публика является над народом как будто его привилегированное выражение; в самом же деле публика есть искажение идеи народа. Разница между публикою и народом у нас очевидна

[1] *Тютчев Ф.И.* Россия и Запад // Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / Сост. А.А. Ширинянц, И.Ю. Демин; подг. текстов: А.М. Репьева, М.К. Ковтуненко, А.И. Волошин; под. ред. А.А. Ширинянца М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 834–835.

(мы говорим вообще, исключения сюда нейдут)… У публики — парижские моды. У народа — свои русские обычаи. Публика (большею частью, по крайней мере) ест скоромное; народ ест доступное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большею частью ногами по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ; народ прощает публике. Публике всего полтораста лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе — золото в грязи. У публики — свет (monde, балы и пр.); у народа — мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас — почтеннейшая, народ — православный»[1].

В этот же период А.И. Герцен в «Письмах к В. Линтону» (1854) предпочел иную, философски изощренную дихотомию, основанную на противопоставлении образа обновленной, корпоративно сплоченной славянской России, преодолевшей искушение либерализмом, реакционной Европе, которая, столкнувшись с угрозой радикального социализма, полностью и окончательно отреклась от либерального наследия. «Идея социальной революции, — писал он, — идея европейская. Из этого не следует, что именно западные народы более способны ее осуществить… Европа слишком богата, чтобы все поставить на карту; Европе есть что хранить; верхи европейского общества слишком цивилизованны, низы — слишком далеки от цивилизации, чтобы она могла очертя голову броситься в столь глубокий переворот. Республиканцы и монархисты, деисты и иезуиты, буржуа и крестьяне… в Европе — все это консерваторы; только работники — революционеры… В Европе есть государства реакционные, но нет консервативных. Одна лишь Англия консервативна, и понятно почему, ей есть, что хранить — личную свободу… Россия проделала свою революционную эмбриогению в европейской школе. Дворянство вместе с правительством образуют европейское государство в государстве славянском. Мы прошли через все фазы либерализма, от английского конституционализма до поклонения 93-му году. Все это было похоже… на аберрацию звезды, которая в малом виде повторяет пробег земли по ее орбите»[2].

Каким же оказался результат «революционной эмбриогении» и какое именно «европейское государство» было построено в России

[1] *Аксаков К.С.* Публика и народ // Роман-газета XXI век, 1999. № 7. С. 70.

[2] *Герцен А.И.* Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону // Революция против свободы. Дискуссия о реформах Александра II и судьбе государства. М.: Европа, 2007. С. 20, 33, 37.

совместными усилиями дворянства и правительства? На этот вопрос русские либеральные теоретики самых различных оттенков и направлений, как правило, давали вполне однозначный ответ. «В России, — отмечал А.Д. Градовский, — соотношение… двух элементов: сословий и бюрократии, должно было определиться иначе, чем на Западе, т.е. в пользу бюрократии, начала приказного… Общее направление законодательства в XIX столетии клонилось на пользу приказного начала и административной опеки»[1]. Результатом приказного управления и административной опеки стало формирование духовной атмосферы, в которой либеральные идеи свободы, конечно, развиться не могли: «Общественного голоса не слышно было нигде; не было его на суде при формах прежнего процесса; не было его в печати, стесненной до последних пределов; не было его в учреждениях, где все сословия совещались бы о своих пользах; не было и самых учреждений общественных. В условиях обрядового, формального государства каждый неделимый осужден был жить “особо”, сам по себе, не образуя с другими общественных соединений, не воспитываясь в кругу дел общественных, не черпая из общественных явлений никаких живых впечатлений, под влиянием которых образуется склад деятеля общественного. Напротив, каждый уходил в свою скорлупу, в свой внутренний мир и из всех общественных влияний знал влияние тесного *кружка* согласно мыслящих. При такой обособленности всякое *миросозерцание* должно было получить чисто *субъективный* характер; никакая идея не могла быть возведена на степень общественного начала, не могла быть проверена действительными общественными потребностями и быть переработана согласно с последними»[2].

Очевидно, что под «общественным голосом» Градовский подразумевал отнюдь не голос русского народа, а так называемое «общественное мнение», во все времена бывшее традиционным промыслом «интеллигенции». Народ же десятилетиями продолжал «безмолвствовать». Причина такого безмолвия хорошо осознавалась, например, современниками Пушкина. Как отмечал в конце 1830-х гг. один из анонимных рецензентов пушкинской трагедии «Борис Годунов»: «В этом „*народ безмолвствует*“ таится глубокая политическая и нравственная мысль: при всяком великом общественном перевороте народ служит ступенью для властолюбцев-

[1] *Градовский А. Д.* Прошедшее и настоящее // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С. 290–291.

[2] *Градовский А.Д.* Реформы и народность // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С. 357.

аристократов; он сам по себе ни добр, ни зол, или, лучше сказать, он и добр и зол, смотря по тому, как заправляют им высшие; нравственность его может быть и самою чистою и самою испорченною, — все зависит от примера: он слепо доверяется тем, которые выше его и в умственном и в политическом отношении; но увидевши, что доверенность его употребляют во зло, он *безмолвствует* от ужаса, от сознания зла, которому прежде бессознательно содействовал; *безмолвствует*, потому что голос его заглушается внутренним голосом проснувшейся, громко заговорившей совести. В высшем сословии совсем другое дело: там совесть подчинена и раболепно покорствует расчетам честолюбия или какой другой страсти...»[1].

Анализ либеральных текстов пореформенной эпохи отчетливо свидетельствует о том, что их авторы, постоянно ощущая неспособность объяснить причину народного безмолвия и дать сколько-нибудь эффективный ответ на обвинения в «антинародности», которые постоянно предъявляли либералам их противники справа и слева, были вынуждены ограничиваться риторическими вопросами и рассуждениями общетеоретического характера. «Обвинение в отречении от своей народности, — писал Градовский, — выставляется, конечно, не против либерализма вообще, иначе пришлось бы обвинять барона Штейна и Вильгельма Гумбольдта, Пальмерстона и Гладстона, Кавура и Массимо д'Азелио в измене народностям немецкой, английской и итальянской. Речь идет о либерализме *русском.* Но здесь мы наталкиваемся на великое недоразумение. Каким образом строй мыслей и совокупность стремлений, бывших во всех других странах вполне *народными*, у нас делаются противными народности? Начиная с 1815 г. (чтобы говорить только о временах ближайших), на западе Европы национальные движения были тесно связаны с движениями либеральными; все, что мечтало о германском и итальянском единстве, все, что работало над развитием национального сознания, все, что изучало народные идеалы в истории, воспроизводило их в области поэзии и искусства, — принадлежало к либеральному лагерю. Напротив, все, что поддерживало разъединение Германии, разъединение и порабощение Италии, — принадлежало к лагерю противоположному. Почему же начало, производившее *там* одно действие, *здесь* производит не только иной, но и противоположный эффект»[2].

---

[1] *Алексеев М.П.* Ремарка Пушкина «Народ безмолвствует» // Алексеев М.П. Пушкин: сравнительно-исторические исследования. Л.: Наука, 1972. С. 210.

[2] *Градовский А.Д.* Реформы и народность // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С. 354.

Трудно судить, приходил ли в голову одного из самых выдающихся теоретиков русского либерального консерватизма второй половины XIX века самый простой ответ на поставленный им же вопрос: в России не было ни национального, ни либерального движений в западноевропейском смысле этих понятий. Это хорошо понимал К.Д. Кавелин. «В России, — отмечал он, — нет политической жизни, и в европейском смысле ее не может у нас быть. У нас вследствие совершенной бесспорности политических условий существования может развиваться только жизнь общественная, социальная. Французская административная машина, перенесенная к нам в начале XIX в., не могла изменить этих коренных условий нашей общественности и, утратив на русской почве политический характер, выказала всю свою непригодность в России тем неизмеримым злом, какое она произвела и производит в нашем общественном, социальном быту… Покойный Государь выразился однажды, что он понимает самодержавие и республиканское правление, но не понимает конституционных ограничений власти. Карамзин чувствовал себя в одно и то же время и верноподданным, и республиканцем. В этих взглядах гораздо больше глубокого смысла в применении к России, чем обыкновенно думают. Конституционные учреждения в европейском смысле у нас немыслимы и невозможны. Это мы должны сказать себе с полной правдивостью, совершенно чистосердечно. Положение наше слишком серьезно, чтобы можно было продолжать жить иллюзиями»[1].

Но в таком случае Чаадаев был прав в своих суждениях и о характере российской общественности, и о трагикомичной судьбе русского либерала! Во всяком случае, в то же самое время, когда Градовский формулировал теоретическое объяснение обрисованного им «великого недоразумения», великий русский писатель М.Е. Салтыков-Щедрин предельно ясно и вполне в чаадаевском духе разъяснял его причину: «Существует ли, однако ж, среда, помимо чиновничества, от которой бы можно было получить ответы на тревожащие нас вопросы? Да, говорят нам, такая среда существует. Это среда свежих, непочатых и неиспорченных сил, к которым никогда еще не пробовали обращаться, но у которых, наверное, на все про все трезвенное слово готово. Некоторые называют эту среду народом, другие — обществом, третьи — земством. А околоточные и городовые называют “публикой” (“надо же для *публики* удовольствие сделать, говорят они”). Вот к этой-то непор-

[1] *Кавелин К.Д.* Политические призраки // Кавелин К. Д. Государство и община. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 1025, 1041.

ченой среде и следует обратиться с требованием содействия»[1]. «По сцеплению идей, с берегов Пинеги и Вилюя я перенесся на берега Невы и заглянул в квартиру современного русского либерала. Увы! он сидел у себя в кабинете один, всеми оставленный (ибо прочие либералы тоже сидели, каждый в своем углу, в ожидании возмездия), и тревожно прислушивался, как бы выжидая: вот-вот звякнет в передней колокольчик. Лицо его заметно осунулось и выцвело против того, как я видел его месяц тому назад, но губы все еще по привычке шептали: в надежде славы и добра… И куда это он все приглашает? на что надеется? Или это такая уж скверная привычка: шептать, надеяться, приглашать?... От либерала мысленно зашел на квартиру консерватора и застал там целое сборище. Шумели, пили водку, потирали руки, проектировали меры по части упразднения человеческого рода, писали вопросные пункты, проклинали совесть, правду, честь, проливали веселые крокодиловы слезы… Должно быть, случилось что-нибудь ужасное — ишь ведь как гады закопошились! Быть может, осуществился какой-нибудь новый акт противочеловеческого изуверства, который дал *гадам* радостный повод для своекорыстных обобщений?»[2].

«Народ» у пессимиста Салтыкова-Щедрина сливается с «публикой», консерваторы с либералами. Идеи консерваторов и либералов гротескно перевернуты: пушкинские «Стансы», свидетельствовавшие об эволюции поэта в консервативном направлении[3], становятся молитвой запуганного либерала, изображенного Щедриным в полном соответствии с образом «твари дрожащей» у Достоевского. И наоборот, консерваторы становятся деятельными, шумливыми «гадами» и мелкими реформаторами-утопистами, не чуждыми «противочеловеческому изуверству», т.е. переживающими первую стадию карьеры либерала, описанного сатириком в одноименной сказке.

---

[1] *Салтыков-Щедрин М.Е.* Письма к тетеньке. М.: Директ-Медиа, 2015. С. 149.

[2] *Салтыков-Щедрин М.Е.* За рубежом // Салтыков-Щедрин М.Е. Собрание сочинений. Т. 14. М.: Художественная литература, 1972. С. 194.

[3] Как отмечал П.Б. Струве в предисловии к эссе С.Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель», «Пушкин непосредственно любил и ценил начало свободы. Но Пушкин также ощущал, любил и ценил начало *власти* и его национально-русское воплощение, принципиально основанное на законе, принципиально стоящее над сословиями, классами и национальностями, укорененное в вековых преданиях народа *государство российское* в его исторической форме — свободно принятой народом наследственной *монархии*. И в этом смысле Пушкин был *консерватором*» (цит. по.: *Ильин В.* Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009).

Такой бурлескно-травестийный характер восприятия фигуры российского либерала не мог не способствовать созданию атмосферы своеобразной понятийной мимикрии, в которой растворялись как апологетические, так и негативные определения. Например, убежденный либерал Б.Н. Чичерин, противопоставляя «уличный» и «оппозиционный» либерализм и отдавая предпочтение либерализму «охранительному», готовому в случае необходимости идти на компромисс с властью, тем не менее бичует две первые разновидности с такой полемической силой, что поневоле вспоминаются приведенные выше щедринские карикатурные образы[1].

Своеобразный итог такой, спонтанно развивавшейся, дискуссии был подведен Н.Г. Чернышевским, разработавшим универсальную формулу, суть которой состоит в полнейшей несовместимости либеральной политической философии с реальными народными потребностями и чаяниями в любой стране, достигшей хотя бы минимальной ступени цивилизованного развития. «Нет такой европейской страны, — отмечал он, — в которой огромное большинство народа не было бы совершенно равнодушно к правам, составляющим предмет желаний и хлопот либерализма. Поэтому либерализм повсюду обречен на бессилие: как *ни* рассуждать, а сильны только те стремления, прочны только те учреждения, которые поддерживаются массою народа. Из теоретической узкости либеральных понятий о свободе, как простом отсутствии запрещения, вытекает практическое слабосилие либерализма, не имеющего прочной поддержки в массе народа, не дорожащей правами, воспользоваться которыми она не может по недостатку средств»[2].

Этой формулой Чернышевский предвосхитил дискуссии самого различного свойства — как те политические и философские споры, которые после сразу победы большевиков вели между собой политики и деятели русской культуры относительно той роли, которую сыграл русский народ в катастрофе 1917 года, так и чисто научные дискуссии конца 1970-х гг. между западными учеными, связанные с решением следующего принципиального вопроса: с какого именно исторического момента в XX веке возможно квалифицировать население стран Западной Европы именно как граждан, а не подданных. Многие специалисты в послевоенный период все более склонялись к мысли, что в начале XX века большинство жителей

[1] *Чичерин Б.Н.* Различные виды либерализма // Революция против свободы. Сборник / сост. И.Е. Дискин. М.: Европа, 2007. С. 89–104.

[2] *Чернышевский Н.Г.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5: Исторические очерки. Публицистика. М.: Правда, 1974. С. 217–218.

западноевропейских стран, несмотря на сравнительно долговременный опыт внедрения республиканских институтов и демократических практик, следует все же рассматривать именно как подданных, поскольку основные структуры гражданского сознания и сам феномен современного гражданства стали формироваться только в эпоху так называемой «делиберативной революции», наступившей в конце 1960-х — начале 1970-х гг.

Что касается отношения русского народа к свободе, демократии и социализму в революционную эпоху начала XX в., то, на наш взгляд, оно было превосходно осмыслено и выражено И.А. Буниным в «Окаянных днях». Весной 1919 г. И.А. Бунин, находясь в большевистской Одессе, записывал в своем дневнике: «Ужасно. Конечно, коммунизм, социализм для мужиков, как для коровы седло, приводит их в бешенство. А все-таки дело заключается больше всего в “воровском шатании”, столь излюбленном Русью с незапамятных времен, в охоте к разбойничьей вольной жизни, которой снова охвачены теперь сотни тысяч отбившихся, отвыкших от дому, от работы и всячески развращенных людей... Ключевский отмечает чрезвычайную “повторяемость” русской истории. К великому несчастию, на эту “повторяемость” никто и ухом не вел. “Освободительное движение” творилось с легкомыслием изумительным, с непременным, обязательным оптимизмом, коему оттенки полагались разные: для “борцов” и реалистической народнической литературы один, для прочих — другой, с некоей мистикой. И все “надевали лавровые венки на вшивые головы”, по выражению Достоевского. И тысячу раз был прав Герцен: “Мы глубоко распались с существующим... Мы блажим, не хотим знать действительности, мы постоянно раздражаем себя мечтами... Мы терпим наказание людей, выходящих из современности страны... Беда наша в расторжении жизни теоретической и практической...”»[1]. «9 марта [1918]. Нынче В.В.В. — он в длинных сапогах, в поддевке на меху, — все еще играет в “земгусара”, — понес опять то, что уже совершенно осточертело читать и слушать.

— Россию погубила косная, своекорыстная власть, не считавшаяся с народными желаниями, надеждами, чаяниями… Революция в силу этого была неизбежна…

Я ответил:

— Не народ начал революцию, а вы. Народу было совершенно наплевать на все, чего мы хотели, чем мы были недовольны. Я не о

[1] *Бунин И.А.* Окаянные дни: Дневники, статьи, воспоминания. М.: Эксмо, 2011. С. 44–45.

революции с вами говорю, — пусть она неизбежна, прекрасна, все, что угодно. Но не врите на народ — ему ваши ответственные министерства, замены Щегловитых Малянтовичами и отмены всяческих цензур были нужны, как летошний снег, и он это доказал твердо и жестоко, сбросивши к черту и временное правительство, и учредительное собрание, и "все, за что гибли поколения лучших русских людей", как вы выражаетесь, и ваше "до победного конца"»[1].

* * *

Все, отмеченные выше, конкретные обстоятельства и теоретические нюансы формирования либерального дискурса в России свидетельствуют о том, что создание современной типологии отечественного либерализма с учетом исторических и современных его особенностей является чрезвычайно трудной задачей. Наглядное тому доказательство — отсутствие в современной научной литературе сколько-нибудь масштабных теоретических разработок в этом плане. Существующие в современной западной политической науке классификационные характеристики выглядят несколько спорадическими и в конечном итоге восходят к скептическим выводам М. Вебера начала XX в. относительно перспектив реализации конституционного проекта в России. Отмечая в работе «К положению буржуазной демократии в России» — почему данный проект будет выглядеть тем больше «антиисторическим», чем больше будет в нем заимствований из современного международного конституционного права, М. Вебер так пояснял свою основную мысль, которая, до известной степени подводила итог его переписки с русскими либералами (Б.А. Кистяковским и др.) в период революции 1905–1907 гг.: «Но что же, собственно, в сегодняшней России является историческим? За исключением церкви и крестьянской сельской общины… решительно ничего, если не считать унаследованной от татарских времен абсолютной власти царей, которая сегодня, после раздробления (Zerbröckelung) всего того "органического" образования, накладывавшего отпечаток на Россию 17 и 18 столетий, висит в воздухе в состоянии полной антиисторической "свободы". Страна, которая не более, чем столетие назад, обнаруживала в своих наиболее "национальных" институтах значительное сходство с империей Диоклетиана, в самом деле не может проводить никакой "исторически" ориентированной, и при этом все же жизнеспособной, реформы»[2].

---

[1] *Бунин И.А.* Окаянные дни: Дневники, статьи, воспоминания. С. 16–17.

[2] *Weber M.* Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland. Auszug (Februar 1906) // Weber M. Gesammelte politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann.

Своеобразный научный комментарий к данному суждению М. Вебера был дан Т. МакДаниэлом, американским социологом, широко известным в научном мире специалистом в области истории российской общественной мысли и теории модернизации в работе «Автократия, капитализм и революция в России». «Поздняя царская Россия, — отмечал он, — была неудобной комбинацией капитализма без каких-либо удобоваримых политических аксессуаров и автократии без какой-либо социальной политики, которая могла бы придавать ей легитимность… Вследствие неадекватного развития административного права царское правительство было составлено из соперничающих сатрапий, каждое министерство не координировало свою деятельность с другими, зачастую преследуя противоположные цели… Правительственный беспорядок был очевиден как на идеологическом, так и на организационном уровнях. В последние десятилетия царского правления все находилось в постоянном движении. Западные институты и идеи импортировались, но не ассимилировались. Традиционные модели деградировали, но не настолько, чтобы многие консерваторы оставили надежду их оживить. Эти конфликтующие взгляды на будущее России просматривались не только исключительно в вопросе о положении рабочих, но также и в спорах о крестьянской общине. С одной стороны, консерваторы оказывали предпочтение традиционным институтам, потому что они намеревались поддерживать патриархальные отношения и воспрепятствовать появлению безземельного крестьянства. Сторонники реформ критиковали их экономическую инертность и желали стимулировать процесс создания процветающего крестьянства в качестве бастиона для автократии… Интересно отметить, что именно правительство стремилось обеспечить равновесие сил, даже если последнее значительно уменьшало его относительный социальный вес… Бюрократический либерализм включал в себя изрядную долю традиционализма, конфликт между соперничающими системами принципов был всеобъемлющим, разделяя министерства изнутри, иногда даже превращая отдельных бюрократов в подобие шизофреников. Такого рода либеральные идеи многими встречались враждебно. Апеллируя к темам, глубоко укоренившимся в автократической традиции, скептически настроенные оппоненты с недоверием относились к самостоятельному действию общественных групп и настаивали на том, чтобы государство взяло

Tübingen: 1988. S. 33–34; см. также: *Медушевский А.Н.* Б.А. Кистяковский как социолог права и конституционалист // Кистяковский Б.А. Избранное: В 2 ч. Ч. 1 [сост., автор вступ. ст. и коммент. А.Н. Медушевский]. М.: РОССПЭН, 2010. С. 12 сл.

на себя ответственность по надзору за классовыми отношениями. Они противодействовали профсоюзам и стачкам, предпочитая правительственное регулирование и полицейское вмешательство… Привнесение и влияние либеральных идей делали старую автократическую модель более экстремистской. Ее сторонники, проецируя данную модель на идеологический уровень, все более и более утрачивали связь с социальной реальностью. Либеральные идеи, в свою очередь, строго ограничивались конфликтным процессом, в то время как в Англии — их первоначальном доме — они возникали постепенно как составная часть общего процесса изменения. Соответственно, правительство не могло не оказаться парализованным в своем стремлении решать вопрос, чрезвычайно важный для его выживания. Оно не имело твердых принципов или идей, чтобы лицом к лицу встретиться с современным миром. Это была одна из причин "ужасающей духовной нищеты" режима, о которой Макс Вебер писал после революции 1905 года»[1].

Основу такого состояния дел Т. МакДаниэл усматривал в том, что процесс модернизации и индустриализации России резко контрастировал с типами модернизации, реализованными в промышленно развитых странах в этот исторический период и определявшими форму государства, конфигурацию элит, характер рабочего движения и социального изменения.

Первый тип, условно называемый «либеральной индустриализацией», был представлен Великобританией. В рамках данного типа государство относительно дифференцировано от общества и не является мотивирующей силой модернизации. Промышленные группы динамичны, уверены в себе и обладают внушительным авторитетом и легитимностью. Аграрная элита не зависит целиком от государства и сравнительно открыта вызовам и потребностям индустриализации. Политические лидеры и социальные элиты восприимчивы к социальным реформам. Одним из результатов такой установки является компромисс с рабочим классом как ключевой момент формирования либеральной демократии.

Другой тип был представлен Германией и Японией. В его рамках государство было гораздо более вездесущим по сравнению с либеральной моделью, но в сравнении с Россией положение социальных элит не было столь подорванным. Иерархия пронизывала социальную структуру в отличие от России, где первая была лишена структурной основы. В Германии промышленники в XIX в. всту-

[1] *McDaniel. T.* Autocracy, Capitalism, and Revolution in Russia. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988. P. 28–31.

пили в альянс с юнкерами и государственной бюрократией в качестве младшего, но влиятельного партнера, постепенно приобретая все большее значение и авторитет. По мнению Б. Мура, в Германии и Японии феодальные традиции выживали вместе с сильным элементом бюрократической иерархии, в то время как Россия и Китай были, скорее, аграрными бюрократиями, чем феодальными политиями. Поскольку, по его же предположению, феодальные традиции являются более благоприятными для легитимации капитализма, чем автократические традиции, Германия и Япония могут рассматриваться в качестве образца *феодального капитализма*. В отличие от России феодальные капиталистические режимы были способны дать ответ на вызовы рабочего движения и осуществить защиту интересов рабочих в обмен на их лояльность. Тем самым рабочий класс не оказался бесправным, но занимал примирительные (японский случай) либо реформистские позиции (как в Германии).

Россия, где промышленная буржуазия была слаба, на рубеже XIX — XX вв. оказалась ближе к третьему типу «зависимого капиталистического развития», в рамках которого государство, являясь всеобъемлющим и обладая гораздо большей свободой действовать в любом направлении, тем не менее неспособно определять социальные отношения. Он действует в качестве «властного брокера» среди крайне фрагментированных элит, примиряя интересы традиционных аграрных групп, экспортеров, новых промышленников и стремясь время от времени превращать рабочий класс в своего союзника.

В конечном итоге Россия в начале XX в. оказалась в довольно архаической для своего времени ситуации, хорошо описанной Алексисом де Токвилем в работе «Старый порядок и революция»: деспотизм разрушает иерархию и взаимные отношения между социальными группами и, лишая последние опыта, необходимого для приобретения умеренности в поведении и суждениях, готовит почву для массовых революционных движений. Атомизируя общество, автократический режим становится все более подверженным революционному кризису, охватывающему государство и общество[1].

Основываясь на выводах, близких по содержанию к идеям Т. МакДаниэла, К. фон Бейме в работе «Политические теории в России. 1789–1945» отмечал, что в сравнительной перспективе, при всем многообразии русского теоретического ландшафта, на

[1] *McDaniel. T.* Autocracy, Capitalism, and Revolution in Russia. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988. P. 33–35, 49; см. также *Гуторов В.А.* К проблеме концептуальных оснований теории модернизации // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2016. Сер. 6. № 2. С. 4–23.

международном уровне интерес представляли только христианская религиозная мысль «правого толка» и левая социалистическая и анархистская мысль. «Лишь русские либералы оставались без внимания», поскольку трудно ответить на вопрос — применимы ли были вообще к России традиционные для Запада категории «либерализм/радикализм, консерватизм, социализм/анархизм/коммунизм»[1]. «В России в эпоху царя Александра [I] имелись, как в Германии и Испании, предпосылки для “чиновничьего либерализма” (Beamtenliberalismus). М.М. Сперанский (1808–1812) как ведущий государственный деятель представил царю реформаторские законы. Конституционная монархия, которая в Западной Европе привела к компромиссу между революцией и монархическим принципом, не могла возникнуть в России ввиду отсутствия предпосылок для национального представительства… Система земств до 1864 г. не получила ни единого шанса, и до 1906 г. в первой Думе отсутствовало представительство нации в целом»[2]. «Характер развития мысли западников лишь изредка трансформировался в либерализм. Гегельянство приобрело либеральное направление лишь в его правогельянском варианте, как, например, у Чичерина»[3]. Идеи Чичерина, Ковалевского, Кистяковского и Струве объединяются К. фон Бейме в специальной главе под рубрикой «конституционные либералы», значительная часть которых, по его мнению, в дальнейшем эволюционировала в либерально-консервативном направлении. «В России, — отмечает он, — либеральному консерватизму чичеринской чеканки не было суждено даже видимости процветания как [это было] в Пруссии. Лишь только либералы слегка обозначали пожелания конституции, они увольнялись со службы. И все же они становились консервативными. Такие ультра-реакционеры как Катков и Победоносцев когда-то начинали в качестве либералов. Либералы не заходили слишком далеко вправо, но стремились оставаться способными к диалогу в целях поддержки автократии»[4].

Следует отметить, что подобный же подход, основанный на комбинации поверхностного классификаторства с более или менее пристальным вниманием к тем или иным мыслителям, персонифицирующим либеральное направление русской общественной мысли, свойственно большинству западных и отечественных исследо-

[1] *Beyme K. von.* Politische Theorien in Russland. 1789–1945. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2001. S. 10–11.

[2] Ibid. S. 8.

[3] Ibid. S. 29.

[4] Ibid. S. 40–41.

вателей. Например, в сравнительно недавно изданном сборнике статей и эссе «Российский либерализм: идеи и люди» под редакцией А.А. Кара-Мурзы было представлено беспрецедентно большое количество «творческих биографий» деятелей российского либерального мира (почти 100!) — от Н.И. Новикова и М.А. Фонвизина до А.Д. Сахарова[1]. Все они рассматриваются как выразители универсальной идеи «либерального социокультурного проекта». «Либеральный социокультурный (и в этом контексте — политический) проект… состоит в том, чтобы промыслить и реализовать *срединный путь* между деспотизмом и хаосом, между Сциллой неправовой "Власти" и Харибдой неправовой "Антивласти". Роль Запада, как устоявшегося идентификационного зеркала для мыслящей России, становится, таким образом, более отчетливой: *путь Запада* является для российских либералов не только *образцом* для подражания, но и важным историческим *уроком.* И в этом смысле уроки западноевропейских революций (в первую очередь Французской) также лежат в основе зарождения и развития отечественного либерализма. Реализация срединного, либерального пути связана в первую очередь с расширением личных прав и свобод и — параллельно — круга индивидуальной и общегражданской ответственности. Импульсы к реализации этой стратегии, как показывает опыт, могут исходить как от самой власти (реформаторство сверху), так и от становящейся все более ответственной (т.е. не скатывающейся ни в нигилизм, ни в угодничество) оппозиции. В этом общелиберальном проблемном поле неизбежно возникают внутренние, иногда чрезвычайно острые противоречия, поэтому конечный успех срединной стратегии зависит от степени просвещенности и толерантности не только "власти" и "народа", но и самого либерального лагеря»[2]. Этим рассуждением типология российского либерализма практически исчерпывается и на передний план выдвигается «галерея портретов» тех, кто, по мысли главного редактора, внес в данный проект наибольший вклад.

В более раннем издании «Либерализм в России», опубликованном в 1996 г. проблемам типологии уделялось гораздо больше внимания[3]. Однако, как это не парадоксально, авторы статей, вошедших в сборник, отдавали предпочтение преимущественно универсальным классификациям либерализма, многократно воспроиз-

[1] Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2007.

[2] Там же. С. 15–16.

[3] Либерализм в России. М.: Институт философии РАН, 1996.

веденным в том или ином виде в послевоенный период в западной научной литературе, в то время как в плане исследования отечественной либеральной традиции единственным достижением издания, на наш взгляд, можно считать попытку введения в научный оборот таких понятий как «протолиберализм» и «паралиберализм» для характеристики, например, либеральных форм общественной мысли и практики в эпохи Екатерины II, Александра I и др.[1]

Поразительной представляется, прежде всего, сама академическая тональность, с которой редакторы монографии незадолго до дефолта и на фоне экономической катастрофы, обрушившейся на страну в результате «реформ» отечественных либералов, взяли на себя роль своеобразных культуртрегеров, обучающих основам либерализма не только читающую публику, но и пришедшую к власти новую политическую элиту. «Спросите наугад любого встречного, — пишет автор предисловия к сборнику проф. В.Ф. Пустарнаков, знает ли он, чем отличается либерал от демократа? Почему Егор Гайдар, когда его назвали “радикальным демократом”, вроде бы обиделся и счел нужным отнести себя к “консервативным либералам”? Кто толком объяснит, почему “отпуск цен”, “либерализация цен” почитались мерой правительства, именовавшего себя демократическим, а в журналах появлялись статьи на тему “Либералы у власти”? Хотя Г. Бурбулис, будучи еще Государственным секретарем, вполне определенно квалифицировал идеологию тогдашнего правительства как либерализм, создавалось впечатление, что другие официальные лица не жаждали прослыть приверженцами либерализма и предпочитали именовать себя демократами. Думается, что подавляющее большинство не только масс, но и элиты нашего общества не отдает себе даже приблизительного отчета в том, что такое либерализм, что такое либеральная программа, либеральная политика и т.д. Могут ли они в таком случае составлять действительно либеральные или антилиберальные программы или делать сознательный выбор, скажем, на выборах?»[2]

Автор предисловия, впрочем, никак не прокомментировал желание Гайдара именоваться «либеральным консерватором», а не «демократом», хотя объяснение «лежало на поверхности». Твердокаменный марксист в недавнем прошлом и главный редактор журнала «Коммунист», Гайдар даже при таком интеллектуальном багаже не мог, конечно, не знать, что инициированные ельцинской администрацией и возглавляемым им правительством «либераль-

[1] Там же. С. 78–96, 221–315.
[2] Там же. С. 3.

ные реформы» не имели никакого отношения к реализации западной модели либеральной демократии, которая в современной политической теории почти тождественна понятию «гражданское общество» (в классическом либеральном, а не постмодернистском его понимании). Идея, согласно которой современная концепция гражданского общества не только тесно связана с традицией демократической теории, но само его понятие на Западе является, по существу, эквивалентом либеральной демократии, ни для кого не представляет загадки. «Для того, чтобы сегодня демократия процветала, — отмечает английский политолог Д. Хелд в известной работе "Модели демократии", — она должна быть переосмыслена как двухсторонний феномен: с одной стороны, она стремится к преобразованию (*re*-form) государства, а, с другой стороны, к реструктуризации гражданского общества... Принцип автономии может быть приведен в действие только путем признания абсолютной необходимости "двойной демократизации", а именно — взаимозависимой трансформации и государства, и гражданского общества. Предпосылкой такого процесса должно стать признание как того принципа, что разделение между государством и гражданским обществом должно быть основной чертой демократической жизни, так и понимание того, что право принимать решения должно быть свободным от каких-либо форм неравенства и притеснений, которые навязываются частным присвоением капитала. Но, разумеется, признать важность обеих этих позиций означает существенное переосмысление традиционных истолкований данных понятий»[1].

Такого рода теоретические наблюдения были отражением вполне реального процесса, предпосылки которого наметились в Западной Европе и США со второй половины XX в. Результатом данного процесса становится, прежде всего, основополагающий консенсус относительно всеобщих политических ценностей — равенства, гражданских прав, демократических процедур принятия решений на базе признания существующих социальных и политических институтов. Был провозглашен курс на прогрессирующую стабильность, взаимопроникновение взглядов представителей различных классов на принципиальные социально-политические проблемы, постепенное исчезновение конфликтов[2].

---

[1] *Held D.* Models of Democracy. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987. P. 283.

[2] См., например: *Beyme K. von*. Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien. 1789–1945. Wiesbaden: Springer, 2013. S. 29–33.

Разумеется, в посткоммунистической России 1990-х гг. ни о каком гражданском обществе и идеологическом консенсусе никто из серьезных ученых, знакомых с послевоенной историей, рассуждать не мог. Советская система с самого начала была воспроизведением на новом витке исторической спирали бюрократического, «приказного» типа государственного и политического управления, хорошо обрисованного А.Д. Градовским. В большинстве посткоммунистических стран идеал гражданской свободы также оказался первоначально реализованным в новом государственном аппарате и новой бюрократии. По своему характеру эти социальные структуры составляли явный контраст западным традициям. Причины, обусловившие новый, слегка либерализированный пароксизм традиционной бюрократической матрицы, были, конечно, различными. В России с ее традициями патриархальной монархической и тоталитарной коммунистической политической культуры концепция либеральной демократии и гражданского общества, будучи встроенной в догматический псевдолиберальный проект, оказалась еще более идеологизированной и далекой от реальности. Антитоталитарная направленность этой концепции с примесью традиционной антикоммунистической риторики приводила, как правило, к тому, что она искажала и камуфлировала реальный процесс разложения советского общества в направлении формирования неономенклатурного государства, нуждавшегося именно в идеологических мутантах либерализма и демократии, а не в действительном развитии гражданского общества в качестве противовеса государству.

Реализация неолиберального проекта в посткоммунистической России имеет свою предысторию. «После Второй мировой войны в Европе возникло множество социальных демократий, христианских демократий и государств с централизованной системой управления. США превратились в либеральную демократию. В Японии под наблюдением США была выстроена номинально демократическая, а фактически — бюрократическая государственная система, призванная контролировать восстановление страны. Все эти формы государственного устройства имели нечто общее в идеологии: основной задачей государства признавалось обеспечение полной занятости, поддержание экономического роста и благополучия граждан… Такая форма политико-экономической организации в наше время стала называться “встроенный либерализм”»[1]. Таким образом в послевоенный период в мире в основном конкурировали

[1] *Харви Д.* Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: ПОКОЛЕНИЕ, 2007. С. 21–22.

две глобальные системы — государственный социализм, построенный в СССР в соответствии с марксистско-ленинским учением и система «встроенного либерализма», в основании которой лежали кейнсианские принципы государственного регулирования экономики[1]. «Встроенный, или компромиссный либерализм обеспечивал высокий темп экономического роста в развитых капиталистических странах в 1950–1960-е годы… К концу 1960-х "встроенный либерализм" начал разрушаться и на международном уровне, и в рамках отдельных государств»[2] и примерно через одно десятилетие ему на смену пришел неолиберализм.

«Тут стоит вспомнить, что первый эксперимент по созданию неолиберального государства был поставлен в Чили после переворота 11 сентября 1973 года… В результате переворота были жестоко подавлены все общественные движения и политические организации левого толка, были уничтожены все формы самоорганизации (например, общественные медицинские центры в бедных районах). Рынок труда был "освобожден" от влияния законодательных или институциональных ограничений (профсоюзы)… В то время в университете Чикаго работала группа экономистов, которую нередко называли "чикагские мальчики" из-за их приверженности неолиберальным теориям Милтона Фридмана. Их пригласили помочь восстановить экономику Чили… Оживление экономики Чили — повышение темпа роста, накопление капитала, рост рентабельности иностранных инвестиций — оказалось недолговечным. Все рухнуло в 1982 году во время глобального долгового кризиса, разразившегося в Латинской Америке. В результате в последующие годы в стране начала применяться прагматическая и гораздо менее идеологизированная версия неолиберализма. Именно эта система и особенно ее прагматизм стали аргументами в пользу поворота в сторону неолиберализма и в Великобритании (после избрания Тэтчер) и в США (во времена Рейгана) в 1980-е. Уже не в

[1] См. подробнее: *Steffek J.* Embedded Liberalism and Its Critics. Justifying Global Governance in the American Century. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006; *Kiely R.* The Clash of Globalisations. Neo-Liberalism, the Third Way and Anti-Globalisation. Leiden & Boston: Brill, 2005; *Wattenberg B.J.* Fighting Words. A Tale How Liberals Created Neo-Conservatism. N. Y.: Thomas Dunne Books, 2008; *Harvey D.* Spaces of Neoliberalization: Toward a Theory of Uneven Geographical Development. München: Franz Steiner Verlag, 2005; см. также: *Krasner S.D.* Structural Conflict. The Third World against Global Liberalism. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1985.

[2] *Харви Д.* Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: Поколение, 2007. С. 22–23.

первый раз жестокий эксперимент, проводимый в более отсталых странах, становится основой формирования политики в развитом центре (совсем как эксперименты с единым налогом в Ираке, которые проводились во времена Бремера). Тот факт, что два таких очевидно схожих процесса реструктуризации государственного аппарата имели место под влиянием США, говорит о том, что именно имперское влияние США может лежать в основе стремительного распространения идеологии неолиберализма во всем мире, начиная с середины 1970-х»[1].

Весьма характерно, что значительное ослабление влияния США в начале XXI в. и отчаянные попытки правящих кругов этой страны вернуть былое влияние вызывают постоянные колебания в оценках перспектив глобального неолиберализма вообще и американского либерализма, — в частности. Судя по названиям научных работ, можно сделать вывод, что многочисленным некрологам, квалифицирующим «странную смерть» либерализма, социал-демократии и других идеологий, пока противостоят лишь одиночные рассуждения о странной устойчивости, или «не-смерти» неолиберализма[2]. После победы «бархатных революций» в странах Центральной и Восточной Европы и распада СССР аналогичные неолиберальные реформы стали проводится и на постсоциалистическом пространстве. Их результаты свидетельствовали о том, что неолиберальная трансформация экономики неизбежно предполагала восстановление классовой структуры общества, концентрации национальных богатств и доходов от их эксплуатации в верхних слоях общества и традиций олигархического правления[3].

Если учесть катастрофические последствия неолиберальных реформ для российской экономики и всех сфер социальной жизни, вряд ли могут возникнуть сомнения в том, что в стране был прове-

---

[1] Там же. С. 18–20.

[2] См.: *Brands H.W.* The Strange Death of American Liberalism. New Haven and London: Yale University Press, 2001; *Crouch C.* The Strange Non-Death of Neoliberalism. Cambridge: Polity Press, 2011; ср.: Neo-Liberalism, State Power and Global Governance / Ed. by Simon Lee and Stephen McBride. Dodrecht: Springer, 2007; *Lavelle A.* The Death of Social Democracy. Political Consequences in the 21st Century. Burlington: Ashgate, 2008; *Blakeley R.* State Terrorism and Neoliberalism. The North in the South. London and N. Y.: Routledge, 2009; *Jones T.* The Revival of British Liberalism. From Grimond to Clegg. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011.

[3] См. *Харви Д.* Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. С. 28–29; см. также: *Гуторов В.А.* Модернизация и посткоммунизм: критические заметки // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2015. Сер. 6. № 2. С. 4–15; *Kioupkiolis A.* Freedom after the Critique of Foundations. Marx, Liberalism, Castoriadis and Agonistic Autonomy. London: Palgrave Macmillan, 2012. P. 226–227.

ден по неолиберальным рецептам своеобразный неоколониальный эксперимент, одной из целей которого было уничтожение России как мировой державы и ее превращение в сырьевой придаток Запада. В рамках такой перспективы (теперь, можно надеяться, уже ретроспективы) гайдаровский «либеральный консерватизм» может вызывать ассоциации чисто негативного свойства, если, конечно, не учитывать бесчисленные панегирики, периодически транслируемые сегодня теми СМИ, которые контролируются современными наследниками либеральной публики второй половины XIX — начала XX вв. Они, разумеется, игнорируют и стремятся предать забвению тот очевидный факт, что характер данного типа «консерватизма» был по достоинству оценен уже в 1990-е гг. В специфических условиях посткоммунистической России неолиберальные идеи, по меткому замечанию В. Полеванова (в конце 1994 г. в течение двух месяцев занимавшего пост главы Госкомимущества) очень быстро превратились в вульгарную разновидность марксизма со знаком «минус». «Нерегулируемый рынок, — отмечал он в одном из газетных интервью, — это шизофреническая выдумка Гайдара, Чубайса и прочих, которые отбросили нас к пещерному капитализму конца XVII — начала XVIII века. Рынок сам по себе является ничем иным, как инструментом повышения жизненного уровня народа. Все остальные государства умело пользуются этим инструментом и во главу угла ставят социальную защищенность своих граждан. Мы фактически полностью проигнорировали социальную составляющую новых отношений. Во главу угла поставили элементарное, во многом криминальное перераспределение собственности... Все это почва для расцвета криминальных отношений в стране, превращения России в феодально-бандитское государство»[1].

Активно рекламируемые в недавнее время тексты самого Гайдара, представляющие странную смесь характерных для советской историографии пропагандистских клише с обрывками мыслей Милюкова[2], свидетельствуют о том, что развиваемая им версия *неономенклатурного либерализма* не имеет ни малейшего отношения к традиции русского либерального консерватизма, представленной

[1] *Полеванов В.* Два месяца в вотчине Чубайса // Новый Петербург. 02.10. 1997. № 38.; см. также: *Добреньков В.И.* О крахе либерализма в России. Письмо противникам президента В.В. Путина. М.: ООО «МАКС-Пресс», 2004.

[2] См., например: *Гайдар Е.Т.* Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005; *Он же.* Гибель империи. Уроки для современной России. 2-е изд. испр. и доп. М.: РОССПЭН, 2006; *Он же.* Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. СПб.: Норма, 2009; и др.

именами Градовского, Кавелина, Чичерина и Струве. Она является одной из типичных форм *посткоммунистического культурного примитивизма*, где доминирует лишь один стереотип — «*жить как на Западе*». «Философия истории» данного направления совсем недавно была предельно ясно сформулирована Дмитрием Ольшанским: «Либералов сейчас не ругает только ленивый. Но ругают все как-то не за то — и говорят не о том… А ведь есть действительно серьезный, и даже драматичный сюжет, связанный с либералами, который касается не только их, — однажды он может коснуться нас всех. Дело в том, что сейчас — как и в позднесоветские восьмидесятые — у них, вопреки всему, есть хороший шанс куда-то политически "прорваться". Этот шанс — неугасимая надежда наших элит на примирение с Западом, и потребность в тех фигурах, тех жестах, той риторике, которая могла бы этот союз обеспечить. Разумеется, это не самая близкая перспектива, но она есть — и никуда от нас не уйдет. Примерно то же самое, пусть и во много более мягкой, приличной форме, было и в Советском Союзе лет тридцать назад, когда новое поколение партаппаратчиков тоже хотело подружиться, наконец, с Маргарет Тэтчер и Гельмутом Колем. И тогда — именно через них, «сверху», — либералы получили шанс за каких-то два года свалить КПСС. Но примирение примирению рознь. Да, мотивы элит очень похожи. Но тридцать лет назад на стороне элит был советский народ. Простая и понятная идея — "отменим совок и будем жить как нормальные люди на Западе, с джинсами и видеомагнитофоном" — захватила страну, и благодаря этой, всем доступной идее, либералы получили огромный кредит доверия, который они тратили и тратили, пока не пришел 1998, а за ним и 1999 год, дефолт и бомбардировки Белграда, после чего этот кредит был окончательно обнулен. Но он был. И любовь к Ельцину — тоже была, как ни грустно об этом вспоминать. Были очень наивные, но зато эмоциональные западнические иллюзии — что еще немножко, и мы вот-вот, буквально завтра станем одной общностью с Европой и Америкой. А теперь этих иллюзий нет… Мы часто думаем о 1991 годе — как о страшном образце обрушения государства, — но было ведь и намного более страшное обрушение, в 1917-м. А 1917 год — это как раз то самое время, когда либералы получили власть, не имея, в отличие от эпохи джинсов и видеомагнитофонов, никакой программы для революционного большинства. У них были только "война до победного конца" и "оставим все как было, просто без царя". Результат нам известен: либералов быстро выгнали, но следом погибла и страна. Новая "перестройка", новая

“перезагрузка” — если, не дай Бог, она случится, — может пойти по тому же сценарию. Несколько месяцев, год, от силы два — в режиме беспомощного и карикатурного управления, а потом распад и смерть. Без всяких джинсов. Без всяких иллюзий. Просто провал в никуда. Не 1992 год в финале либерального эксперимента — трудный, тяжелый, позорный, но все-таки сносный, — а 1918-й. Будем надеяться, что нам удастся этого избежать. Но помнить о такой вероятности — надо»[1].

Комментируя аналогичные сверхнаивные рассуждения, ставшие в конце 1980-х — начале 1990-х годов своеобразным идеологическим «брендом» посткоммунистического вульгарного либерализма, немецкий политолог Г. Шёпфлин вполне справедливо отмечал: «Но ведь не-символическая Европа Запада была очень отлична от мифа и символической “Европы”, которая оказывала такое воздействие в 1980-е годы. В действительности “Европа” существовала как удвоенная цель — как культурное устремление и как членство в ЕС, как система институтов, практик, процедур, в которых посткоммунистические страны были по большей части несведущи и считали их непригодными для своих потребностей… Принципы либеральной демократии и демократического плюрализма могут функционировать только в том случае, если они соответствуют существующим политическим, социологическим и культурным реалиям. Решающий момент состоял в том, что процесс трансформации, повсеместно, но определенно неуместно обозначаемый как “транзит”, вызвал к жизни трудность, не поддающуюся общему диагнозу — разграничение между согласием осуществлять власть и самой демократией»[2].

На наш взгляд, дикое состояние «первоначального накопления», в которое Гайдар и его команда ввергли современную Россию в начале 1990-х гг., делает предельно актуальными критические характеристики, данные когда-то русскими либеральными консерваторами западной либеральной апологетике эпохи «первоначального

[1] *Ольшанский Д.* Либералы еще способны на политический прорыв (https://um.plus/2016/06/26/liberaly-eshhyo-sposobny-na-politicheskij-prory-v/)

[2] *Schöpflin G.* Liberal Pluralism and Post-Communism // Can Liberal Pluralism Be Exported. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe / Ed. by Will Kymlicka and Magda Opalski. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 110; ср.: *Bellamy R.* Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise. N. Y. and London: Routledge, 2001. P. 190–192; см. также: The Meaning of Liberalism: East and West / Ed. by Zdenek Suda and Jiri Musil. Budapest: CEU Press, 2000; *Gutorov V.* Citizenship, National Identity and Political Education: Some Disputable Questions // Studies of Transition States and Societies (STSS). 2015. Vol.7. Issue 1. P. 77–93.

накопления», пройденной Западной Европой во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. «Существенный порок либерализма как теории и как практики, — отмечал А.Д. Градовский, один из виднейших теоретиков русского либерального консерватизма второй половины XIX в., т.е. того направления, с которым Гайдар столь опрометчиво поспешил себя отождествить, — можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения, как совокупность *внешних* условий, необходимых только для *сосуществования* отдельных лиц, составляющих это общество. Самое общество является простым *механическим* собранием неделимых, не имеющих между собою внутренней связи. Общественные теории XVIII века отправлялись от гипотезы *единичного* человека, взятого вне общества... Либеральная доктрина, покончив с корпорациями, во имя их привилегий, и с обширною деятельностью власти, во имя ее старинных злоупотреблений, обратила все свое внимание на вопрос об *организации* общества на началах личной свободы. Но она оставила без рассмотрения вопрос о том, как будет *действовать* человек в новой организации и должно ли "общество" быть не только "собранием неделимых", но и действительною организацией, способною также к *действию* на общую пользу — этот вопрос остался открытым... В тридцатых годах нынешнего столетия англичанин Карлейль сделал мимоходом следующее зловещее замечание: "Корпорации всех родов исчезли. Вместо своекорыстных союзов у нас (во Франции) очутилось двадцать четыре миллиона людей, не связанных никакими корпорациями, так что правило: «человек помогай сам себе» — произвело тесноту, давку, из которой люди выходят с помертвелыми лицами и раздробленными членами. Словом, изображают такой хаос, куда страшно и заглянуть"»[1].

Пожалуй, единственное, что, до известной степени, сближает Гайдара сотоварищи с отечественной традицией политической мысли и политики, проявляется, на наш взгляд, в неистребимой убежденности российских интеллектуалов и общественных деятелей XIX века в том, что в некоторые кризисные периоды истории отдельные узкие и однородные по составу корпорации могут не только представлять, но и заменять весь народ в целом. Характерный пример такой мировоззренческой установки приводит В.С. Лопатин, издатель личной переписки Екатерины II и Г.А. Потемкина: «Основатель и бессменный издатель (в течение почти полувека!)

[1] *Градовский А.Д.* Общество и государство // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002, № 3. С. 67, 71–72.

журнала “Русский Архив” П.И. Бартенев был страстным почитателем великой государыни. “Екатерина II, ее царствование, ее судьба, ее великие заслуги перед Россиею занимают меня с юношеских лет моих, — вспоминал Бартенев. — Мой профессор С.М. Соловьев сочувствовал моей приверженности к славной ея памяти. И он считал, что ее воцарение было делом народного избрания, так как тогдашняя гвардия была представительницею всех сословий русского народа (некоторые утверждают даже, что это избрание было законнее избрания Михаила Федоровича)...”»[1].

Возвращаясь к проблеме современной типологии российского либерализма, следует отметить, что, на наш взгляд, в послевоенный период наиболее перспективные подходы в данном направлении были разработаны в работах В.В. Леонтовича и А. Валицкого, хотя, по всей вероятности, оба ученых не ставили перед собой непосредственую задачу создания общих классификацинных схем эволюции либеральной мысли. «Хотя суть либерализма в России, — отмечал Леонтович, — была совершенно тождественна с сутью западного либерализма и он и в России должен был преодолеть абсолютистское и бюрократическое полицейское государство и прийти ему на смену, все же необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что у русского либерализма не было этих важнейших исторических корней. И идеологически и практически русский либерализм в общем был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других, извне. А к этому надо еще добавить, что русский образец полицейского государства, воплощенный в крепостничестве, еще более резко противоречил принципам либерализма, чем западноевропейское полицейское государство, в области как политического, так и общественного устройства государства»[2].

Единственным критерием подлинно либеральной политики Леонтович считает *сознательную и последовательную реализацию либеральных реформ*, основанных на определенных программных принципах. «Все царствование императрицы Елизаветы, — отмечает он, — в каком-то смысле можно назвать либеральной эпохой. Однако и здесь свобода не была основана на сознательной воле к сохранению ее, источник и гарантия свободы заключались в жизнерадостном и сговорчивом характере императрицы. Планы реформ

[1] *Лопатин В.С.* Письма, без которых история становится мифом // Екатерина II и Г.А. Потемкин. Личная переписка 1769–1791. Издание подготовил В.С. Лопатин. М.: Наука, 1997. С. 479.

[2] *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. С. 8.

Екатерины, наоборот, основаны на принципах западно-европейского либерализма, прежде всего на идеях Монтескье. Екатерина старалась дать законное обоснование религиозной терпимости, сделать уголовное право более гуманным, открыть пути для частной инициативы в экономической жизни, укрепить путем законов личную свободу дворян, а также расширить право собственности дворян и городов и предохранить их от возможности нарушения со стороны государства. Кроме того, она ставила себе целью облегчить положение крестьянства, усилить роль органов самоуправления отдельных сословий при устройстве и развитии всей административной системы; а также полностью провести в жизнь принцип разделения власти при устройстве местного управления или самоуправления. Это — широкая либеральная программа, которая изложена в первую очередь в Наказе, составленном императрицей для созванной ею Законодательной Комиссии. Кроме того, ее либеральная программа нашла выражение и в целом ряде других, меньших документов, которые были составлены ею самой или по ее желанию[1].

Но, прежде чем анализировать более подробно либеральные тенденции монархической политики XVIII в., Леонтович формулирует несколько важных классификационных определений, характеризующих в целом специфику и историческую конфигурацию российского либерализма имперской эпохи: «Конечно, Екатерина не думала об ограничении абсолютизма в России, тем не менее нельзя не признать, что *абсолютизм может быть реакционным и прогрессивным, либеральным и антилиберальным* (курсив мой. — *В.Г.*). Если бы это было не так, либеральные реформы 60-х годов, проведенные Александром II, который был тоже абсолютным монархом, не получили бы того определения, которое полностью общепризнано: все согласны с тем, что его реформы были именно либеральными. Несомненно, что законодательство Екатерины ставило себе целью не обоснование политической свободы, а признание и обеспечение гражданских свобод, создание в России гражданского строя, и при этом, сначала, почти исключительно в отношении дворянства. Однако, это не дает нам права отрицать либеральный характер законодательства Екатерины, а следовательно и ее мировоззрения, лежащего в основе законодательства… Согласно убеждению радикальных кругов в XIX веке, — отношение к французской революции — которая, по выражению В. Маклакова, в течение всего XIX века владела мыслями прогрессивной общественности

[1] *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). С. 96.

в России и превратилась в своего рода миф, — было тем признаком, по которому отличали прогрессистов от реакционно настроенных людей. Екатерина с самого начала отвергала французскую революцию и до конца оставалась к ней враждебно настроенной. Из этого выводили ее реакционность или, во всяком случае, ее постепенный отход от либерализма. Но из высказываний Екатерины не следует, что ее враждебная позиция по отношению к революции была основана на том, что она не принимала идею свободы или что она стала постепенно ее отвергать. Ее отрицательное отношение к революции было основано на том, что она видела в революции не осуществление свободы, а проявление анархической тирании и путь к абсолютистско-деспотическому строю. Ее обижало, когда с революцией намеренно связывали Вольтера, которого она считала представителем идеи истинной свободы. В осуждении французской революции Екатерина была, по-видимому, одного мнения с Берком, который отвергал французскую революцию с позиций английского конституционализма. Берк, произведения которого Екатерина хорошо знала и высоко ценила, обратился к ней с письмом»[1].

О том, что Леонтович стремился хотя бы индуктивным путем сформулировать ряд типологических признаков, характеризующих особенности российского либерализма, свидетельствует и использование им понятия «либеральный абсолютизм». Так, анализируя работу М.М. Сперанского «К познанию законов» и, в частности, следующий его тезис: «Верховная власть установлена к защите правды, в содействие совести. Без верховной власти ни собственность личная, ни собственность имущества существовать не могут», он, в частности, отмечает: «В этой фразе Сперанский таким образом объявляет принципом абсолютной монархии принцип либерализма, то есть защиту свободы личности и частной собственности. Таким образом мы видим, что и в произведении “К познанию законов”, где Сперанский говорит уже только об абсолютной монархии, он тем не менее продолжает поддерживать программу либерализма или либерального абсолютизма. В основном это возврат к либеральному абсолютизму екатерининского Наказа, где, как мы уже видели, речь идет о гражданской, а не о политической свободе»[2].

В свою очередь, А. Валицкий специально подчеркивал, что государственный абсолютизм нередко может ассоциироваться с правовым нигилизмом, свойственным как государственной бюро-

[1] *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). С. 38–40.
[2] Там же. С. 79.

кратии, так и революционным радикалам слева и справа. Отрицание права во имя государственной или революционной «целесообразности» — тенденция, особенно распространенная в обществах переходного типа и достигающего апогея в эпохи революционных переворотов. Данная тенденция, в высшей степени характерная для российской истории последних столетий вплоть до наших дней, не могла не накладывать отпечатка на эволюцию отечественного либерального дискурса. И это хорошо осознается наиболее проницательными историками русской общественной мысли. Как отмечает А. Валицкий в работе «Философия права русского либерализма», «Россия редко ассоциируется с такими понятиями, как либерализм и право, поэтому может показаться, что книга о философских учениях права русского либерализма рассматривает весьма незначительный предмет. Тем не менее выбор мной этой темы был намеренно провокационным: я хотел показать, что в действительности либеральная интеллектуальная традиция в дореволюционной России была более развита, чем это обычно представляется, что основной интерес либеральных мыслителей России был направлен на изучение проблемы правового государства, что наиболее ценное наследие русского либерализма заключается именно во вкладе его в философию права, а также в то, что может быть названо дискуссией о праве, полемикой, в которой ценность права сама по себе представлялась спорной, требующей защиты, а не чем-то очевидным, само собой разумеющимся… Кроме того, более близкое изучение традиционных русских антиправовых взглядов… приводит к выводу, что не следует преувеличивать их специфически русские черты. Враждебное или по крайней мере глубоко подозрительное отношение к рациональному правопорядку можно в большей или меньшей степени обнаружить во всех отсталых и периферийных обществах, а особенно в тех, где модернизация приняла вид вестернизации и где поэтому современная правозаконность представляется враждебной их самобытной культуре и свойственной только Западу. В дореволюционной России такая тенденция была, вероятно, особенно выразительна. Но справедливо ли приписывать это природной вражде между русским характером и духом законов? Мое отношение к этому скорее скептическое. Более пристальное изучение русской мысли девятнадцатого века показывает скорее, что во многих случаях характерная для нее антиправовая настроенность имеет западное происхождение. Русские мыслители находились под сильным влиянием западной критики капитализма — и слева и справа, и вполне естественно, что это лишь усиливало их антили-

беральные и антиправовые предрассудки. Это было одним из трагических последствий отстающего развития России»[1].

Валицкий анализирует философию права в русской либеральной мысли в рамках следующей универсальной парадигмы: «… “современные тенденции в сфере права и современный кризис правовых идей заключаются в полуосознанной конфронтации трех великих парадигм общественной идеологии, общественной организации, права и управления. Каждая из них дает сложный, но в итоге цельный образ человека, социальных институтов и их места в обществе”. Эти три парадигмы: парадигма “*Gemeinschaft,* или органическая общинно-семейная, парадигма *Gesellschaft,* или контрактная торгово-индивидуалистическая, и парадигма административно-бюрократическая”. В соответствии с основной традицией европейского либерализма русские либералы считали, что право типа *Gesellschaft* является максимально приближенным к самой идее права. Они понимали ограниченность законов этого типа, но защищали их как необходимую основу индивидуальной свободы, как гарантию личной неприкосновенности, как средство защиты личности не только от произвола правительства, но и, кроме того, от социального конформизма или морального давления общественных групп. Человеческая личность, как утверждал один из них, содержит “сверхсоциальное ядро”, недосягаемое для группы; закон защищает эту “недосягаемость” от внешнего принуждения со стороны государства, а правовое сознание помогает людям защитить свою моральную автономность и не поддаваться давлению коллектива. С такими взглядами на сущность права легко и естественно отождествить право с основой либерализма, представить верховенство права как основную ценность либерального взгляда на мир… Русские враги либерализма склонялись к такой же точке зрения на право, к пониманию верховенства права как идеала западного индивидуализма и, следовательно, противостояли ему во имя общинных ценностей, т.е. ценностей *Gemeinschaft,* которые можно интерпретировать с консервативно-традиционалистских, популистских или анархических позиций. С другой стороны, либеральной концепции закона противостояли в России приверженцы бюрократического абсолютизма, верившие в административно-бюрократическое регламентирование и не желавшие подчинить его высшей власти общих правил закона, лежащих вне конкретных целей. В этой схеме противоположностей нет ничего специфически

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012. С. 9–10.

русского. Особенность данной ситуации заключается лишь в том, что либеральная концепция права подвергалась непрекращающимся атакам, что ее сторонников было меньшинство и что ее институциональный оплот, новые судебные органы, был слишком слаб и не защищен ни конституцией, ни исторической традицией страны. И именно поэтому русские либералы так твердо отстаивали высшую ценность права, были так привержены идеалу верховенства закона и так глубоко убеждены в решающем значении закона для политического и социального возрождения России»[1].

Исходя из данной типологии, Валицкий анализирует правовые идеи выдающихся представителей русской мысли — Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева, Л.И. Петражицкого, П.Н. Новгородцева, Б.А. Кистяковского и С.И. Гессена, подчеркивая, что «политические и теоретические различия шести философов права отражают различные стадии развития русского либерализма. С этой точки зрения их можно рассматривать как звенья в цепи удивительно последовательного процесса: преобразование классического либерализма, как он представлен у Чичерина, сначала в "новый либерализм", а затем — у Кистяковского и Гессена — в "правовой социализм". Тот факт, что основные теоретики права в партии кадетов, Новгородцев и Петражицкий, с готовностью приняли принципы нового, социального либерализма, подтверждает мысль Милюкова о том, что идеология этой партии была "наиболее левой из всех, какие предъявляются аналогичными нам политическими группами Западной Европы". Возможность перерастания русского либерализма в либеральный социализм давала, в свою очередь, дополнительное доказательство "тесной исторической связи русского либерализма и социализма"»[2].

Вполне осознавая, что даже при современном уровне изучения российского либерализма, достигнутом общественными науками в России и за рубежом, создание всеобщей его типологии является пока преждевременным, все же можно предположить, что ученым, безусловно, следует стремиться к поиску компромиссных решений, шаг за шагом приближающих к решению этой в высшей степени сложной задачи. Одним из этих шагов, на наш взгляд, является попытка представить эволюцию отечественной либеральной мысли и политики в рамках логического континуума, охватывающего все без исключения идеологические направления, крайними точками которого являются *праворадикальный абсолютизм*, с одной сто-

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. С. 11–12.
[2] Там же. С. 14–15.

роны, и *леворадикальный нигилизм*, — с другой. Все отмеченные выше формы либерализма располагаются в среднем сегменте континуума знаменуя постоянный постоянное стремление его идеологов найти «средний путь» между крайней монархической реакцией и явно обозначившейся в начале XX в. угрозой леворадикального социалистического переворота.

В теоретическом плане исходные предпосылки концепции логического континуума были определены в трудах выдающегося итальянского политолога Джованни Сартори в ходе разработки им эвристической модели анализа тоталитарных диктатур. По его мнению, «неожиданный элемент тотального господства в наше время состоит в том, что оно может быть наложено не только на общества с традиционно деспотическим правлением (такие как Россия и Китай), но также на общества, взращенные христианской, либеральной и либерально-демократической традицией и вышедшие из нее»[1]. Предлагаемая им модель анализа тоталитарных систем очень органично соединяет, на наш взгляд, интеллектуальные усилия представителей различных научных направлений, открывая тем самым новую перспективу объективного, неидеологизированного подхода к данной проблеме.

Отвечая на вопрос — каким образом вообще возможна эмпирическая идентификация режима в качестве тоталитарного, Сартори подчеркивал, что структурные элементы тоталитарного господства распознаются скорее в рутинных формах, нежели в перманентных чистках и концентрационных лагерях. Эти формы и позволяют выделить нечто вроде веберовского «идеального типа», который лучше назвать «полярным типом». Это означает, что «тоталитаризм состоит из всех характеристик репрессивных режимов, доведенных до высшего пункта их возможного совершенства»[2].

Абсолютной противоположностью тоталитаризма в идеальном плане является демократия. «Это предполагает, что ни от одной конкретной системы нельзя ожидать, чтобы она была “чисто” тоталитарной, точно так же, как ни одна конкретная демократия не может рассматриваться как чистая демократия»[3].

В том континууме, который предстает перед нашим взором, пространство между тоталитарными и демократическими режимами можно заполнить при помощи адекватной концепции авто-

[1] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatham, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 194.

[2] Ibid. P. 200.

[3] Ibid. P. 200.

ритаризма. Это не предполагает апологию авторитарной политики, но означает только несостоятельность аргумента *ad hominem* при разграничении тоталитаризма и авторитаризма. Отдельные диктаторы могут превзойти в жестокостях тоталитарные диктатуры, но при этом не достичь такого воздействия на людей и контроля над общественными структурами, которые имеют место в диктатурах тоталитарного типа. Чем больше система в этом преуспевает, тем меньше возникает необходимость прибегать к откровенному принуждению. Именно это обеспечивает долговременность и преемственность тоталитарной системы, тогда как личная диктатура редко переживает своего создателя. Причиной этого является сохранение независимости и автономии отдельных политических структур и групп. Установление же тоталитарной диктатуры означает «предельное уничтожение всех подсистем».

Концепция континуума Сартори позволяет ее создателю в другой своей работе «Партии и партийные системы», например, выявить еще одну историческую особенность либеральной политики и идеологии, а именно — приверженность его адептов принципам партий и партийной борьбы в противоположность тем сторонникам традиционных консервативных ценностей, которые на протяжении последних двух веков эти принципы отрицали и резко критиковали[1]. «… Партии, — отмечает он, — соответствуют и определяются *Weltanschauung* либерализма. Они невообразимы с точки зрения представлений о политике Гоббса или Спинозы… Теория конституционного правительства от Локка до Коука, от Блэкстона до Монтескье, от *Федералиста* до Констана не оставляла для них места и определенно в них не нуждалась... Отношение между плюрализмом и партиями улавливается с трудом и часто выглядит едва заметным. Плюрализм является глубоким тылом, исходным фактором и его связь с партийным плюрализмом едва ли является прямой связью»[2].

Такого рода теоретическая позиция, конечно, была далека от воспроизведения старых аргументов, которые в свое время постоянно приводил К. Шмитт в своей бескомпромиссной критике либеральной политики: «Он описывал плюрализм, публичность, дискуссию и представительство, практики разделения властей, судебной пере-

---

[1] *Sartori G.* Parties and Party Systems. A Framework for Analysis. Colchester: ECPR Press, 2005; см. подробнее: *Гуторов В.А.* Голлизм и современная Россия: утрата и обретение традиции // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, факультет политологии, 2011. С. 73–98.

[2] *Sartori G.* Parties and Party Systems. A Framework for Analysis. P. 12–13.

проверки и мажоритарных выборов, а также такие институты как западноевропейский парламент как дезориентирующие и опасные попытки, которые только до крайности парализуют современное государство»[1].

Однако обозначенная Сартори теоретическая акцентировка внезапно оказалась предельно актуальной в свете постоянных неудач, которые испытывали в 1990-е гг. посткоммунистические правительства (включая российское) в реализации базовых принципов либеральной демократии. Спонтанно возникшая в этот период дискуссия о нелиберальной демократии является в этом плане особенно показательной. «В недавней статье, — отмечал, например, в самом начале XXI в. Р. Саква, — Фарид Закария имплицитно стал поддерживать точку зрения Раймона Арона относительно того, что концепция "конституционного плюрализма" является во многих случаях более корректной, чем формула "либеральной демократии". Закария устанавливает различие между *либеральной* демократией, определяемой как "политическая система, для которой характерны не только свободные и честные выборы, но также правовое государство, разделение властей и защита основополагающих свобод — слова, собраний, религии и собственности" (такую систему он называет конституционным либерализмом) и нелиберальной демократией. В последней "демократически избранные режимы — часто такие, которые были переизбраны и утвердили себя через референдумы — рутинно игнорируют конституционные ограничения своей власти и лишают своих граждан основных прав и свобод". Для Закария регулярная постановка относительно честных, соревновательных, многопартийных выборов может сделать страну демократической, но она не обеспечит хорошее правление»[2].

---

[1] *McCormick J.P.* Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 2; ср.: *Hansen K.* Feindberührungen mit versöhnlichen Ausgang — Carl Schmitt und der Liberalismus // Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Klaus Hansen/Hans Lietzmann (Hrsg.). Opladen: Leske + Budrich, 1988. S. 9–14; *Maschke G.* Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts // Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Klaus Hansen/Hans Lietzmann (Hrsg.). Opladen: Leske + Budrich, 1988. S. 55–80.

[2] *Sakwa R.* Liberalism and Post-communism // The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism. General Editor Mark Evans. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. P. 276.

6. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть III[1]

Современные идеи и практики, характеризующие эволюцию демократических институтов в постсоциалистическом мире, не только хорошо вписываются в теоретический континуум Д. Сартори, но и воспроизводят ряд особенностей тех исторических дискуссий о «хорошем правлении», которые в России велись на протяжении столетий вплоть до наших дней. Тем самым данный континуум в качестве эвристической гипотезы вполне может хотя бы на время заменить универсальную типологию российского либерализма. Его виртуальное пространство, естественно, включает в себя и идеи принципиальных противников либерализма. В работах наиболее выдающихся из них, политическая незрелость российских либералов, ограниченность их возможностей одновременно ответить на вызовы их оппонентов справа и слева, характеризовались предельно рельефно. «“Деспотизм или социализм — другого выбора нет”, — писал Александр Герцен в начале 1850-х годов… Нельзя сказать, что большинство современников Герцена воспринимали политические альтернативы, используя столь же энергичные термины как сам Герцен. Напротив, многие из них… в 1840–1850- е гг. действительно искали средний путь. Они желали более свободного и более справедливого общества по сравнению с тем, которое они видели вокруг себя в России середины девятнадцатого века. Но не общества, в котором моральные и социальные различия были бы уничтожены. И все же выбора, о котором говорил Герцен было нелегко избежать в стране, где отсутствовала какая-либо традиция свободной политической дискуссии или какая-либо история постепенной реформы»[2].

В российской политической истории и традиции государственный абсолютизм нередко ассоциировался с правовым нигилизмом, свойственным как государственной бюрократии, так и революционным радикалам слева и справа. Отрицание права во имя государственной или революционной «целесообразности» — тенденция,

---

[1] *Гуторов В.А.* Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа. Часть III // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 3. С. 4–26.

[2] *Offord D.* Portraits of Early Russian Liberals. A Study of the Thought of T.N. Granovsky, V.P. Botkin, P.V. Annenkov, A.V. Druzhinin and K.D. Kavelin. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. XI.

особенно распространенная в обществах переходного типа и достигающая апогея в эпохи революционных переворотов. Такая тенденция, в высшей степени характерная для российской истории последних столетий вплоть до наших дней, не могла не накладывать отпечатка на эволюцию отечественного либерального дискурса. И это хорошо осознается наиболее проницательными историками русской общественной мысли. Как отмечает А. Валицкий, «Россия редко ассоциируется с такими понятиями, как либерализм и право, поэтому может показаться, что книга о философских учениях права русского либерализма рассматривает весьма незначительный предмет. Тем не менее выбор мной этой темы был намеренно провокационным: я хотел показать, что в действительности либеральная интеллектуальная традиция в дореволюционной России была более развита, чем это обычно представляется, что основной интерес либеральных мыслителей России был направлен на изучение проблемы правового государства, что наиболее ценное наследие русского либерализма заключается именно во вкладе его в философию права, а также в то, что может быть названо дискуссией о праве, полемикой, в которой ценность права сама по себе представлялась спорной, требующей защиты, а не чем-то очевидным, само собой разумеющимся… Кроме того, более близкое изучение традиционных русских антиправовых взглядов… приводит к выводу, что не следует преувеличивать их специфически русские черты. Враждебное или по крайней мере глубоко подозрительное отношение к рациональному правопорядку можно в большей или меньшей степени обнаружить во всех отсталых и периферийных обществах, а особенно в тех, где модернизация приняла вид вестернизации и где поэтому современная правозаконность представляется враждебной их самобытной культуре и свойственной только Западу. В дореволюционной России такая тенденция была, вероятно, особенно выразительна. Но справедливо ли приписывать это природной вражде между русским характером и духом законов? Мое отношение к этому скорее скептическое. Более пристальное изучение русской мысли девятнадцатого века показывает скорее, что во многих случаях характерная для нее антиправовая настроенность имеет западное происхождение. Русские мыслители находились под сильным влиянием западной критики капитализма — и слева и справа, и вполне естественно, что это лишь усиливало их антилиберальные и антиправовые предрассудки. Это было одним из трагических последствий отстающего развития России»[1].

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. С. 9–10.

Но особенно очевидными преимущества концепции Сартори являются тогда, когда объектом анализа становится совокупность идей, в которых либерализм, консерватизм, глубокий традиционализм органически сочетается с философским и политическим радикализмом и утопизмом. Подобно тому, как собранные Диогеном Лаэртским инвективы против основателей школы стоиков и киников, оказались для современных антиковедов весомым подтверждением аутентичности их философских и политических идей (DL VII, 1–36)[1], анализ текстов идейных противников либерализма, как показывает опыт, также может быть весьма ценным подспорьем для понимания особенностей либеральной политической философии в различные эпохи. Особенно в тех случаях, когда ключевые фигуры общественной мысли и политики либо проявляли постоянные колебания в отношении отдельных моментов либерального дискурса, либо эволюционировали в противоположном либерализму направлении. В лице Н.М. Карамзина мы имеем как раз такой, притом весьма неординарный, случай.

В самом начале 4-й главы, посвященной Карамзину, В.В. Леонтович отмечает: «Предоставление Карамзину места в развитии либерализма в России противоречит всем традиционным представлениям. Однако его идеи, его общий духовный подход и даже его личность сыграли положительную роль в развитии России как раз в либеральном направлении. Прежде всего, Карамзин делал очень многое для всеобщего духовного приближения России к европейскому Западу. Он старался всячески расширить те каналы, через которые могли проникнуть и действительно проникали в Россию либеральные идеи. Такое косвенное значение Карамзина в смысле подготовления либеральной эпохи в России вообще не оспаривается; часто даже существует готовность признать, что Карамзин как представитель сентиментального гуманизма поддерживал как бы кристаллизацию некоторых укорененных в гуманизме предпосылок либерального мышления. Но существует и другой аспект значения Карамзина для утверждения либеральных идей и для развития либеральных институтов в России, и как раз этот аспект часто оспаривается. Происходит это, с одной стороны, потому что Карамзин был решительным сторонником абсолютизма, что он думал об осуществлении либеральных принципов исключительно в рамках

[1] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 248–258; см. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 206 сл.

абсолютной монархии, что он полностью и решительно отвергал конституционализм, то есть любую возможность ограничения абсолютной власти самодержца. С другой стороны, что может быть еще важнее, широко распространенное отрицание положительной роли Карамзина в либеральном развитии России вызвано и его скептическим подходом к вопросу об освобождении крестьян. Кроме того, принято считать несовместимым с требованиями либеральной идеологии его убежденную поддержку идей исторической школы, политического и правового традиционализма. Мне однако кажется, что эти возражения не выдерживают критики. Я уже указывал в главе, посвященной императрице Екатерине, на то, что значительные элементы либеральной программы могут осуществляться и в рамках абсолютной монархии. В этом был убежден и Карамзин. Так, надо признать, что Карамзин считал для абсолютной монархии возможным принять основные требования либерализма в качестве правительственной программы или даже в качестве основных принципов, на которых построено государство, при этом нисколько себе самой не повредив, и тем самым способствовал тому, чтобы направить русских монархов на путь либеральных реформ. И надо сказать, что, по мнению Карамзина, не только возможно, но и необходимо, чтобы абсолютная монархия усваивала принципы либеральной идеологии. Проведение в жизнь либеральных реформ и принятие либеральных методов управления государством являются требованием справедливости, а следовательно и требованием нравственным. Поэтому это требование — абсолютно связывающее для самодержца… Констатируя это, мы затрагиваем как раз может быть самую важную сторону мировоззрения Карамзина. Как политического мыслителя, его можно понять и правильно осмыслить его подход к государственным и правовым проблемам только если не упустить из виду решающее значение, которое он придает нравственным принципам, этическим требованиям в государственной и общественной жизни. Карамзин стоит за абсолютную монархию, за неограниченную власть монарха вовсе не потому, что он недостаточно ценит свободу или вообще настроен принципиально против свободы. Напротив, Карамзин повторяет статью 13 Екатерининского Наказа: «Предмет “Самодержавия” есть не то, чтобы отнять у людей естественную свободу, но чтобы действия их направить к величайшему благу». Он убежден в том, что абсолютная монархия вырождается в тиранический строй реже, чем иные государственные формы. По его мнению, это исторически доказано»[1].

[1] *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). С. 86–87.

В.В. Леонтович очевидно полагал, что данная характеристика «положительной роли Карамзина в либеральном развитии России» не противоречит переформулированной им в предшествующей главе так называемой «традиционной концепции», «согласно которой Карамзин был консерватором и даже в высшей степени реакционным человеком, враждебно относившимся ко всяким либеральным тенденциям»[1].

Подобное соединение в одном лице диаметрально противоположных тенденций — либерализма и антилиберализма уже на этапе становления либеральной традиции как таковой для русской общественной мысли оказалось отнюдь не случайным, но, скорее, закономерным. Именно по этой причине анализ политической мысли практически любого крупного русского мыслителя требует конкретного, детального анализа и не может осуществляться чисто дедуктивным образом, т.е. выводиться из некой общей схемы эволюции того или иного идеологического дискурса. В случае с Карамзиным образец такого анализа обозначен в работах Ю.М. Лотмана, посвященных различным аспектам эволюции политических идей русского мыслителя. На наш взгляд, следует выделить в первую очередь несколько принципиально важных моментов, способствующих лучшему их пониманию. В статье «Эволюция мировоззрения Карамзина (1789–1803)» Лотман специально акцентирует внимание на том, что «молодой Карамзин подвергся воздействию двух противоположных систем воззрений» — интроспективной в своей основе «масонско-кутузовской идеологии», с одной стороны, и «традиции просветительских идей и руссоизма»[2], — с другой. «Втянутый в орбиту масонского влияния, участник новиковской просветительной деятельности, Карамзин не сделался, однако, последовательным сторонником кутузовских идеалов. Просветительские идеи, видимо, имели для него достаточную притягательность»[3]. Но именно данное влияние взаимоисключающих идейных течений обусловили в дальнейшем восприятие Карамзиным не только событий французской революции и ее политических лидеров, но и либеральной идеологии как таковой с позиции, которую Лотман в другой работе, посвященной «Письмам русского путешественника», характеризует как откровенно утопическую: «Говоря о литературной позиции — или литературной позе — Карамзина, необходимо иметь в виду его принципиальный утопизм как характерную

[1] Там же. С. 83.
[2] *Лотман Ю.М.* Карамзин. СПб.: Искусство — СПБ, 1997. С. 313–314.
[3] Там же. С. 315.

черту его идеологии. Карамзин выступает за самодержавие — но против самодержцев: он выступает за идеальное самодержавие, то есть за те формы правления, которых нет, но которые могли бы быть, — за ту идею, которая в них заложена. Точно так же Карамзин — за народ, но против «дебелого мужика»; он провозглашает необходимость ориентации литературного языка на разговорную речь, но не на реальную, а на идеальную речь, не на то, как *говорят,* а на то, как *должны* говорить… Этот утопизм идеологической позиции Карамзина сочетался с принятой им на себя миссией просветителя. Он одновременно теоретик-утопист и практик — деятель просвещения, популяризатор. Теоретик усматривал в любой реализации идеи ее плачевное уничижение, практик — профессионал литератор, журналист и широко читаемый писатель — осуждал «химеры» и видел в популяризации и просветительстве общественное служение»[1].

Такая своеобразная просветительская позиция во многом объясняет парадоксальные моменты, характеризующие, например, скептическое отношение Карамзина к лидерам раннего этапа французской революции — Мирабо и Мори и почти сентиментальное отношение к будущему вождю якобинской диктатуры — Робеспьеру. «Он видел перед собой маркиза Мирабо, аристократа, отпрыска старинного семейства, мота и расточителя, ведущего роскошный образ жизни и с трибуны Конституанты проповедующего идеи демократии и играющего роль народного трибуна. Одновременно он имел возможность наблюдать его противника аббата Мори. Выходец из бедной семьи сапожника-гугенота, лично испытавший тяготы фанатизма и препятствия, которые ставил старый режим на пути одаренного человека из народа, Мори, одаренный способностями богослова и общественного деятеля и талантом оратора, был снедаем неуемным честолюбием. Ему приписывают фразу: “Тут я погибну или добуду себе кардинальскую шляпу”. Зрелище аристократа, выступающего от имени народа, и выходца из низов, защищающего папство и корону, толкало Карамзина к тому, чтобы за пафосом политических деклараций различать борьбу честолюбий, жажду власти и успеха. Позже Карамзин писал: “Аристократы, демократы, либералисты, сервилисты! Кто из вас может похвалиться искренностию? Вы все авгуры, и боитесь заглянуть в глаза друг другу, чтобы не умереть со смеху. Аристократы, сервилисты хотят

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 488; ср.: *Walicki A.* The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2015. P. 131 sq.

старого порядка: ибо он для них выгоден. Демократы, либералисты хотят нового беспорядка: ибо надеются им воспользоваться для своих личных выгод»[1].

Следует отметить, что в высшей степени поучительный и новаторский характер интерпретации Лотманом столь необычного, на первый взгляд, сочетания вполне рациональных, отмеченных скептицизмом суждений Карамзина о революционных политиках с утопическим мировосприятием, иногда производит впечатление некоторой незавершенности. «Традиции масонского утопизма, — отмечает он, — книги Руссо и Мабли, которыми Карамзин зачитывался в революционном Париже, настраивали его на утопический лад. Утопия рисовалась Карамзину в том облике, который придавали идеальному обществу Платон и Томас Мор. Оба эти писателя составляли любимое чтение Карамзина, и к их идеям он многократно возвращался, выделяя такие черты, как всеобщее равенство, царство суровой добродетели, строгая государственная регламентация жизни. Политика отождествлялась с эгоизмом и честолюбием, и ей противопоставлялась личная добродетель… Попытки государственной регламентации экономики в ходе революции с этой точки зрения могли истолковываться как шаги в сторону платоновской власти государства. Карамзин не верил в реализуемость этих идеалов, но не мог отказать им в уважении… Он колебался между эстетическим преклонением перед идеей всеобщего равенства и скептической усмешкой в адрес тех своих современников, которые “сравнивали Мабли с Жан-Жаком и сочиняли планы для новой Утопии”. Для того чтобы понять отношение Карамзина к Робеспьеру, которого он оценивал не как политического деятеля, а как благородного мечтателя, нужно иметь в виду, что отрицательное отношение писателя к насилию, исходящему от толпы, улицы, шире — народа, не распространялось на насилие вообще»[2].

В какой степени такое смешение скептицизма и утопического восприятия действительности сочетается с отмечаемыми Лотманом постоянными колебаниями Карамзина между исключающим прагматическую политику статическим идеалом социального и этического совершенства, воспринятым из современной ему утопической литературы, и восходящей к Вольтеру, Гердеру и Кондорсе идеей непрерывности исторического прогресса и поступательного развития человеческого разума и общества, также не лишенной утопических акцентов? «В сознании Карамзина в годы революции, —

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 511.
[2] Там же. С. 518.

отмечает Лотман, — боролись две концепции. Одна заставляла прославлять успехи промышленности, свободу торговли, видеть в игре экономических интересов залог свободы и цивилизации. Другая — третировать экономическую свободу как анархию эгоизма и противопоставлять ей суровую нравственность и общую пользу. Обе исключали политику в узком смысле слова»[1]. Он постепенно приходил к заключению, что «совершенное состояние человечества переносится в отдаленное будущее, а историческое движение приобретает смысл как постепенное приближение к нему. Все более склоняясь к тому, что первобытное равенство — прекрасная, но несбыточная мечта, Карамзин переносил свои надежды в будущее, возлагая упования на прогрессивное движение человечества от тьмы и невежества к свету и Разуму»[2].

Ответы на все, поставленные выше, вопросы, равно как и адекватная интерпретация парадоксов карамзинской мысли, на данный момент могут быть выстроены преимущественно в гипотетическом плане. Вероятно, читая Платона, Мора, Руссо, труды Мабли и французских энциклопедистов, русский мыслитель усвоил в теоретическом плане до сих пор бросающееся в глаза замечательное сочетание в их произведениях принципов идеального социально-политического конструирования с критическим и трезвым анализом реальной политики и социальных антагонизмов, убежденность в существовании «золотого века» человеческой истории и философию прогресса. Например, читая «Государство» и «Законы» Платона, он не мог не обратить внимания на ряд моментов платоновской политической философии, соответствовавших его умонастроению. Например, на то важное обстоятельство, что в IV в. до н.э. в эпоху расцвета платоновского творчества в Греции сложилась парадоксальная ситуация: упадок традиционной политики как систематического участия большинства граждан города-государства в управлении стимулировал не только специализацию управленческих функций, но и высвобождал экспериментальную творческую энергию интеллектуалов-реформаторов. Тем самым политическая теория обретала новые горизонты. И Платон, и Аристотель, равно как и их последователи, постоянно выражают уверенность в том, что «досуг» (схоле) порождает стремление к беспристрастному поиску истины (Plato. Resp., II, 373a) и способствует росту теоретического познания. Приращение знания происходит постепенно, «мало-помалу» (epi mikron), поскольку вещи не образуются внезапно, но «в

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 518–519.
[2] Там же. С. 519.

течение долгого периода времени» (Plato. Legg., III, 678b). Знания передаются от одного поколения другому, образуя непрерывную историческую цепь. Она и является основой цивилизации, представляющей собой сотрудничество и преемственность, когда «те, кто пользуются доброй славой», преумножают знания, «будучи преемниками многих продвигавшихся, как бы сменяя друг друга (ek diadoches)» (Aristot. Soph. Refut. 34, 183b 29–31).

Платоновская концепция постепенного прогресса внутри отдельных цивилизаций (которую вполне разделял и его ученик Аристотель) была основана на гипотезе о вечности человеческого рода и культуры. Этой концепции не противоречил тот факт, что и учитель, и ученик разделяли теорию периодической гибели цивилизаций в результате космических катастроф. Прогрессивный рост основных элементов цивилизации в промежутке между периодическими мировыми катастрофами подчиняется определенным кумулятивным законам[1].

Во второй половине XVIII в. и в эпоху французской революции, идеологи которой рядились в римские одежды и унаследовали от Монтескье и энциклопедистов склонность с постоянной популяризации античных исторических сюжетов и философских идей, возрожденный Ж.-Ж. Руссо интерес к Платону и древнегреческой политической мысли не находился в упадке, включая и миф о «золотом веке». «К концу восемнадцатого века, — отмечает Д. Эдельстейн, — информированный читатель, по всей вероятности, был вполне склонен воспринимать миф о золотом веке как историческую реальность. Мир золотого века открывался далеко за пределами руссоистского *siècle d' or*: ориентализм, учения физиократов и свободных масонов, открытие дружелюбных обитателей Таити, и дискурс sensibilité — все они вносили свой вклад в придание природному состоянию цивилизаторского облика… Культурные изменения, которые способствовали проникновению натуралистического воображения в политическую мысль, также в высшей степени стимулировались революцией в направлении [именно] такого восприятия прошлого в восемнадцатом веке. Однако было бы крайне ошибочно предполагать, что мифы о золотом веке у Руссо, Вольтера, Дидро, Кур де Жеблена, Байи и др. были идентичны. Их мифическое предназначение могло соответствовать совершенно

[1] См. подробнее: *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967; *Гуторов В.А.* Понятие и концепция прогресса в структуре античной политической теории // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, факультет политологии, 2011. С. 189–206.

различным сюжетам — от изощренного общества, напоминающего *Атлантиду* Платона, до аркадской простоты *Боэтики* Фенелона. Золотой век мог быть антитетичен в отношении обладания вещами в этом мире или обязан своим существованием пришествию частной собственности. Он был совершенной природной республикой для одних и совершенной природной монархией для других. В этом разнообразии не было ничего нового: классический Рим видел и овидианскую, и вергилианскую версии одного и того же мифа. И платоновское описание золотого века (в *Политике*) было гораздо ближе к его собственному идеалу государства, чем к обществу золотых людей у Гесиода. "Грубо говоря, — как однажды заметил Гарри Левин, — золотой век является всем, чем не является век современный"»[1].

Однако нельзя забывать и о таком важном моменте, что в XVIII–XIX вв. тема «золотого века» в русской общественной мысли тесно соприкасалась с формирующимся идеальным образом Запада, который наложил отпечаток и на «Письма русского путешественника». По замечанию Ю. М. Лотмана, «…Для традиции, которая была начата "Великим посольством" путешествие в Европу (и в первую очередь во Францию) сделалось чем-то значительно большим, чем поездка из одного места в другое, перемещение в географическом пространстве. Оно приобрело черты подлинного паломничества. Сформированная в XVIII в. традиция эта оказалась весьма долговечной. В известном автобиографическом введении к главе IV книги "За рубежом" М. Е. Салтыков-Щедрин писал: "С представлением о Франции и Париже для меня неразрывно связывается воспоминание о моем юношестве, то есть о сороковых годах. Да и не только для меня лично, но и для всех нас, сверстников, в этих двух словах заключалось нечто лучезарное, светоносное, что согревало нашу жизнь и в известном смысле даже определяло ее содержание". И далее: "В России — впрочем не столько в России, сколько специально в Петербурге — мы существовали лишь фактически или, как в то время говорилось, имели 'образ жизни'. Ходили на службу, в соответствующие канцелярии, писали письма к родителям, питались в ресторанах, а чаще всего в кухмистерских, собирались друг у друга для собеседований и т.д. Но духовно мы жили во Франции". Такое отношение было возможно лишь потому, что Европа, и в первую очередь Франция, представлялась не реально

[1] *Edelstein D.* The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2009. P. 118–119.

географическим, а идеальным пространством, откуда, по выражению того же Салтыкова-Щедрина, "лилась на нас вера в человечество" и "воссияла нам уверенность, что 'золотой век' находится не позади, а впереди нас". Не случайно для многих русских западников непосредственное столкновение с реальным Западом делалось источником горьких разочарований, а порой — как это было для Герцена — и подлинной духовной драмы»[1].

Но в целом трудно отказаться от впечатления, что античные утопические идеи влияли — непосредственно либо во французском революционном оформлении — не только на Карамзина, но и на авторов первых радикальных конституционных проектов — Муравьева и Пестеля. Если, по мнению Карамзина, «абсолютная монархия остается подлинной монархией и не превращается в тиранический строй до тех пор, пока она опирается на повеления Божии и полностью соблюдает требования справедливости»[2], то для русских либеральных радикалов, будущих декабристов, идея установления диктатуры, которая, с современной либеральной точки зрения, практически тождественна тирании, вряд ли противоречила платоновским принципам, сформулированным в «Государстве» и «Законах». «Кастальский» философский абсолютизм Платона неотделим от образа идеального монарха и даже тирана, диктующего своим подданным как им следует себя вести в личной жизни и общественном поприще. «Дайте мне государство с тираническим строем, — восклицает платоновский Афинянин в «Законах», — Пусть тиран будет молод, памятлив, способен к учению, мужествен и от природы великодушен… На первое место я ставлю возникновение государства из тирании, на второе — из царской власти, на третье — из какого-либо вида демократии, на четвертое — из олигархии. В самом деле, из нее труднее всего возникнуть совершенному государству, ибо при ней больше всего властителей... А поскольку, чем меньшее число лиц стоит у власти, тем она крепче, как, например, при тирании, то именно в этом случае всего быстрее и легче совершается переход ... Если тиран захочет изменить нравы государства, ему не потребуется особых усилий и слишком долгого времени. Хочет ли он приучить своих граждан к добродетельным обычаям или, наоборот, к порочным, ему стоит только самому вступить на избранный им путь. Собственное его поведение будет служить предписанием, так как одни поступки будут вызывать с его стороны похвалу и почет, другие — порицание; ослушника же он будет покрывать бесчестием

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 521–522.
[2] *Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). С. 86.

за всякий его поступок» (Plato Legg., 709e—710a, 710d — 711c, пер. А.Н. Егунова; ср.: Plato Resp., VI, 502a—b).

Образу платоновского философского тирана-законодателя противостоял и одновременно с ним сливался идеал демократической республики, в котором античная традиция органически соединялась с принципиально новыми идеями, характерными для эпохи модерна. «Французская революция совместно с ее американским аналогом, — отмечает М. Эдельстейн, — заложили основание современной электоральной демократии. Повсеместные и регулярные выборы стали критерием революционного десятилетия. Революция сделала выборы источником политической легитимности, выражением народной воли и механизмом для избрания публичных должностных лиц. Более чем один миллион выборных должностей были созданы в 1790 г. … Хотя Америка ввела в действие принцип народа как законодательной силы, Франция заложила основу демократической традиции прямой народной ратификации конституции»[1].

Следует отметить, что уже на следующей странице цитируемого выше современного исследования тон его либерально настроенного автора становится гораздо менее бравурным, когда он довольно сдержанно признает (хотя и никак не комментирует) тот факт, что постепенно вводимые цензовые ограничения в порядок избрания государственных должностных лиц сократили и число избирателей до 61 процента активных граждан, а «гораздо более селективные требования для избирателей, вписанные в конституции 1791 и 1795 г., уменьшили эти цифры до 12 процентов электората. *Marc d'argent* (серебряная марка. — *В.Г.*), требуемая для депутатов, сокращала численность избираемых граждан до 10–18 процентов»[2].

В начале XX века совсем иначе оценивал данные буржуазные ограничительные меры Петр Кропоткин, русский политический теоретик и создатель итоговой солидаристской концепции в классическом анархизме. В своем труде «Великая революция» он проницательно отмечал, что одним из первых шагов победившей буржуазии было исключение основной массы народа из местных первичных ассамблей (assemblées primaires), созданных французским Национальным собранием, которое было сформировано еще при «старом режиме» на основе двухуровневых выборов. Тем самым буржуазные революционеры «признавали только *активных* граждан, т.е. тех, кто платил прямые взносы, по крайней мере, за

[1] *Edelstein M.* The French Revolution and the Birth of Electoral Democracy. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014. P. 333.

[2] Ibid. P. 334.

три дня работы. Остальные становились гражданами *пассивными*. Они не могли больше участвовать ни в первичных ассамблеях, и, таким образом, они не имели права назначать ни выборщиков, ни своих муниципальных властей, ни каких-либо должностных лиц в департаментах. Они не могли больше служить в национальной гвардии»[1]. А вскоре было запрещено создание и выборных ассамблей (также сформированных до начала революции) на постоянной основе. Избранные когда-то местные власти фактически выходили из-под контроля избирателей, право подачи петиций и выражения чаяний было также отнято у всех категорий граждан и окончательно восторжествовал принцип «Votez — et taisez-vouz!» [Голосуйте — и молчите!][2]. Так закладывалась будущая основа либеральной концепции избирательного права, ограниченного кругом собственников, под которую в 1840-е гг. Франсуа Гизо — видный историк и либеральный премьер-министр правительства Луи Филиппа подвел теоретическую базу.

Так или иначе, уже в первые десятилетия XIX в. различные трактовки событий Великой французской революции, постепенно сливаясь с античными сюжетами, становились *парадигмальной классикой* и основой для разработки альтернативных революционных проектов в монархической России. Существенное воздействие на них оказывали новые исторические моменты, становившиеся объектом теоретической рефлексии для либерально настроенных интеллектуалов всех политических оттенков. Гражданские войны в Испании (именно в этой стране в 1811 г. возникла политическая партия, сторонники которой называли себя *liberales*), борьба за освобождение Греции от османского ига, немецкий *Тугендбунд*, итальянские карбонарии и Мадзини и многие другие события положили начало процессу, который лорд Актон в начале XX века проницательно определил как *опасный альянс либерализма с национальными движениями*[3]. Но именно этот процесс, спонтанно оказавшийся внешним фоном и стимулом для формирования политической теории классического либерализма во Франции и Великобритании, вызывал пристальный интерес у русских либеральных радикалов, в сознании которых либеральные конституционные формы легко сливались в духе времени в некое органичное целое.

---

[1] *Kropotkine P.* La grande Revolution. 1789–1793. Paris: P.–V. Stock, Editeur, 1909. P. 213–214.

[2] Ibid. P. 214.

[3] Essays in the History of Liberty: Selected Writings of Lord Acton, Vol. 1/ Ed. by J. Rufus Fears. Chicago: Liberty Fund, Inc, 1985. P. 5–12.

Хорошо известно, например, увлечение Н.М. Муравьевым конституционными проектами Б. Констана[1]. Муравьеву как будущему автору радикальной конституции, конечно, не могла не импонировать «пластичность» принципов Констана, защищавшего в теоретическом плане термидорианскую конституцию 1795 г., в 1814 г. стремившегося своим сочинением «Размышления о конституциях, распределении властей и гарантиях в конституционной монархии», направленным против «революционного монарха» Наполеона, воздействовать на общий характер Хартии «легитимного короля» Людовика XVIII, а затем в 1815 г. в период «ста дней» ко всеобщему удивлению согласившегося работать в администрации Наполеона, вернувшегося с о. Эльба, и даже сочинившего поправки к конституции империи[2]. По замечанию Дж.А. Келли, союз Б. Констана с Наполеоном является свидетельством того, что «он очевидно стремился к власти тем же самым беспринципным образом, которым он ублажал свои физические аппетиты»[3].

В новую эпоху сформировавшееся под влиянием Карамзина направление общественно-политической мысли временами отходило на задний план. Но это не означало, что оно вообще утратило влияние на формирование русской либеральной традиции хотя бы потому, что карамзинская «История государства Российского» практически с момента ее выхода в свет стала важнейшим элементом российского общественного сознания и культуры. Разумеется, и этот исторический труд, и другие работы Карамзина на политические и литературные темы продолжали влиять на эволюцию идеологического дискурса, в том числе и на формирование либерального направления русской политической мысли.

Характер и теоретическая конфигурация этого влияния до сих пор остается предметом научной дискуссии. Как отмечал Ю.М. Лотман в статье «Колумб русской истории», «“История государства Российского” ставит читателя перед рядом парадоксов. Прежде всего надо сказать о заглавии этого труда. На титуле его стоит “история государства”. На основании этого Карамзина стали определять как “государственника” (да простит нам читатель это

[1] Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. С. 77–86.

[2] См. подробнее: *Vincent K.S.* Benjamen Constant and the Birth of French Liberalism. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 6–7, 39–57, 163–166; *Rosenblatt H.* Liberal Values. Benjamen Constant and the Politics of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 37–39.

[3] *Kelly G.A.* The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 7.

употребляемое некоторыми авторами странное слово!). Достаточно сравнить "Историю" Карамзина с трудами исследователей так называемой государственной школы Б.Н. Чичерина и К.Д. Кавелина (в предшественники которых Карамзина иногда, также основываясь на заглавии, зачисляют), чтобы увидеть, в какой мере Карамзину были чужды вопросы административно-юридической структуры, организации сословных институтов, то есть проблемы формально-государственной структуры общества, столь занимавшие "государственную школу". Более того, исходные предпосылки Карамзина и "государственной школы" прямо противоположны…»[1]. В связи с этим возникает ряд вопросов: является ли обозначенное Лотманом противопоставление Карамзина Кавелину и Чичерину вполне корректным и окажется ли оно столь же действенным за пределами исторических и юридических дисциплин?

Для решения данных вопросов необходимо обратиться еще к одной важной характеристике эволюции политической мысли Карамзина, приводимой в статье Лотмана: «Слезы, которые пролил Карамзин на гроб Робеспьера, были последней данью мечте об Утопии, платоновской республике, государству Добродетели. Фантастическое, мечтательное царствование Павла I ("романтического нашего императора", как выразился Пушкин в своем дневнике), пытавшегося воскресить рыцарский век, к тому же в формах, существовавших лишь в его воображении, довершило переворот в воззрениях Карамзина. Пережив мучительный кризис во второй половине 1790-х гг., Карамзин вышел из него холодным мыслителем с твердым умом и разочарованным сердцем. Он остается "республиканцем в душе", но верит теперь лишь государственной практике, власти, отвергающей любые теории и противопоставляющей эгоизму людей сильную волю и твердую руку. Идеалом его становится принципат, соединяющий республиканские институты и сильную власть, держащий равновесие между тиранией и анархией, а консул Бонапарт — реальное воплощение такого идеала в 1802–1803 гг.»[2]

В примечании ученый поясняет, что «бонапартизм в эти годы уживался с либерализмом. С.Н. Глинка вспоминал: "Кто от юности знакомился с героями Греции и Рима, тот был тогда бонапартистом"»; бонапартистом был в эти годы герой Бородина А.А. Тучков»[3]. Однако из контекста данного примечания трудно

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 570.

[2] Там же. С. 574–575.

[3] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 575; *Глинка С.Н.* Записки. СПб.: изд. <Русской старины>, 1895. С. 194.

судить — считал ли Лотман «бонапартизм» Карамзина свидетельством его «либерального республиканизма», а новообретенную им веру в «государственную практику и власть» — доказательством того, что понятие «государственник» уже не выглядит «странным»?

В своей другой статье «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века», Лотман характеризует историка уже как противника и политики Наполеона Бонапарта, и бонапартистского характера реформаторских планов Сперанского: «Время создания “О древней и новой России” — период проектов Сперанского. Отсюда сама собой напрашивается схема: Сперанский и Карамзин как воплощение прогресса и реакции. Как ни удобна эта картина, но историческая реальность сложнее. “О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях” — произведение очень сложное и по-разному рисующееся в различной исторической перспективе. Самая ближайшая — конкретная обстановка 1811 г. В этом аспекте позиция Карамзина представляется в следующем виде: он ясно видит приближение огромной по масштабам войны… Он считал, что Тильзитский мир вреден, поскольку втягивает Россию в орбиту наполеоновской политики, и что союз с Наполеоном приближает, а не отдаляет неизбежность военного столкновения. Сперанский же исходил из того, что союз с Наполеоном дарует России прочный мир, необходимый для проведения реформ. Связь реформаторских планов Сперанского с профранцузским курсом внешней политики в определенной мере повлияла на тон меморандума Карамзина»[1].

Как известно, во второй половине XIX в. реформы Сперанского оценивались некоторыми представителями русской либеральной традиции сугубо негативно. «По теории, перенесенной к нам из Европы Сперанским, — утверждал К.Д. Кавелин в брошюре «Политические призраки», изданной по цензурным соображениям в Берлине в 1878 г., — управление государством сосредоточивается в руках государя. Но в европейских странах, где конституционные порядки существуют не по одному названию, а на самом деле, управление подчинено контролю суда и народного представительства; в императорской же Франции, откуда мы заимствовали свои административные уставы, конституционные формы были лишь ложью и обманом. Суд и представительство были безгласны, а вся сила заключалась в администрации, которая, будучи сосредоточе-

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 590.

на в руках французских цезарей, обратилась во всемогущее орудие угнетения и произвола. Там такое значение администрации было совершенно понятно, и ложь отчасти вынуждена обстоятельствами. Когда создавались наполеоновские учреждения, Франция была глубоко потрясена революцией; политические страсти еще не улеглись и при каждом удобном случае готовы были вспыхнуть снова; недавно торжественно провозглашенные свободы были еще свежи в памяти каждого. При таких условиях Наполеону было необходимо создать сильную диктатуру, придав ей снаружи в виде успокоения и утешения легковерной массы, довольствующейся фразами и болтовней, конституционные формы, как некогда при сходных обстоятельствах Август создал в Риме императорскую власть с республиканскими внешними атрибутами. Правдой в этих политических построениях была полновластная диктатура, а конституционные и республиканские украшения — ложью и обманом. Это чудовищное переплетение произвола, насилия, лжи, обмана и неправды, созданное обстоятельствами у измученного страшным переворотом народа, мы, по печальному недоразумению, перенесли к себе. Напрасно знаменитые современники, в том числе Карамзин и, если не ошибаемся, Трощинский, возражали против такого нововведения: голос их не был услышан. К истинному нашему несчастию, страшное орудие угнетения, выкованное военной диктатурой посреди хаоса революции, водворено в стране, где в течение веков народ работал над созданием ничем не ограниченной верховной власти и где, по самому составу общественных элементов, политические и социальные перевороты невозможны. В России нет политической жизни, и в европейском смысле ее не может у нас быть. У нас вследствие совершенной бесспорности политических условий существования может развиваться только жизнь общественная, социальная. Французская административная машина, перенесенная к нам в начале XIX в., не могла изменить этих коренных условий нашей общественности и, утратив на русской почве политический характер, выказала всю свою непригодность в России тем неизмеримым злом, какое она произвела и производит в нашем общественном, социальном быту»[1].

Характер аргументации Кавелина свидетельствует, что он рассматривал Карамзина как противника бонапартизма и своего союзника в деле отстаивания самобытных основ российской го-

[1] *Кавелин К.Д.* Политические призраки // Кавелин К. Д. Государство и община. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 1024–1025.

сударственности. «Русский Бог, — писал он, — избавил нас от конституционной лжи ограничения царской власти народным представительством, зато все последствия конституционного миража, будто администрация находится в руках царской власти, мы испытали вполне, до единого, во всей их печальной правде. Во Франции от горькой истины этого принципа неопытные глаза отводились сценическими представлениями будто бы самостоятельного суда и палаты народных представителей, как прежде от гильотины — деревьями свободы и празднествами согласия. У нас никакие фиоритуры политического характера не окрашивают безобразной наготы этого вовсе нам чуждого принципа. На русской почве вследствие обстоятельств и условий принцип этот получил своеобразный вид, принял, не встречая ниоткуда помехи, чудовищные, ужасающие размеры. Администрация во имя Царской власти заслонила и оттеснила эту самую власть на второй план и взяла самодержавие в свои руки… Русская Империя порабощена администрацией. Повторяем: не люди виноваты в теперешнем порядке дел, а ошибочная организация, основанная на конституционных фикциях, не имеющих с нашим положением ничего общего, и создающая миражи в противоположность несомненным и очевидным фактам. Давно пора ликвидировать ложь и обман, в которых мы запутались. Чем дольше мы будем медлить, тем опаснее будет становиться болезнь и тем труднее исцеление»[1].

В конечном итоге можно утверждать, что идеи Карамзина не только во многом предопределяли характер эволюции русского либерализма XIX в., но и вполне созвучны и даже аутентичны идеям Кавелина в политическом, историческом, а в определенном смысле и чисто теоретическом аспектах, несмотря на всю их парадоксальность. Некоторые наблюдения и выводы, сделанные Лотманом также свидетельствуют об этом: «Идея исторического прогресса составляла одну из основ мировоззрения Карамзина, и именно этим он долгое время вызывал ненависть Шишкова и его окружения. Нет ничего более несправедливого, чем представлять его сторонником исторического застоя. Однако к реформаторству Александра I он действительно относился отрицательно. Пушкин имел основания назвать политические воззрения Карамзина “парадоксами”. С одной стороны, приверженец монархического правления, Карамзин многократно повторял, что в идеале предпочитает республику.

[1] *Кавелин К.Д.* Политические призраки. С. 1026–1027, 1036–1037; ср.: *Хайек Ф.А. фон.* Право, законодательство и свобода. Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 429–430.

С другой, подчеркивая свою приверженность Александру I, лично любя его как человека и не раз развивая перед ним свои политические идеи, он чрезвычайно низко ставил его как государственного деятеля, считал его исполненным благих намерений царем-неудачником, все планы которого обращаются во вред России… Реформаторскую деятельность Александра I Карамзин оценивает в свете всей традиции правительственных реформ в России после Петра I… Основная причина реформаторской импотенции правительств второй половины XVIII — начала XIX в. была скрыта в исходной презумпции: все изменить, ничего не меняя. С самого начала реформ Александра I как непременное условие было предположено, что инициатива, весь план и его реализация исходят от императора… Критическое отношение Карамзина к преобразовательным планам Александра имело и более глубокие корни, вырастая из размышлений над всем послепетровским путем империи. Карамзин более, чем кто-либо из современников его, был человеком европейского просвещения. Обвинения в галломании преследовали его всю жизнь. Но именно Карамзин первым заметил, что прививка европейской администрации к русскому самодержавию порождает раковую опухоль бюрократизма… Бюрократии Карамзин противопоставлял наивную мысль о семейной, патриархальной природе управления в России. Утопизм этого представления очевиден. Однако оно сыграло в истории русской общественной мысли слишком серьезную роль, чтобы можно было ограничиться такой оценкой. Идея "непосредственной" отеческой власти противостояла европеизированному бюрократическому деспотизму — прямому потомку петровского "регулярного государства"… Главной мишенью Карамзина был не Сперанский, а Александр I»[1].

Карамзинская идея о семейной, патриархальной природе управления в России была также созвучна тезису Кавелина, который он постоянно отстаивал во многих своих работах — «политическая точка зрения не применима к внутренним делам России…, противоположение власти народу и народа — власти не имеет у нас никакого смысла…, поэтому преобразование Русского государства невозможно и всякие попытки в этом роде будут бесплодны»[2]. Стремления обоих мыслителей «преодолеть политику» на российской почве оказались неожиданно созвучны тому современному направлению западной политической философии, представители

[1] *Лотман Ю.М.* Карамзин. С. 591–594.
[2] *Кавелин К.Д.* Политические призраки. С. 1070.

которого отвергают политику и разрабатывают новую концепцию либерализма за пределами политического поля[1].

* * *

К началу XX в. в идеологическом дискурсе возникли образы двух противостоящих друг другу опасных альянсов, которые, безусловно, оказывали непосредственное воздействие на практическую политику. В воображении правоконсервативных идеологов наиболее опасным рисовался антинародный по своей сущности союз отщепенческой столичной интеллигенции и бюрократии. «…Куда ни посмотришь в новую допетровскую жизнь Русского народа, — писал В.П. Мещерский, — видишь ясно, что масса разрозненных и разбросанных русских людей была благородна и свободна в своем духовном мире на вершинах Русского народа, и, верная преданиям старины, не бунтуя против власти, была постоянно против уродливого навязывания России веяний Запада нашим чиновничеством и петербургской интеллигенцией — его исчадием, — невзирая на то, что из этого самого Запада брали подчас смешные привычки и наружные формы... Интеллигенция же, про которую говорит г. Аксаков и которая не есть высшее русское общество, а была искусственно созданная масса наученных чему-нибудь и как-нибудь людей, — совершенно наоборот; она потому и была инстинктивно ненавистна и Русскому народу, и русскому образованному дворянину (хотя бы даже самому Евгению Онегину, которому ни *аббэ,* ни *мадам* не помешали остаться русским в сущности), что, будучи детищем чиновника, страдала его недугами и руководилась в своих действиях презрением к разным, так сказать, идеалам Русского народа, и, прежде всего, ненавидела свободу русского духа, свободу русской жизни. Этот интеллигент, чадо чиновника захватывает, так сказать, в свои руки всю власть над русской жизнью на минувшую эпоху реформ, и захватывает ее потому, что берет ее прямо из отцовских рук, из рук реформатора-чиновника, и вот начинается эпоха, когда под предлогом народного блага и свободы является самый страшный деспотизм интеллигенции над Русским народом, деспотизм, перед которым бледнеют страницы истории Иоанна IV и самого Петра I… Чиновники и интеллигенция, то есть ученые и писатели, спешат под предлогом прогресса, прежде всего, совершить два главные подвига: с освобождением крестьян соединить

[1] См.: *Newey G.* After Politics. The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy. N. Y.: Palgrave, 2001.

уничтожение духовного значения русского дворянства, русского помещика-боярина, как государственной и земской силы, и обречь на смерть Русскую Церковь. А все остальное для них подробности. Этот уродливый союз интеллигенции с чиновником столько же презирает народ, сколько пренебрегает святостью Русского Самодержавия…»[1].

На левом фланге сформировался неустойчивый альянс леворадикальных групп, часть которых в годы первой русской революции превратилась в антисистемные политические партии, объявившие монархии войну не на жизнь, а на смерть. В своей знаменитой работе «Русские мыслители» И. Берлин следующим образом охарактеризовал их деятельность: «Однажды, пытаясь объяснить леди Оттолайн Моррелл русскую революцию, Бертран Рассел заметил, что большевистский деспотизм, каким бы ужасающим он ни был, по-видимому, является подходящим видом правления для России: “Если Вы спросите себя как должны управляться характеры Достоевского, Вы [это] поймете”. Взгляд, согласно которому деспотический социализм был вполне Россией заслужен, многими западными либералами был бы признан как довольно справедливый, по крайней мере, с учетом романа Достоевского о “бесах”, [т.е.] радикальной российской интеллигенции. По степени собственной отчужденности от своего общества и своего воздействия на него, российская интеллигенция девятнадцатого века была феноменом почти *sui generis*. Ее идеологические вожди были небольшой группой, обладавшей сплоченностью и ощущением собственной мис-

[1] *Мещерский В.П.* Верно ли, что интеллигенция не виновата перед Русским народом? (По поводу статьи «Руси» в № 15.) // Мещерский В.П. За великую Россию. Против либерализма / Сост. и ком. Ю.В. Климаков / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 335–336. По-видимому, именно кн. Мещерский, дошедший в своих инвективах против российской чиновной и титулованной интеллигенции до прямых ее обвинений в национальной измене, является праотцом той знаменитой формулы, которая в 1946 г. была отчеканена в романе Э.М. Ремарка «Триумфальная арка»: «Vaterlandsverrat als eine Art von Patriotismus» — «предательство Родины как разновидность патриотизма» (см.: *Мещерский В.П.* Верно ли, что интеллигенция не виновата перед Русским народом? С. 336–338; *Он же.* Безнравственность нашего общества // Мещерский В.П. За великую Россию. Против либерализма / Сост. и ком. Ю.В. Климаков / Отв. ред. О.А. Платонов. С. 321–322; *Remarque E.M.* Arc de Triomphe. Roman. Mit einem Nachwort von Tilman Westphalen. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1988. S. 311; см. также: *Кавелин К.Д.* Политические призраки // Кавелин К.Д. Государство и община. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 1030–1032; *Карцов А.С.* Русский консерватизм второй половины XIX — начала XX в. (князь В.П. Мещерский). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 61–71).

сии, свойственным религиозной секте. Своей неистовой моральной оппозицией существующему порядку, своей целеустремленной поглощенностью идеями, своей верой в разум и науку они проложили путь к русской революции и тем самым приобрели важную историческую значимость. Но все они слишком часто третировались английскими и американскими историками с характерной смесью снисхождения и морального отвращения. Причина состояла в том, что теории, которым они были столь горячо преданы, не были их собственными, они были заимствованы с запада и поняты несовершенным образом. Потому что в своей фанатичной преданности идеологиям крайнего толка они одержимо рвались, как и бесы Достоевского, к слепому самоуничтожению, таща за собой свою страну, а впоследствии и весь остальной мир. Русская революция и ее последствия во многом усиливали убежденность, глубоко укоренившуюся в англо-саксонской системе представлений: неистовый интерес к идеям является симптомом умственного и морального расстройства»[1].

На активизацию левых радикалов правительство отвечало традиционными репрессиями и полицейскими мерами, направленными на борьбу с завезенной из Европы «крамолой», которые, как показало время, были неэффективными и не смогли спасти старый порядок[2].

В качестве одного из следствий в этот же период в русской общественной мысли полностью сформировалась полемическая традиция, которую трудно назвать творческим спором, философским диалогом или политической дискуссией, поскольку она больше на-

[1] *Berlin I.* Russian Thinkers. London: Penguin Books, 1978. P. XIII–XIV; см. подробнее: *Walicki A.* Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia. Stanford, California: Stanford University Press, 1995; о различных аспектах и трактовках данной проблемы в российском научном дискурсе см.: *Ширинянц А.А.* О специфике истории социально-политической мысли России // Общественная мысль России: истоки, эволюция, основные направления. Материалы международной научной конференции. Москва, 28–29 октября 2010 г./ [Отв. ред. В.В.Шелохаев]. М.: РОССПЭН, 2011. С. 536–546; *Ширинянц А.А.* Либерализм в истории политики и мысли России второй половины XIX — начала XX вв. // Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX в.: П.И. Новгородцев: Учебное пособие / Под общ. ред. А.А. Ширинянца / Сост., вступительная статья и комм. А.Х. Денильханов. М.: Издательский дом «Политическая мысль», 2012. С. 266–277; *Ширинянц А.А.* Миф и утопия демократии //Арзамасская сторона: Альманах. Выпуск 5 / АГПИ, Арз.отд. Нижегород. обл. орган. Союза писателей России. Арзамас: АГПИ, 2012. С. 386–392; *Ширинянц А.А.* Интеллигенция в политической истории XIX века // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2012. С. 39–55.

[2] См. подробнее: *Абакумов О.Ю.* «…Чтоб нравственная зараза не проникла в наши пределы». Из истории борьбы III Отделения с европейским влиянием в России (1830-е — начало 1860-х гг.). Саратов: Научная книга, 2008.

поминала обмен стереотипными инвективами, которыми представители противоположных идейных направлений, постоянно, «как говорится, машинально» обменивались на протяжении многих десятилетий, создавая у современников, а в дальнейшем и у потомков устойчивое ощущение дежавю. На резкости Ф.М. Достоевского против либералов в «Дневнике писателя» и его почти экзальтированные призывы «смириться» и вновь найти опору в глубоких христианских корнях русского народа, в которых явно ощущалось влияние идей, сформулированных славянофилами и Тютчевым, теоретики либерального консерватизма отвечали спокойно, твердо и вполне справедливо: «Мы, русские, — народ действительно полудикий с крайне слабыми зачатками культуры»; «*Общественные* идеалы нашего народа находятся еще в процессе *образования, развития.* Ему еще много надо работать над собою, чтоб сделаться достойным имени великого народа. Еще слишком много неправды, остатков векового рабства, засело в нем, чтоб он мог требовать себе поклонения и, сверх того, претендовать еще на обращение всей Европы на путь истинный, как это предсказывает г. Достоевский»[1].

Но особенно наглядным примером стереотипности сложившихся форм идеологического противостояния являются статьи в сборнике «Вехи» и вызванная ими бурная полемика в социалистических и либеральных изданиях, которая для последующих поколений интеллектуалов стала своеобразным «символом покаяния» в обозначенном его авторами главном «историческом грехе» русской радикальной интеллигенции — отщепенства от государства и власти.

Тем не менее в теоретическом и даже чисто литературном плане статьи представляли собой лишь воспроизведение (нередко вплоть до мелких нюансов аргументации!) тех идей и концепций, которые постоянно возникали в XIX в. в ходе дискуссий между западниками и славянофилами, между русскими радикальными консервативными идеологами типа В.П. Мещерского и либерально-консервативными теоретиками — А.Д. Градовским, Б.Н. Чичериным, и многими др. Новизна состояла лишь в самом факте покаяния и возврата бывших марксистов Н.И. Бердяева, С.Н. Булгакова и П.Б. Струве к консервативным истокам отечественной социальной мысли и в самой исторической ситуации начала XX в., способствовавшей столь необыкновенной по накалу страстей реакции русских социалистов

[1] *Кавелин К.Д.* Политические призраки // Кавелин К.Д. Государство и община. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 1017; *Градовский А.Д.* Мечты и действительность (По поводу речи Ф.М. Достоевского) // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. 6. С. 381.

и примыкавших к ним литераторов (М. Горького и др.) против своих бывших единоверцев.

Впрочем, реакция либеральной публики в отношении «Вех» вряд ли может сравниться с пассионарной реакцией Ф.М. Достоевского на комментарии А.Д. Градовского по поводу его речи, произнесенной на пушкинском юбилее 1880 г. На наш взгляд, именно это крупнейшее событие в российской интеллектуальной и культурной жизни второй половины XIX века в плане теоретической аргументации оказалось вершиной и одновременно итогом векового спора сторонников либеральной традиции и их принципиальных противников.

Определенный момент новизны полемики, поднявшейся вокруг «Вех», во многом был вызван довольно необычным объединением в рамках одного издания мыслителей столь противоположных по взглядам как Б.А. Кистяковский, С.Л. Франк, М.О. Гершензон и бывшие марксисты. Он отдаленно чем-то напоминал знаменитый компромисс западников и славянофилов в 1880 г., ознаменованный рукопожатием И.С. Тургенева и П.В. Анненкова с Достоевским на пушкинском юбилее.

Обозначенная выше полемическая традиция благополучно дожила до наших дней, вновь и вновь порождая глубокий скепсис в отношении каких-либо реальных перспектив воплощения в жизнь либеральной программы реформ в современной России. В книге «Агония русской идеи», опубликованной в 1996 г., т.е. на самом пике российской экономической катастрофы, Тим МакДаниэл вполне категорично и справедливо утверждал: «Полдесятилетия прошло с тех пор как советский коммунизм канул в забвение и как раз настало время оставить в покое некоторые умиротворяющие иллюзии. Россия не движется по пути западного прогресса. За советским коммунизмом не последовала более высокая стадия развития. Внутри коммунистической системы никогда не вызревали социальные группы или политические силы, приверженные экономической и политической вестернизации или же способные осуществить такой проект, и теперь их не существует. Вместо того, чтобы навязывать наши собственные желанные утверждения относительно прогресса, мы нуждаемся в том, чтобы понять тот тип общества, которое существовало, а также по каким причинам оно исчерпало себя. Понять причины, по которым оно не породило каких-либо краткосрочных или же среднесрочных альтернатив»[1].

[1] *McDaniel T.* The Agony of the Russian Idea. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1996. P. 5; ср.: *Walicki A.* Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia. Stanford, California: Stanford University Press, 1995. P. 544–555.

И теперь, через четверть века после исчезновения коммунистической России другие слова, кроме приведенных выше, найти крайне трудно[1]. Но к ним вполне можно прибавить и другое суждение, основанное на новом теоретическом опыте, приобретенном на основе наблюдения за процессами, происходящими как на Западе, так и в посткоммунистической России. Нет никаких сомнений в том, что западный вариант модернизации и сам почти идиллический образ Запада, который когда-то был столь привлекательным для многих поколений русских либералов, почти полностью себя исчерпали. В современном мире возникают новые альтернативы как либеральному космополитическому мультикультурализму, доминировавшему на протяжении последних нескольких десятилетий, так и тому тупиковому варианту развития, который был избран посткоммунистической неономенклатурной элитой в 1990-е гг. с целью установления тотального контроля над национальными ресурсами и политическим процессом. Результатом псевдореформ стало вполне закономерное восстановление структурных элементов, близко напоминающих нам недавнее прошлое. Уже в XIX в. русские политические мыслители достигли очень высокой степени понимания природы патриархальной имперской системы, на смену которой пришел советский коммунизм — ее модернизированный близнец. Многие их идеи становятся отчетливо понятными только сегодня и только тем отечественным интеллектуалам и ученым, которые раз и навсегда решили для себя, следуя примеру своих великих предшественников, никогда больше не надевать идеологические шоры и не поддаваться своим и чужим умиротворяющим иллюзиям или своекорыстным посулам власть предержащих.

Конечно, опыт прошлого является отнюдь не радужным. Отмечая в октябре 1905 г. важность замечания Т.Н. Грановского о Петре I, «который дал нам право на историю и едва ли не один заявил наше историческое призвание», В.О. Ключевский писал: «Теперь, спустя 50 лет после смерти Грановского, можно еще представить себе скорбный облик, с каким он ушел из жизни, подобный посмертному облику любимого им Петра; можно представить его в сонме таких же обликов, таких же теней гнева и скорби: Кавелин, думавший, что с освобождением крестьян все в России изменится к лучшему, С.М. Соловьев, веривший, что восстающий от времени до времени русский богатырь вынесет Россию на своих плечах, Чичерин, в 1860-х годах предпочитавший “честное самодержавие

[1] *Николаева У.* Грозит ли России новое средневековье // Независимая газета. 2016. 25 окт. (http://www.ng.ru/stsenarii/2016-10–25/9_6843_middleages.html)

несостоятельному представительству", а 30 лет спустя принужденный печатать за границей свои последние и заветные мысли, и много, много других, менее видных людей. Все это были люди меры и порядка, надеявшиеся на улучшение действительности, и все они были обмануты в своих надеждах. Каждый независимый русский общественный деятель таит в себе хотя малую крупицу Петра Великого, своего духовного родоначальника, и каждый уходит с той же печатью гнева и скорби на сомкнутых устах»[1].

Но их замечательные труды, оставленные в наследство потомкам, ясно свидетельствуют, что существует только одна возможность и один путь выхода из обозначенного Ключевским порочного круга — путь познания традиции и преумножения исторической памяти.

[1] *Ключевский В.О.* Памяти Т.Н. Грановского // Ключевский В.О. Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VII. Специальные курсы (продолжение) / Под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1989. С. 302.

7. Российский консерватизм в историческом и культурном измерениях: опыт сравнительного анализа[1]

«Страна, периодически выгорающая, не может идти *вперед* в экономическом отношении, ибо идти *вперед* значит *прибавлять* что-либо новое к существующему. Если человек сожжет свой дом для того, чтобы идти “вперед”, он совершит великую глупость. Вместо того, чтобы вносить новые богатства в существующий дом, он должен будет строить вновь самый дом, не думая уже о новых приобретениях — и дай Бог, если ему удастся выстроить этот дом».

А.Д. Градовский

«Личное, нераздельно связанное с общим, т.е. преимущественно государственным, предшествует как в общей истории, так и в жизни каждого лица этому общественному, или государственному, как детство предшествует зрелости. Как в детстве преобладают животные и личные требования над требованиями, вызываемыми сношениями с другими людьми, так и во всем просвещении первые предшествуют вторым. По этой мысли в начальном и среднем образовании должно преследовать преимущественно развитие личное, а в высшем образовании — общественное и государственное»

Д.И. Менделеев

«Вся Россия — страна каких-то жадных и ленивых людей: они ужасно много едят, пьют, любят спать днем и во сне храпят. Женятся они для порядка в доме, а любовниц заводят для престижа в обществе. Психология у них собачья: бьют их — они тихонько повизгивают и прячутся по своим конурам, ласкают — они ложатся на спину, лапки кверху и виляют хвостиками»

А.П. Чехов

Со второй половины XIX в. цивилизованный мир вновь вступил в полосу великих перемен. Поражение революций в Западной Европе было с лихвой компенсировано грандиозным «прорывом на флангах» — гражданской войной и победой аболиционистов в США и началом реформ в России, положивших конец крепостному праву. Да и в самой Западной Европе события менялись крайне быстро из-за нарастающих национальных движений.

Характеризуя в 1877 г. новую ситуацию, сложившуюся на европейском континенте за прошедшие с 1848 г. десятилетия, лорд

[1] *Гуторов В.А.* Российский консерватизм в историческом и культурном измерениях: опыт сравнительного анализа // Идеологии и генезис ценностей современного общества. Коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 69–136.

Актон писал: «Менее тридцати лет отделяют Европу Гизо и Меттерниха от этих дней всеобщего избирательного права и во Франции, и в Германии; когда осужденный повстанец 1848 года является конституционным министром Австрии, когда Италия управляется друзьями Мадзини от Альп до Адриатики, когда политики, испытывавшие ужас перед безрассудствами Пиля, удвоили количество избирателей в Англии. Если бы философ, провозгласивший закон — демократический прогресс постоянен и неудержим — дожил бы до времени, когда можно оглянуться на старую эпоху, он был бы поражен исполнением своего пророчества»[1].

Замечание о «безрассудствах Пиля», вышедшее из под пера знаменитого английского историка и политического мыслителя, который по своей конфессиональной принадлежности был римским католиком и получил в юности образование в Мюнхене под руководством историка римской католической церкви проф. И. фон Дёллингера, можно, разумеется, воспринимать cum grano salis как выражение тонкой иронии. Но примерно в этот же период, оценивая ретроспективно на другом конце Европы политику консервативного кабинета Р. Пиля, важнейшим результатом которой был триумф английского либерализма, выразившийся в эмансипации католиков (1829 г.) и отмене «хлебных законов» (1846 г.), современник лорда Актона, ординарный профессор Санкт-Петербургского университета А.Д. Градовский с большим воодушевлением отмечал: «Консерватор и реформатор — эти два названия не вяжутся друг с другом. Между тем, в личности Пиля они “вязались”, и удачное сочетание этих двух качеств заслужило ему, после смерти, название “мудрого и славного советника свободного народа”, данное ему вовсе не в виде комплимента»[2]. Реформы «консервативного реформатора» Р. Пиля наглядно показали, что «консерватизм не есть “охранение” во что бы то ни стало и какими бы то ни было средствами. Напротив, они свидетельствуют о том, что консерватизм есть важный регулятор в процессе общественного *обновления* и является могущественным средством сохранить за правящими классами и правительством руководящую роль в преобразованиях»[3].

Перед нами — одно из первых замечательных свидетельств анализа феномена консерватизма в зарождающейся российской полито-

---

[1] Selected Writings of Lord Acton. Vol. I Essays in the History of Liberty / Ed. by J. Rufus Fears. Indianopolis, 1985. P. 54.

[2] *Градовский А.Д.* Что такое консерватизм? // Градовский А.Д. Собрание сочинений. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 323.

[3] Там же. Т. 3. С. 326.

логии. Заканчивалось второе десятилетие российских реформ и молодому русскому ученому еще вполне могло казаться, что эти же два понятия сольются в памяти потомства с именем Александра II и Россия станет могущественным оплотом тех же принципов, которые в середине XIX в. окончательно восторжествовали в Великобритании.

Имя А.Д. Градовского, широко известное в научных кругах и всему русскому образованному обществу в 1860–1880-е гг. (об этом свидетельствуют и изданные А.А. Шахматовым девять томов его сочинений), со временем было почти забыто. Автор глубоких исследований по истории русского права, блестящий публицист, достойный оппонент Ф.М. Достоевского и оригинальный политический мыслитель в течение почти столетия находился в тени других имен, по праву составляющих гордость русской юридической науки и политической философии. Эта прискорбная тенденция возникла уже в дореволюционный период, а после 1917 г. вполне естественно и закономерно была продолжена вплоть до недавнего времени. Между тем уже в 1860-е гг. к Градовскому, на наш взгляд, полностью относится и характеристика, данная современным исследователем русской философии В.В. Зеньковским Б.Н. Чичерину — профессору Московского университета, мыслителю, наиболее близкому по духу своему петербургскому коллеге: «…Чичерин раз навсегда определил свой путь в своеобразном сочетании либерализма и консерватизма… Система либерализма была у Чичерина глубоко связана с учением об абсолютной ценности личности. Но твердо и неуступчиво защищая права личности, Чичерин связывал с этим идею “порядка” — он очень сознательно стоял за твердую власть, решительно и резко осуждая все проявления революционного духа»[1].

И хотя в ряде современных работ, изданных за рубежом и в России, вклад А.Д. Градовского в развитие русской юриспруденции и политической мысли получает все большее признание[2], представляемое им и Б.Н. Чичериным философское направление до недавнего времени находилось несколько в стороне от магистральной линии исследований, посвященных истории отечественной политической мысли. Для того, чтобы оно стало вызывать больший интерес, было необходимо не только изучение источников и самой традиции. Для

---

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991, Т. II, Ч. 1. С. 153.

[2] См., например: *Tschizewskij D.* Hegel in Russland // Hegel bei den Slaven. Hrsg. Von D. Tschizewskij. Bad Homburg, 1961; *Utechin S.V.* Russian Political Thought. A Concise History. N. Y., 1963; *Медушевский А.Н.* История русской социологии. М., 1993. С. 46; *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма. XIX — начало XX в. СПб., 1996. С. 64.

этого в общественном сознании должны были возникнуть новые предпосылки и ориентиры, а российская политика обрести совсем другой идейный вектор и иное практическое содержание.

Сравнивая современное состояние отечественного политического дискурса с предыдущими двумя десятилетиями, приходится признать тот очевидный факт, что в новую эпоху перемен, как и столетие назад, радикальный либерализм с фрондерским оттенком оказался гораздо ближе основной массе русской интеллигенции, чем его, опирающаяся на исторические факты, консервативная версия. Чтобы в этом убедиться, достаточно открыть известную «перестроечную библию»[1].

Современный поворот общественного сознания в России в некоторых чертах напоминает идейные трансформации, происходившие в нашей стране в начале XX в. в период между двумя революциями. Об этом, наглядно свидетельствуют оценки русской духовной и культурной жизни этой эпохи, оставленные лучшими представителями эмиграции. «…Нет сомнения, — писал в 1934 г. Ф.А. Степун — философ-кантианец, прозаик и критик, после 1918 г. решительно перешедший на консервативные позиции, — что в годы короткой передышки между двумя революциями и двумя войнами, в десятилетие от года 1905 до года 1915, Россия переживала весьма знаменательный культурный подъем… Во всех редакциях, которые представляли собой странную смесь литературных салонов с университетскими семинарами, собирались вокруг ведущих мыслителей и писателей наиболее культурные студенты и просто публика для слушания рефератов, беллетристических произведений, стихов, больше же всего — для бесед и споров. За несколько лет этой дружной работы облик русской культуры подвергся значительнейшим изменениям. Под влиянием религиозно-философской мысли и нового искусства символистов сознание рядового русского интеллигента, воспитанного на доморощенных классиках общественно-публицистической мысли, быстро раздвинулось как вглубь, так и вширь»[2].

Воскрешая в памяти идиллические картины прошлого, Ф. Степун, конечно, не мог не отдавать себе отчета в том, что они теперь могли вызывать ассоциации с духовным пиршеством на краю вул-

---

[1] См.: *Мигранян А.* Механизм торможения в политической системе и пути его преодоления; *Баткин Л.* Возобновление истории; *Франк-Каменецкий М.* Механизмы торможения в науке // Иного не дано / Под общ. ред. Ю.Н. Афанасьева. М.; Минск, 1988, С. 97–121, 154–191, 635.

[2] *Степун Ф.* Памяти Андрея Белого // Степун Ф. Встречи и размышления. Лондон, 1992. С. 193–194.

кана. Противопоставление же им «доморощенных классиков общественно-публицистической мысли» религиозной философии и символизму делало еще более контрастной и противоречивой (как это ни парадоксально, поскольку сам Степун, конечно, не стремился к излишней политизации своих заметок) знаменитую характеристику *отщепенства* русской интеллигенции, данную в 1909 г. П.Б. Струве в сборнике «Вехи»[1].

Определяя интеллигенцию как специфическую категорию, сформировавшуюся внутри российского «образованного класса» с эпохи реформ, и проявившую себя в революции 1905 г. в двух основных видах — социализме и либерализме, Струве относил «весь русский либерализм»[2] к данной категории, совершенно не подозревая тогда, что тем самым он выступает против традиции либерального консерватизма, которую он сам будет формулировать и представлять в эмигрантский период своей деятельности.

Между тем, в пореформенной России либеральный консерватизм был нередко представлен именно «доморощенными публицистами», разумеется, в самом широком смысле этого понятия, которому я вовсе не хочу, несмотря на его изначальное значение, придавать на этот раз какой-либо специфический оттенок. Например, хотя А.Д. Градовский, закончив, как и М.М. Ковалевский, один и тот же юридический факультет Харьковского университета, не продолжил образования в университетах Западной Европы, он был не в меньшей степени, чем Ковалевский, связан с европейской традицией политической философии и науки в силу внутренней убежденности в том, что Россия есть Европа, а русский народ есть народ европейский[3].

Представление об отсутствии в России, даже после проведенных реформ, предпосылок для эволюции в том же направлении, в котором развивалась Западная Европа во второй половине XIX в., прочно укоренилось в либеральной мысли как отечественной, так и зарубежной. В начале XX в. в наиболее радикальном виде эта точка зрения была сформулирована М. Вебером под влиянием переписки с русскими либералами по поводу составленного ими в 1905 г. конституционного проекта, предусматривавшего создание в России конституционной монархии западноевропейского образца.

---

[1] См.: *Струве П.Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 153 сл.

[2] Там же. С. 157.

[3] См.: *Градовский А.Д.* Славянофильская теория государства (Письмо в редакцию) // Градовский А.Д. Собрание сочинений. СПб., 1901, Т. 6, С. 417.

Отмечая в работе «К положению буржуазной демократии в России» — почему данный проект будет выглядеть тем больше «антиисторическим», чем больше будет в нем заимствований из современного международного конституционного права, М. Вебер так пояснял свою основную мысль: «Но что же, собственно, в сегодняшней России является историческим? За исключением церкви и крестьянской сельской общины… решительно ничего, если не считать унаследованной от татарских времен абсолютной власти царей, которая сегодня, после раздробления (Zerbröckelung) всего того "органического" образования, накладывавшего отпечаток на Россию 17 и 18 столетий, висит в воздухе в состоянии полной антиисторической "свободы". Страна, которая не более, чем столетие назад, обнаруживала в своих наиболее "национальных" институтах значительное сходство с империей Диоклетиана, в самом деле не может проводить никакой "исторически" ориентированной, и при этом все же жизнеспособной, реформы»[1].

Развивая в полемике с русскими марксистами эти идеи М. Вебера и других западных социологов и экономистов, Ф.А. Степун в другой своей статье отрицал существование в России гражданского общества, буржуазии и пролетариата «в социологическом смысле этих терминов», ссылаясь на отсутствие в ее национальной истории феноменов, подобных Возрождению, Реформации или французской революции, «создавшей современное понятие общества и вложившей государственную власть в руки среднего сословия»[2]. «Понятие "среднего сословия", — писал он, — наталкивает нас на дальнейшую, крайне существенную проблему русской социологии. Понятие "среднего сословия", или среднего класса, русскому уху непривычно, потому что до освобождения крестьян и иных либеральных реформ Александра II Россия была страной социальных крайностей, не знающей социальной середины. Процесс образования этой середины начинается лишь в пореформенной России, когда стало возможным мечтать о политической демократии. Начавшееся зарождение третьесословной буржуазии встречало мало сочувствия и много трудностей, что, прежде всего, объясняется тем, что ему надлежало объединить в себе не только весьма разные, но и совершенно разнородные слои дореформенной России. В чуждом им поначалу мире торговли и промышленности искали спасения, с одной стороны, дети

[1] *Weber M.* Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland // Weber M. Gesammelte politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1988. S. 33–34.

[2] *Степун Ф.* Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции // Степун Ф. Встречи и размышления. С. 265.

и внуки разоренных крестьянской реформой дворян, с другой — потомки бывших крепостных, которые, получив землю, были лишены возможности ее доходной обработки. Многое в русской революции объясняется тем, что среднесословный буржуа появился в России как чужеродный элемент, который под враждебными взглядами разоряющегося дворянства и экономически неустроенного мужика должен был создавать свой собственный мир»[1].

В этой, довольно близкой к историческим реалиям, конструкции имеется, однако, весьма существенный пробел. Он заключается, в первую очередь, в том, что задолго до обобщений такого рода, сделанных М. Вебером, В. Зомбартом, Р. Гильфердингом, К. Каутским и др., российские философы и ученые, ссылаясь на тот же европейский опыт, но решительно отвергая веберовский тезис о неисторичности и бесперспективности российской монархии, обосновывали необходимость крайне осторожного и постепенного проведения реформ именно из-за отсутствия в России большинства предпосылок для формирования «среднего класса» и его активной политической роли и стремились найти в «наличной действительности» те компенсирующие факторы, при помощи которых эти предпосылки будут создаваться наиболее безболезненным, эволюционным путем. В тогдашних условиях основным, решающим фактором такой эволюции могло стать реформированное российское монархическое государство.

В отстаивании этого положения — в теории и на практике — русским консервативным мыслителям было суждено сыграть видную роль. Во всяком случае, они не несут никакой личной ответственности за чрезвычайно метко охарактеризованный Н.И. Бердяевым «самый большой парадокс в судьбе России», когда «либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевизм же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году…», а «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа»[2].

То, что для бывших марксистов, а затем авторов консервативных по духу сборников «Вехи» и «Из глубины» *стало* итогом длительных и мучительных раздумий, для более раннего поколения русских консерваторов *было* «органическим мировоззрением». Такое, естественно, не забывается. Поэтому вряд ли является, например, случайным

[1] Там же. С. 265–266.

[2] *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955, С. 93.

отсутствие в книге В.В. Леонтовича о русском либерализме какого-либо упоминания о роли Градовского в подготовке проекта Лорис-Меликова, создававшего предпосылки для введения в стране начал конституционного правления[1], а также уже отмеченное выше периодическое замалчивание его имени в дореволюционных научных трудах, посвященных истории русской философии и социологии.

Подобное стремление отодвинуть русских консервативных мыслителей на задний план и представить либеральное направление в качестве единственной силы, способной продолжить дело Петра I, превратив Россию в истинный форпост западной цивилизации, безусловно, было основано не только на принципиальном нежелании осознать до конца проблему соотношения консервативной и либеральной традиций в отечественной истории, но, возможно, и на подсознательной, иррациональной убежденности во второстепенном значении «русского фактора» в мировой политике и политической мысли.

Разумеется, эта фатальная аберрация поражала далеко не всех российских интеллектуалов. Вот что писал, например, замечательный русский писатель М.А. Алданов в предисловии к своему историческому роману «Заговор»: «Первые пятнадцать лет 19-го века представляются мне самым блестящим периодом во всей истории России. Подход к этому времени был, по многим причинам, нелегкий. Нужно было прежде всего преодолеть в себе и казенного Иловайского, и Иловайского революционного, — для людей моего поколения второй был опаснее первого. Как романиста, меня в первую очередь занимали не исторические события, не политические явления, а живые люди. Долголетнее изучение документов, относящихся к людям, убедило меня в том, что не только наиболее выдающиеся из русских деятелей конца 18-го и начала 19-го веков (Суворов, Пален, Безбородко, Панин, Воронцовы), но и многие другие (Талызин, Вал. Зубов, Яшвиль, Завадовский, Строгановы, С. Уваров) в умственном и в моральном отношении стояли не ниже, а выше большинства их знаменитых западных современников, участников Французской революции»[2].

Современные исследования основных парадигм русской консервативной мысли XIX — нач. XX вв. подтверждают, что ее философский и культурный уровень никак не уступал наилучшим западным образцам. Например, глубиной своего анализа природы западноевропейского консерватизма А.Д. Градовский явно опровергал сле-

[1] См: *Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762–1914. С. 321–322.

[2] *Алданов М.А.* Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. М.: Правда, 1991. С. 7.

дующее язвительное замечание А. де Кюстина, на которое его явно вдохновил трактат «О папе» Ж. де Местра: «… Русская нация, позже других взошедшая на великую сцену мира, гением своим избрала подражательство, а орудием — подмастерье плотника!»[1]. Более того, ряд примеров свидетельствует о том, что влияние мировой и отечественной консервативной мысли на лучших русских политиков и государственных деятелей в некоторых отношениях было гораздо более глубоким в сравнении с Западом. Об этом свидетельствует один, на наш взгляд, очень яркий и наглядный исторический пример. Отнюдь не случайно для данного издания была выбрана и знаменитая речь П.А. Столыпина «Об устройстве быта крестьян и праве собственности», произнесенная в Государственной Думе 10 мая 1907 г. «Во Второй Думе, — отмечает В.В. Афанасьев, — было больше, чем в 1-й, полуграмотных крестьян, много так называемой полуинтеллигенции и очень мало людей с высшим образованием. Эту Думу назвали “Думой народного невежества”… “Решающий центр” Думы держали даже не кадеты, “польское коло”. Зато среди кадетов были великолепные ораторы — Родичев, Маклаков, Кизеветтер. С.С. Ольденбург отмечает, что “лучшим оратором во 2-й Думе, по признанию друзей и врагов, оказался — Председатель совета министров П.А. Столыпин. Его выступления были наиболее яркими, запомнившимися моментами в истории 2-й Думы…”»[2].

В упомянутой выше речи, обосновывая необходимость поддержки крестьянских хозяйств на государственном уровне с помощью создания Крестьянского банка, Столыпин сказал: «Здесь нападали и на Крестьянский банк, и нападки эти были достаточно веские. Была при этом брошена фраза: «Это надо бросить». По мнению правительства, бросать ничего не нужно. Начатое дело надо улучшать. При этом должно, быть может, обратиться к той мысли, на которую я указывал раньше, — мысли о государственной помощи. Остановитесь, господа, на том соображении, что государство есть один целый организм и что если между частями организма, частями государства начнется борьба, то государство неминуемо погибнет и превратится в «царство, разделившееся на ся». В настоящее время государство у нас хворает. Самой больной, самой слабой частью, которая хиреет,

[1] *Кюстин А. де*. Россия в 1839 году. СПб.: Крига, 2008. С. 303; о Ж. де Местре см.: *Beyme K. von*. Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien. 1789–1945. Wiesbaden: Springer, 2013. S. 24.

[2] *Афанасьев В.В.* (*монах Лазарь*) Ставка на сильных. Жизнь Петра Аркадьевича Столыпина. Документальное повествование. М.: Русскій Паломникъ, 2013. С. 127.

которая завядает, является крестьянство. Ему надо помочь. Предлагается простой, совершенно автоматический, совершенно механический способ: взять и разделить все 130 000 существующих в настоящее время поместий. Государственно ли это? Не напоминает ли это историю тришкина кафтана — обрезать полы, чтобы сшить из них рукава? Господа, нельзя укрепить больное тело, питая его вырезанными из него самого кусками мяса; надо дать толчок организму, создать прилив питательных соков к больному месту, и тогда организм осилит болезнь; в этом должно, несомненно, участвовать все государство, все части государства должны прийти на помощь той его части, которая в настоящее время является слабейшей. В этом смысл государственности, в этом оправдание государства, как одного социального целого. Мысль о том, что все государственные силы должны прийти на помощь слабейшей его части, может напоминать принципы социализма; но если это принцип социализма, то социализма государственного, который применялся не раз в Западной Европе и приносил реальные и существенные результаты»[1].

Вряд ли можно сомневаться в том, что важной составной частью данного отрывка из столыпинской речи является ассоциация со знаменитым рассуждением величайшего мыслителя классической античности Платона в V книге «Государства» о наилучшем способе политического управления. Такой способ может быть реализован только в государстве, уподобляющемся одному человеку и составляющем «единое телесное сообщество». «А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: “Это — мое!” или “это — не мое!”, там, значит, наилучший государственный строй… В таком государстве, которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому [ощущению] человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает»[2].

---

[1] *Столыпин П.А.* Нам нужна Великая Россия… Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906–1911. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 61–62.

[2] *Plato*. Resp. V, 462 c-d (*Платон*. Сочинения в трех томах. Т. 3, Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 260–261); см. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 165–166.

Я думаю, что далеко не каждый из современных Столыпину политических мыслителей и ораторов как в России, так и в Западной Европе сумел бы столь виртуозно обратить платоновский тезис, направленный на обоснование утопического коммунистического общества, против современных адептов социализма, одновременно обосновав преемственность предлагаемых правительством мер с практикой «государственного социализма» О. фон Бисмарка. Именно поэтому Столыпина можно поставить в один ряд с наиболее выдающимися представителями консервативной мысли рубежа XIX–XX вв., а его речь сравнить с лучшими парламентскими выступлениями Э. Берка — основоположника политической философии консерватизма эпохи модерна.

Политическая философия русских консерваторов второй половины XIX — начала XX вв. в некоторых своих аспектах действительно соприкасается с тем направлением либерального консерватизма, которое в Англии в эпоху французской революции было представлено блестящими памфлетами Э. Берка. Возникнув на английской почве как реакция на абстрактный рационализм французского Просвещения, проявившийся в дальнейшем в охлократических неистовствах революционных сект и клубов, в якобинском терроре, либеральный консерватизм выступал в защиту традиций и институтов, развивавшихся на протяжении столетий. Органическая теория государства Берка и его аристократическая этика в сочетании с защитой принципов «Славной революции» 1688 г. были не столько апологией прошлого (как, например, в философии другого видного идеолога контрреволюции — Ж. Де Местра), сколько новым философским обоснованием традиций английской свободы, противостоявших абстрактным идеалам свободы и равенства, выдвинутым французскими просветителями и революционерами[1].

Для развития консервативного направления в русской либеральной мысли изучение опыта британской политической системы всегда играло стимулирующую роль. В связи с этим достаточно вспомнить о позиции, занятой в 1840-е гг. Т.Н. Грановским — профессором всеобщей истории Московского университета, одним из идейных вдохновителей нового поколения российских либералов 1850–1870-х гг. — в споре с политическим радикализмом А.И. Герцена. Вот как описывает эту позицию Б.Н. Чичерин: «В политике он (Т.Н. Грановский. — *В.Г.*), разумеется, был либерал, но опять же как историк, а не как сектатор. Это был не рьяный либерализм

[1] См.: *Берк Э.* Размышления о революции во Франции. М.: Рудомино, 1993. С. 85 сл.

Герцена, всегда кидающегося в крайность, неистово преследовавшего всякое проявление деспотизма. Для Грановского свобода была целью человеческого развития, а не непреложною меркою, с которой все должно сообразоваться. Он радостно приветствовал всякий успех ее в истории и в современной жизни; он всей душою желал расширения ее в отечестве, но он вполне понимал и различие народностей, и разнообразие исторических потребностей. Развитие абсолютизма, устанавливающего государственный порядок, было в его глазах таким же великим и плодотворным историческим явлением, как и водворение свободных учреждений… Грановский не последовал за радикальными увлечениями Герцена, а, напротив, приходил в негодование от взглядов, выраженных в "Письмах с того берега" или в "Полярной звезде"… В это смутное время он с любовью останавливался на одной Англии, которая осталась непоколебима среди волнений, постигших европейский материк, и крушения всех либеральных надежд»[1].

В этой позиции Грановского заключена философско-политическая программа и самого Чичерина, и большинства сторонников представляемого им идейного направления.

Но, разумеется, английская консервативная философия не может рассматриваться как единственный или непосредственный источник различных русских версий либерального консерватизма. Новая научная методология и философские ориентации второй половины XIX в. в соединении с анализом реформ 1861 г. с позиций юридического позитивизма и исторической школы права, будучи направленными на обоснование задачи обновления принципов национальной монархии на основе синтеза славянофильской и западнической традиций русской мысли, придавали идеям русских мыслителей особый, неповторимый колорит. Если Берк защищал прошлое во имя сохранения английской свободы, то, например, либеральный консерватизм Градовского, развивавшийся в период войны на Балканах, которая утвердила лидирующее положение России в славянском мире, был устремлен в будущее, защищая в дальнейшем свободу от атак реакции, обострившейся после убийства Александра II народовольцами. Его исторические взгляды были таким же органическим явлением российской жизни, как, например, идеи А. де Токвиля в постреволюционной Франции. Но с Берком и Гизо Градовского и Чичерина сближает одна общая при-

[1] Цит по: Московский университет в воспоминаниях современников (1755–1914). М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 386–387.

мечательная черта, которую современный французский философ К. Лефор назвал «полемическим либерализмом»[1].

В этом плане необходимо более подробно рассмотреть более общие принципиальные вопросы как об универсальной природе и принципах политического консерватизма, так и о специфике его взаимодействия с другими идеологическими течениями на Западе и в России. Такая необходимость во многом определяется постоянно возникающими в отечественной и западной литературе утверждениями о невозможности обосновать научно единое, универсальное определение консерватизма. «Попытка дать собирательное, универсальное определение понятия “консерватизм”, — отмечают, например, Л.И. Пияшева и Б.С. Пинскер, — безнадежна в силу того, что для каждой социально-культурной и политико-экономической традиции объектом сохранения оказываются совершенно различные, а зачастую и прямо противоположные и враждующие комплексы идей, ценностей, идеалов»[2].

Причина такого рода «методологического пессимизма» заключается в том, что возникшая во второй половине XX в. тенденция к синтезу идеологий отражала реальный процесс «унификации» экономических программ и соответствующих политических практик на Западе, сделавший сами понятия «либерализм», «консерватизм» и «социализм» не только более смутными по содержанию, но нередко и тождественными по смыслу в зависимости от того — какой именно идеологический оттенок более выражал текущие, конъюнктурные направления политики правящих партий. Многие западные аналитики склонны основную «вину» возлагать, прежде всего, на постоянный процесс трансформации и искажения политических и интеллектуальных смыслов современного либерализма, в который невольно и спонтанно вовлекаются и другие идеологические течения. «При том уровне развития, которого достигло индустриальное общество, — подчеркивает один из виднейших немецких консервативных теоретиков Г. Люббе, — консерватизм, либерализм и социализм существенно утрачивают потенциал своего профилирования в качестве отдельных политических партий. Или, говоря иначе, консерватизм, с одной стороны, либерализм и социализм — с другой, в свою очередь, все менее способны выполнять роль некоего фирменного знака, который мог бы однозначно и различимо обозначать идентичность данной партии в отличие от всякой иной партии. Или

[1] *Lefort C.* Ecrire — à l’epreuve du politique. Paris, 1992. P. 113 sq.

[2] *Пияшева Л.И. и Пинскер Б.С.* Экономический неоконсерватизм: теория и международная практика. М.: Международные отношения, 1988. С. 3–4.

формулируя эту мысль несколько иначе, нет уже больше партии, которая была бы способна выступать в исключительной роли: либо за социализм, либо за либерализм, либо за консерватизм»[1].

При этом лидирующую роль в мировом процессе идеологического синтеза некоторые современные философы склонны приписывать именно либерализму. «Либерализм…, — отмечает Аласдер Макинтайр, — действительно выступает в современных дебатах под разными личинами. Поступая подобным образом, он зачастую оказывается успешным, приобретая раньше других преимущественное право на дебаты, давая иные формулировки раздорам и конфликтам с либерализмом и создавая впечатление, что они становятся дебатами внутри либерализма. При этом под вопросом оказываются те или иные моменты структуры позиций или видов политики, но никак не фундаментальные принципы либерализма, связанные с индивидами и выражением их предпочтений. В итоге так называемый консерватизм и так называемый радикализм в подобных современных обличьях являются в целом для либерализма лишь отговорками: актуальные дебаты внутри современных политических систем происходят почти исключительно между консервативными либералами, либеральными либералами и радикальными либералами. В таких политических системах находится немного места для критики самой системы и, следовательно, для постановки либерализма под вопрос»[2].

Эту же тенденцию не менее рельефно характеризует и Ричард Уивер — один из видных представителей нового направления философии консерватизма 1950–1960-х гг.: «Либералы оказались столь успешны в установлении своих догм посредством образования, издательской деятельности и политики, что сегодня люди буквально неспособны понять язык консервативной точки зрения. Они не могут понять ни значение этого термина, ни его духа»[3] . Так ли это на самом деле?

Разумеется, значительную долю ответственности за формирования такого странного «неидеологического» имиджа консерва-

---

[1] *Lübbe H*. Freiheit statt Emanzipationszwang. Die Liberalen Traditionen und das Ende der marxistischer Illusionen. Zürich, 1991. S. 57; ср.: *Beyme K. von*. Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien. 1789–1945. Wiesbaden: Springer, 2013. S. 29–33.

[2] *MacIntyre A*. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. P. 392; ср.: *Barry B.* The Light that Failed? // Ethics. October 1989. Vol. 100. № 1. P. 160–168.

[3] Цит. по: *Duffy B.K., Jacoby M.* The Politics of Rhetoric. Richard M. Weaver and the Conservative Tradition. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1993. P. 197.

тизма несут современные консерваторы. Весьма характерным в этом отношении является анализ этого явления британским историком Юэном Грином в получившей широкую известность работе «Идеологии консерватизма. Консервативные политические идеи в двадцатом веке». Характеризуя более чем незначительный интерес западных историков и политологов к политической идеологии Консервативной партии Великобритании, он, в частности отмечал: «Одной из причин для такого относительного пренебрежения было давнее, ставящее в тупик представление о том, что Консервативная партия была почему-то "неидеологической". Известно, что Д.С. Милль описывал Консервативную партию как "наиболее дурацкую партию" и, хотя он взял слишком бранный тон, существовал серьезный момент, который подкреплял такую ремарку, а именно — консерваторы мало интересовались глубокими размышлениями о значении политики и, в отличие от собственной партии Милля, не были заинтересованы в артикуляции набора принципов для объяснения или легитимации своего политического поведения… Например, в 1920-е гг. консервативный политик Уолтер Эллиот заметил, что консерватизм основывался на "наблюдении за жизнью, а не на *априорных* рассуждениях". Консервативный писатель Джон Бакан утверждал, что консерватизм был "прежде всего духом, а не абстрактной доктриной"… Такая концепция консерватизма как формы "не-идеологии" была странной… [Ведь] за пределами территории формальных заявлений лежит целый материк риторики, ценностей и приобретенных идей, которые могут проявляться в повседневных политических аргументах, речах, корреспонденции и законодательных актах. "Великие мыслители и их тексты" могут быть не так уж часто объектом цитирования у консерваторов по сравнению с их политическими оппонентами, но консерваторы действительно владеют и в самом деле *должны* владеть идеологической картой мира, которая позволяет им идентифицировать объекты одобрения и неодобрения, друга и врага. Если политика действительно состоит в определении и решении группы проблем, тогда консервативные политики должны находить пути исследования и решения проблем тем способом, который для аудитории сторонников и потенциальных сторонников является консервативным *по всеобщему признанию*. Этого очень трудно достигнуть до тех пор, пока не существует референтной рамки, которая идентифицирует — что именно означает термин "консервативный"»[1].

[1] *Green E.H.H.* Ideologies of Conservatism. Conservative Political Ideas in the Twentieth Century. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 2–4.; см. также:

В конечном итоге эта лакуна была устранена (правда, с весьма значительной поправкой на время и обстоятельства данной операции) только в период, когда партию консерваторов возглавила Маргарет Тэтчер. Она постоянно настаивала на том, что, «поскольку лейбористская партия имеет собственную идеологию, консерваторы также в ней нуждаются. Определенное количество групп и "фабрик мысли" стремились обеспечить консерваторов под руководством Тэтчер острым идеологическим лезвием, в особенности — *Институт экономических проблем*, *Центр исследования политики*, *Институт Адама Смита* и *Группа консервативной философии*. Консервативные писатели и мыслители индивидуально и коллективно вступали вполне сознательно в "борьбу идей" по таким разнообразным вопросам как монетаристская и либеральная рыночная экономика, позиция профсоюзов, забота о всеобщем благосостоянии, здравоохранение и образование, природа семьи. Центральным вопросом в этой битве была природа самого консерватизма. Сэр (впоследствии лорд) Кейт Джозеф, ведущий тэтчерианец заметил в 1975 г., что "только в апреле 1974 г. я был обращен в консерватизм. Я думал, что я был консерватором, но теперь я вижу, что я им не был вовсе". Учитывая, что Джозеф в течение многих лет был активным консервативным политиком, в определенном отношении, это стало совершенно исключительным заявлением, поскольку оно предполагало, что партия, членом которой он так долго состоял, и политика консервативных правительств, которую он поддерживал как избиратель и парламентарий-"заднескамеечник", не была подлинно консервативной. В представлении Джозефа и других тэтчерианцев консервативная партия после 1975 г. открыла, или заново открыла истинное значение консерватизма»[1]. В чем же оно состоит?

На наш взгляд, тезис, согласно которому «консерватизм представляет собой, несомненно, исторически универсальный феномен…», присутствующий «в качестве элементарных основ, представлений во всех культурах, в обществе любого типа…»[2], полностью сохраняет свою актуальность. В научной литературе до сих пор продолжается дискуссия о содержании консерватизма, его родовых признаках. Хотя нередко в качестве отправного пункта дискуссии берется то

The Political Thought of the Conservative Party since 1945 / Ed. by Kevin Hickson. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2005.

[1] *Green E.H.H.* Ideologies of Conservatism. P. 4.

[2] *Ормозер Г., Френкин А.А.* Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996. С. 113.

или иное комплексное определение, например, «триада» Д. Алена, выделяющего три главных признака консерватизма — традиционализм, скептицизм, органицизм[1], тем не менее, многие исследователи признают традиционализм в качестве исконного и единственно бесспорного критерия[2].

Следует отметить, что, хотя с точки зрения общего содержания и структурных особенностей консерватизм по сравнению с прошлым не претерпел каких-либо значительных изменений, он, естественно, по-прежнему далеко не всегда поддается однозначным определениям. В этом плане сохраняют значение практически все амбивалентные характеристики, данные этому идейному направлению К. Маннгеймом. В соответствии с его подходом, традиционализм, как выражение консервативного сознания, достаточно отчетливо выражен в двух различных формах: как нерефлексивный «естественный консерватизм», проявляющий себя в виде массовой реакции на изменение социума, или же в качестве философского направления, развиваемого отдельными выдающимися мыслителями[3]. Первая тенденция является характерной для «обыденного сознания», «народной идеологии» (Дж. Рюде)[4]. Не случайно поэтому американский антрополог Р. Редфилд различает «большую традицию рефлексирующего меньшинства и малую традицию большинства, не склонного к рефлексии»[5] . «В определенном смысле, — отмечал Маннгейм, — консерватизм вырос из традиционализма: в сущности, это, прежде всего, сознательный традиционализм. Тем не менее, это не синонимы, поскольку традиционализм проявляет специфически консервативные черты только тогда, когда становится выражением определенного, цельно и последовательно реализованного способа жизни и мышления, формирующегося с самого начала в оппозиции к революционным позициям, и когда он функционирует как таковой, как относительно автономное движение в рамках общественного процесса»[6].

Для того, чтобы традиционализм стал объектом рациональной теоретической рефлексии, необходимы особые исторические ус-

---

[1] См., например: *Григоров С.Г.* Преодоление заданности. Размышления о консерватизме // Полис. 2000. № 3. С. 32.

[2] Там же. С. 33.

[3] *Манхейм К.* Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 593.

[4] *Рюде Дж.* Народные низы в истории. 1730–1848. М., 1984. С. 272.

[5] *Redfield R.* Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago, 1956. P. 71.

[6] *Манхейм К.* Консервативная мысль. С. 601.

ловия и соответствующий психологический климат. «То, что прежде представляло собой только общую для всех людей психологическую черту, в особых обстоятельствах становится центральным фактором, придающим единство *особой тенденции* в общественном процессе... Само существование консерватизма как целостной тенденции означает, что история все более развивается через взаимодействие таких целостных тенденций и движений, из которых одни "прогрессивны" и форсируют общественные изменения, в то время как другие "реакционны" и сдерживают их»[1].

Исследователю консервативной традиции, серьезно относящемуся к избранному им объекту, становится также сразу очевидным, что традиционализм в качестве философской или научной категории является антиномичным или, по крайней мере, содержит в себе скрытое противоречие. Традиционное общественное сознание вообще не склонно к саморефлексии. Сравнение собственных традиций с традициями других народов является или следствием внутреннего распада первых, порождающего спонтанный поиск идентичности, или результатом рациональной критики, основанной на дихотомическом образе «своих» и «чужих», «друзей» и «врагов» и т.д. Именно эта психологическая аберрация лежит в основе того, что абсолютное большинство теоретиков, именуемых консерваторами, не проявляли особой склонности к разработке собственных принципов. «В отличие от радикала или либерала, — отмечает К. Росситер — автор статьи о консерватизме в "Международной энциклопедии общественных наук", — подлинный консерватор неохотно пускается в теоретические спекуляции. Самый знаменитый консервативный государственный деятель двадцатого века, сэр Уинстон Черчилль, несмотря на свое литературное мастерство, постоянно отказывался сформулировать и описать те принципы, которыми он руководствовался в своей карьере. Само намерение выработать теорию консерватизма, в общем-то, является несвойственным консерватизму побуждением. Осуществление этого намерения уводит консерватора слишком далеко от инстинктивного благоговения по отношению к устоявшимся обычаям, которое составляет сущность консервативных воззрений. В словах многих критиков о том, что консерватизм, занятый поиском четко сформулированных принципов, в действительности находится в состоянии упадка, содержится, видимо, зерно истины»[2]. По-видимому,

[1] *Манхейм К.* Консервативная мысль. С. 597–598.

[2] *Росситер К.* Консерватизм // США: консервативная волна / Под ред. А.Ю. Мельвиля. М., 1984. С. 42; ср.: *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 399.

именно по этой причине С. Хантингтон предпочитает говорить о консерватизме как о «ситуационной» идеологии, не связанной с какими-либо конкретными идеалами, но противопоставляющей исходные принципы своего символа веры социальным движениям и теоретикам, стремящимся к радикальному преобразованию существующей действительности[1].

Разумеется, такой подход характерен далеко не для всех ученых и философов. «Общая уверенность в том, — отмечал, например, М. Оукшотт — один из наиболее авторитетных консервативных философов XX в., — что представляется невозможным (а если это даже и возможно, то обещает слишком мало, чтобы ради этого стоило предпринимать попытку) установить объяснительные общие принципы, на основе которых поведение признается консервативным, не относится к числу тех, которые я разделяю. Вполне возможно, что консервативное поведение не вызывает большого желания артикулировать его на языке общих идей и, следовательно, не возникает особой предрасположенности предпринимать разъяснения такого рода. Однако нельзя представлять дело так, что консервативное поведение является менее предпочтительным по сравнению с любым другим по причине той интерпретации, которой оно заслуживает… Быть консерватором означает стремление думать и вести себя определенным способом. Это означает предпочитать всем другим определенные виды поведения и определенные случаи, порождающие условия человеческой жизни. Это предрасполагает также к определенным видам предпочтений… Общие характеристики такого рода предрасположенности различить нетрудно, хотя их нередко принимают за что-то иное. Центральное положение среди них занимает склонность скорее пользоваться и наслаждаться тем, что доступно, чем желать или стремиться к чему-то другому, испытывать радость от того, что находится в настоящем, а не от того, что было или, возможно, будет. Размышление может пролить свет на причины, вследствие которых мы испытываем подобающую благодарность тому, что приносит нам пользу и, следовательно, признательность за дары и наследство, доставшееся нам от прошлого, но это не означает, что мы будем поклоняться только тому, что уже стало прошлым и исчезло… Быть консерватором означает поэтому предпочитать знакомое неизвестному, предпочитать испытанное неиспробованному, факт — тайне, действительное — возможному, ограниченное — беспредельному, близкое — далекому,

[1] *Huntington S.P.* Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review, 1957, Vol. LI. P. 454–473.

достаточное — избытку, подходящее — совершенному, заставляющее смеяться теперь — утопическому блаженству»[1].

Солидаризируясь с данным определением, другой видный теоретик современного консерватизма Джон Кекес, выделяя основные четыре его основных принципа — скептицизм, плюрализм, традиционализм и пессимизм, следующим образом характеризует вариативные изменения внутри консервативной теории: «Консерватизм имеет различные версии потому, что он поддерживает разногласие в отношении того, какие политические установления сделают общество хорошим. Тем не менее, не существует несоответствий относительно необходимости поиска правильных политических установлений путем размышления об истории общества, принадлежностью которого эти установления являются. Некоторые из этих установлений оказываются благоприятными, другие — вредными для благой жизни. Консерваторы стремятся сохранять первые и реформировать вторые. Таким образом, консервативная позиция не оборачивается дискриминационным предрассудком, благоприятствующим традиционным установлениям, но становится разумной и рефлексивной защитой тех традиционных установлений, которые прошли проверку временем»[2]. Выявление многообразных путей и форм достижения благой жизни характеризует приверженность консерваторов принципу плюрализма. «… Наиболее мощной версией плюрализма, — подчеркивает Кекес, — является форма консерватизма, наиболее сильная версия консерватизма плюралистична»[3].

«Другая отличительная черта консерватизма состоит в акцентировке на том, что любая адекватная политическая мораль должна иметь три уровня: универсальный, социальный и индивидуальный»[4]. Наряду с универсальными принципами благой жизни, существуют специфические условия, варьирующиеся от одного общества к другому. Соответственно, индивидуальные требования и предпочтения в отношении значения универсальных и социетарных принципов консерватизма могут варьироваться в гораздо большей степени. «Следовательно, каждая благая жизнь характеризуется универсальными,

[1] *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. London: Methuen, 1962. P. 168–169.

[2] *Kekes J.* A Case for Conservatism. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001. P. 1; см. также: p. 6–7.

[3] *Kekes J.* Against Liberalism. Ithaca & London: Cornell University Press, 1997. P. 212–213.

[4] *Kekes J.* A Case for Conservatism. P. 1–2.

социальными и индивидуальными требованиями и консерваторы верят, что цель политической морали состоит в создании политических установлений, которые защищают эти требования на всех трех уровнях»[1]. Однако, в отличие от своих идеологических оппонентов, консерваторы подходят к решению политических конфликтов не на основе теоретических или глобальных принципов. «То, что касается разрешения [конфликтов] в отдельных контекстах, не может быть в точности установлено заблаговременно, поскольку это всегда зависит от случайных, исторически изменчивых соображений»[2]. Именно этим определяется многообразие форм консервативной идеологии[3].

Представленные у Оукшотта и Кекеса характеристики консерватизма, были направлены, прежде всего, на то, чтобы доказать несостоятельность представления о склонности его представителей к пассивному восприятию жизни, выявить основные тенденции консервативной динамики, в том числе и в политической сфере[4] . Следуя в том же направлении, К. Росситер выделяет следующие формы консерватизма: а) **как определение темперамента**, то есть тех черт характера, которые проявляются у большинства людей в повседневной жизни; б) **ситуационный консерватизм**, характеризующий определенную модель социального поведения, в рамках которой представители различных слоев общества реагируют на попытки радикального преобразования существующего уклада жизни; в) **политический консерватизм**, как определенная тенденция политической деятельности, включающее в себя и возможность осуществления реформ, противоположных по своей направленности как революции, так и политической реакции; г) **консерватизм как философия**, позволяющая выделить основные критерии, определяющие консервативную мысль и практику. Философский аспект, несомненно, включает в себя и идеологическую составляющую[5] .

Разумеется, все выделенные выше четыре формы консерватизма могут иметь как групповое, так и индивидуальное измерение. На ранней стадии своего развития западноевропейский консерватизм демонстрировал гомогенность и последовательность мысли, что в значительной степени объясняется существованием одного противника — философии Просвещения и ее главного детища — Французской революции. Э. Берк не случайно возлагал на Руссо

---

[1] Ibid. P. 2.
[2] Ibid. P. 24.
[3] Ibid. P. 212–213.
[4] *Oakeshott M.* Rationalism in Politics… P. 182 sq.
[5] *Росситер К.* Консерватизм… С. 36 сл.

чуть ли не главную ответственность за революционный пожар, воспламенивший Францию, а затем и всю Европу. Непосредственной причиной, вызывавшей его крайнее негодование, было стремление философствующих догматиков уничтожить традиционные структуры общества, освященные веками, опытом и трудами бесчисленных поколений, как противоречащие разуму и природе[1]. Основная цель, которую преследовали революционеры, состояла в том, чтобы, наряду с уничтожением феодальных маноров, превратить самодеятельных и независимых индивидов в единственный источник общественных связей и собственности, разрушив традиционные связи между собственностью и такими корпоративными организациями, как семья, церковь, гильдии, монастыри и др. Подобная политика, по единодушному мнению Берка, де Местра и де Бональда, была следствием деспотической природы централизованного народного государства, нарушающего природные права традиционных корпоративных групп, являющихся истинными хранителями индивидуальной свободы.

В конечном итоге, наиболее принципиальным предметом спора между консерваторами, либералами и социалистами стали в XIX в. фундаментальные для любой политической философии вопросы об отношениях индивида и государства, власти и авторитета, свободы и равенства. Выдвинутые консерваторами в ходе полемики аргументы до сих пор не потеряли своего значения и актуальности. Абсолютизации либералами естественного права, общественного договора и индивидуальных прав, с одной стороны, и стремлению социалистических теоретиков поставить во главу угла исключительно интересы общества в целом, — с другой, консерваторы противопоставили не менее естественные, на их взгляд, права семьи, церкви, общественных объединений и групп, ремесленных гильдий и региональных общин, защита и сбережение которых трансформирует дуалистические отношения индивида и государства с неизбежно присущими им элементами атомизации общества в более *гармоничный треугольник*, в котором корпоративные группы и интересы выполняют роль посредников между государством и индивидом, являясь гарантом как централизованной политической власти, так и индивидуальных прав.

Тем самым приоритету государства был противопоставлен приоритет общества и его потребностей. «Общество, — писал Берк, — это действительно договор, но договор высшего порядка. Его нель-

[1] См.: *Берк Э.* Размышления о революции во Франции. С. 85 сл.

зя рассматривать как коммерческое соглашение о продаже перца, кофе и табака или любой подобный контракт, заключенный из практической выгоды или для осуществления незначительных преходящих интересов, который может быть расторгнут по капризу одной из сторон. Государство требует уважения, потому что это — объединение, целью которого не является удовлетворение животных потребностей или решение ничтожных и скоротечных задач. Это общество, в котором должны развиваться все науки и искусства, все добродетели и совершенства. Такая цель может быть достигнута только многими сменявшими друг друга поколениями — поэтому общественный договор заключается не только между ныне живущими, но между нынешним, прошлым и будущим поколениями»[1].

В противоположность Руссо и либеральной политической философии, рассматривавшим проблему свободы исключительно сквозь призму требований индивидов и государства, Берк и другие консерваторы настаивали на том, что семья, местные общины, церковь и др. должны быть носителями авторитета власти и обладать автономией и корпоративной свободой. Игнорирование их требований означает разрушение упомянутого выше «треугольника власти», поскольку оно устраняет необходимых посредников между индивидом и государством.

Подчеркивая глубинную связь консерватизма с западноевропейской феодальной традицией, Маннгейм отмечал, что, несмотря на все более отчетливо проявляющуюся тенденцию к растворению «феодальных единиц» в национальных и наднациональных структурах, основная линия противостояния между силами «реакции» и «прогресса» по-прежнему определяется пониманием того — в каком направлении должны развиваться современные национальные государства. При этом границы спора ограничиваются совершенно четкими структурными параметрами, к которым относятся: 1) достижение национального единства; 2) участие народа в правлении; 3) включение государства в мировой экономический порядок; 4) решение социальной проблемы[2].

Возникнув в западноевропейской общественной мысли как философская реакция на Французскую революцию, консерватизм, в отличие от либерализма и социализма, в своих ранних истоках целенаправленно сохранял в лице таких выдающихся представителей, как Э. Берк, Л. де Бональд, Ж. де Местр, Ф.Р. де Шатобриан и др.,

[1] Там же. С. 90.
[2] *Манхейм К.* Консервативная мысль. С. 598.

глубокую связь и преемственность с традиционными ценностями феодального общества, прежде всего, с католической религией, иерархическим и корпоративным социальным устройством. Религия, корпоративизм и социальная иерархия на протяжении тысячелетий были в той или иной форме неотъемлемыми атрибутами так называемых «традиционных обществ» и с эпохи классической античности периодически ставились под вопрос философствующими бунтарями и скептиками, религиозными диссидентами и еретиками. Но только с эпохи промышленного переворота, с возникновением идей технического и общественного прогресса критика «традиционного консерватизма» становится наиболее рациональной и всеобъемлющей.

В средневековом праве понятие «свобода» означало, прежде всего, право корпоративной группы на собственную автономию. С этой точки зрения, консервативные мыслители вполне могли рассматривать европейскую историю с точки зрения процесса дезинтеграции корпоративной концепции свободы и ее трансформации в концепцию индивидуальных прав и усиливающихся претензий централизованного бюрократизирующегося государства на всю полноту власти. Аналогичным образом консервативная теория общества интегрировала в синтетическом виде средневековую концепцию власти и свободы, которые рассматривались в качестве неотъемлемых звеньев «цепи групп и ассоциаций, восходящих от индивида к семье, приходу, церкви, государству и, наконец, к высшей инстанции — Богу»[1], воспроизводя на уровне политической теории идею «цепи бытия», которая доминировала в средневековой теологии. Высшая суверенная власть, провозглашал де Бональд, принадлежит одному Богу, который распределил ее более или менее пропорционально между семьей, церковью и политическим управлением. Каждая доля распределенной божественной власти должна рассматриваться как высшая в своей собственной сфере. Власть и, следовательно, свобода и автономия семьи является священной: ни государство, ни церковь не могут произвольно вторгаться в ее пределы, не создавая угрозы тирании[2].

«…Эти принципы государства и общества, — отмечает Р. Низбет, автор одной из самых популярных книг, посвященных «анатомии» консервативной мысли, — никогда не забывались консерватизмом, за исключением ситуаций, вызванных чрезвычайными обстоятельствами или же чисто политической необходимостью.

[1] Цит. по: *Nisbet R.* Conservatism: Dream and Reality. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. P. 36.

[2] Ibid. P. 37–38.

Дизраэли, Ньюман, Токвиль, Бурже, Годкин, Бэббит, все они, вплоть до таких консерваторов наших дней, как Оукшотт, Фёгелин, Жувенель и Кирк ничего так не подчеркивали столь отчетливо по сравнению с предъявляемым к политическому государству требованием держаться, по возможности, как можно дальше от вмешательства в экономическую, социальную и нравственную сферы; и, наоборот, *делать* все возможное для укрепления и расширения функций семьи, отношений соседства и добровольных кооперативных ассоциаций. И в практической политике на протяжении двух последних веков, как в Америке, так и в европейских странах, отличительным признаком консервативной политики была все возрастающая ее приверженность частному сектору, семье, местному сообществу, экономике и частной собственности и, в существенной степени, — децентрализации правительства и созданию таких политических условий, когда все более возрастает уважение к корпоративным правам небольших подразделений государства и общества. Однако сколь бы не странной могла показаться, на первый взгляд, мысль о том, чтобы приклеить язык феодальности на такие продукты американской культуры, как Кулидж, Гувер, Голдуотер и Рейган, а также и на их английских контрагентов, их философии управления заслуживают именно такого ярлыка»[1].

Опираясь на философскую аргументацию, которую вполне можно называть традиционалистской, консерваторы будут в XX в. подвергать резкой критике своих либеральных оппонентов, прежде всего, за то, что их теории и политическая практика прокладывали путь к тоталитарному перерождению западной цивилизации: подрывая традиционные ценности, либерализм ослабляет социальную структуру, поощряет превращение самодеятельных индивидов в массовидных особей, легко поддающихся манипуляциям, и тем самым открывает путь к популистским диктатурам фашистского типа.

В философии консерватизма эпохи модерна полемика с либерализмом составляла существенный элемент ее идентичности. В XIX в. основная полемика в рамках этих параметров происходила между консерваторами и либералами. В дальнейшем в спор с обоими направлениями вступили социалисты самых различных оттенков. Социалистические теоретики втянулись в дискуссию в тот период, когда в Западной Европе только устанавливался «либеральной порядок». Хотя идея прогресса, как правило, ассоциировалась именно с либеральными принципами, это вовсе не означало, что

[1] Ibid. P. 38.

консервативные силы и партии стояли в стороне от прогресса, находясь с ним в непримиримом противоречии. Об обратном свидетельствует, например, тот знаменательный факт, что Германия была объединена именно консерватором Бисмарком, который, занимая непримиримую позицию в отношении социал-демократов, пошел, однако, на такой беспрецедентный для того времени шаг, как введение всеобщего социального страхования и разработку социального законодательства, существенно облегчавшего условия жизни рабочего класса. Этот пример наглядно подтверждал, что с момента своего возникновения в качестве реакции на Французскую революцию, консерватизм стал активной политической силой, постоянно наращивая свой теоретический потенциал в борьбе с либерализмом и социализмом, мгновенно подмечая и используя в полемике со своими политическими противниками целый ряд свойственных этим идейным направлениям теоретических аберраций.

Концепция государства в раннем консерватизме в принципе могла устроить даже вполне ортодоксального либерала. «Государство, — писал Берк в 1795 г. за два года до смерти, — должно ограничиваться тем, что касается государства или творений государства, а именно — установлением внешних границ, религии, своими магистратами, своими военными силами на суше и на море, своими доходами и корпорациями, которые обязаны ему своим существованием, одним словом, всем тем, что имеет подлинный и непосредственный публичный характер: общественным миром, общественной безопасностью, общественным порядком и публичной собственностью»[1]. Таким образом, лозунгами Берка были свободное самоопределение и децентрализация.

Следует отметить, что трактовка последней в либеральной теории уже в XIX в. стала объектом весьма нелицеприятной критики и со стороны русских консерваторов. «Существенный порок либерализма как теории и как практики, — отмечал А.Д. Градовский, — можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения, как совокупность *внешних* условий, необходимых только для *сосуществования* отдельных лиц, составляющих это общество. Самое общество является простым *механическим* собранием неделимых, не имеющих между собою внутренней связи. Общественные теории XVIII века отправлялись от гипотезы *единичного* человека, взятого вне общества... Либеральная доктрина, покончив с корпорациями, во имя их привилегий, и с обширною деятельностью власти, во имя ее старинных злоупотреблений, об-

[1] Цит. по: *Nisbet R.* Conservatism… P. 36.

ратила все свое внимание на вопрос об *организации* общества на началах личной свободы. Но она оставила без рассмотрения вопрос о том, как будет *действовать* человек в новой организации и должно ли "общество" быть не только "собранием неделимых", но и действительною организацией, способною также к *действию* на общую пользу — этот вопрос остался открытым... В тридцатых годах нынешнего столетия англичанин Карлейль сделал мимоходом следующее зловещее замечание: "Корпорации всех родов исчезли. Вместо своекорыстных союзов у нас (во Франции) очутилось двадцать четыре миллиона людей, не связанных никакими корпорациями, так что правило: 'человек помогай сам себе' — произвело тесноту, давку, из которой люди выходят с помертвелыми лицами и раздробленными членами. Словом, изображают такой хаос, куда страшно и заглянуть"»[1].

Актуальность такой критики подтверждается, прежде всего, тем, что он полностью созвучен тем вердиктам, который выносится либерализму современными западными теоретиками консерватизма. «… Либерализм, — утверждает Д. Кекес, — не может достичь своих собственных целей, поскольку он изрешечен несоответствиями… Другой аспект несостоятельности либерализма является результатом несовместимости либеральных концепций равенства, справедливости и плюрализма с благой жизнью. Разрушительным для благой жизни является создание условий, при которых добрые и злые люди рассматриваются как равные в плане заботы и уважения, а справедливость рассматривается исключительно в плане перераспределения ресурсов безотносительно к тому — заслуживают ли их нынешние владельцы и будущие получатели»[2].

Для консерваторов, напротив, общество представляется не в виде механического конгломерата индивидов, но как органическое единство людей и создаваемых ими институтов, сохраняющих преемственность на протяжении многих поколений. Именно этот принцип лежит в основе консервативной концепции власти и свободы. Свобода несоединима с абстрактно понимаемым равенством, поскольку оба эти понятия выражают различные цели. Главной целью свободы является защита индивидуальной и семейной собственности, под которой подразумеваются совокупность как

---

[1] *Градовский А.Д.* Общество и государство // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. № 3. С. 67, 71–72.

[2] *Kekes J.* Against Liberalism. P. IX; ср.: The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective / Ed. with an Introduction by Kenneth L. Deutsch and Walter Soffer. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 91–104.

материальных, так и нематериальных вещей. Имманентной целью равенства является, напротив, выравнивание до определенного предела материальных и нематериальных ценностей внутри сообщества, изначально неравномерно в нем распределенных. Ведь если учитывать то обстоятельство, что индивидуальные умственные и телесные способности являются различными от рождения, то любые попытки компенсировать это многообразие сил с помощью закона и правительства могут только нанести вред свободе членов сообщества, особенно тем, кто особенно выделяется по своим интеллектуальным возможностям.

Эти принципы, сформулированные Э. Берком, были направлены против той концепции свободы, которую защищали французские революционеры. «Берк рассматривал Французскую революцию, ее Декларацию прав, последовательную смену ее конституций и многообразие ее законов как беспрецедентную и ненавистную попытку трансформировать то место, где свобода первоначально обитала путем ее перенесения от индивида на всю нацию в целом. Революционный лозунг нации, *une et undivisible,* не оставлял никаких щелей, никаких открытых пространств в политическом теле, из которых могли появиться исполненные энергией индивиды. Берк полагал, что свобода, которую превозносили якобинцы, была, в сущности, свободой народа как национального сообщества предпринимать действия против всех групп, начиная с аристократии и монархистов, стремившихся ограничить или ослабить каким-либо образом эту монолитную общность... Такова была по существу коллективистская, или коммунальная интерпретация свободы от Руссо до Ленина»[1].

Подобная коллективистская интерпретация свободы, которая стала основой концепции народной власти и представительства, постоянно была мишенью для атак со стороны консервативных мыслителей. Обобщая их взгляды по этому вопросу, Р. Низбет отмечает не без доли сарказма: «Власть есть власть, как действительно говорил Токвиль: не имеет значения — находится ли она в руках одного человека, клики или всего народа. Она все равно остается властью и поэтому является репрессивной. Именно на этой, изначально сформулированной Берком позиции, нашедшей немедленный отклик у де Местра и Бональда, возникает консервативный взгляд на природу народного правительства как на потенциально деспотическую. Соблазнительная мысль о том, что расширение базы власти автоматически означает уменьшение ее использования, поскольку народ

[1] *Nisbet R.* Conservatism... P. 47–48.

де не способен тиранизировать сам себя, приведет, напротив, как утверждали консерваторы, к новой форме деспотизма, при котором весь народ или простое его большинство могут навязывать свою тираническую волю меньшинствам, творческим элитам и другим, меньшим по объему, общественным объединениям человеческих существ. Консерватор высмеивает руссоистско-якобинский взгляд на свободу, когда он пишет: каждое утро гражданин, бреясь, будет глядеться в зеркало и видеть в своем лице одну десятимиллионную часть тирана и целиком раба»[1].

Ранние теоретики консерватизма решительно противопоставили принцип историзма абстрактной концепции прогресса, основанной на принципах «естественной истории», «естественного права» и общественного договора, которая была характерна для философов эпохи Просвещения. В основе исторического подхода к социальной реальности лежало отрицание любых метафизических абстракций, подобных теории «естественного состояния». Как справедливо отмечал Гуннар Мюрдаль (отнюдь не консерватор, поскольку он был одним из тех экономистов-теоретиков XX в., которые накануне второй мировой войны закладывали основу шведской модели социализма), консерваторы извлекли пользу из своего «реализма», последовательно воздерживаясь от всяких спекуляций относительно «естественного порядка» и изучая мир таким, какой он есть. Тем самым они дали существенный толчок развитию современных общественных наук[2]. Свидетельством этого является современный научный язык. В настоящее время такие науки как социальная антропология, социальная психология и целый ряд других не могут обходиться без понятий, заимствованных из словаря консервативной политической философии, таких как *традиция, обычай, институт, народность, сообщество, организм, социальная ткань, коллективизм и т.д.* Точно так же современная социология широко использует такие «консервативные» термины, как *семья*, *приход*, *социальный класс*, *каста*, *статус*, *город*, *церковь*, *секта* и др.

Такое реалистическое восприятие мира было органически связано с исходными принципами консервативной философии истории. «Для Берка и других консерваторов современная история могла вполне определенно рассматриваться как непрерывное отклонение от средневекового феодального синтеза власти и свободы. В средневековом праве «свобода» была в первую очередь правом корпоративной группы на соответствующую автономию. Вся панорама

[1] Ibid. P. 48.
[2] *Nisbet R.* Conservatism... P. 76.

западной истории могла рассматриваться как дезинтеграция этой социальной, корпоративной концепции и ее превращение в идею доминирования масс и индивидов... Если права таких групп как семья, местные и провинциальные сообщества нарушаются центральной государственной властью (во имя, что сравнительно легко предсказать, индивидов, незаконно лишенных своих естественных прав), подлинные оплоты индивидуальной свободы со временем рухнут. Консервативная позиция, чрезвычайно красноречиво отстаиваемая Токвилем, заключается в том, что промежуточные ассоциации формируют посреднические и стимулирующие связи между индивидами; равным образом они ценны тем, что играют роль буфера против государственной власти»[1].

Последовательная и принципиальная защита корпоративных и личных прав и свобод отчетливо проявляется как в поддержке Берком американских колоний, восставших против деспотической их эксплуатации со стороны метрополии, так и в его стремлении противопоставить абстрактной диктаторской свободе якобинцев ту традиционную свободу англичан, которая была окончательно закреплена Славной революцией 1688 г., положившей начало формирования британской либеральной традиции. Тем самым в рамках британского консерватизма постепенно начинает развиваться перспективное направление, которое в XIX и XX вв. определяется как либерально-консервативный синтез[2].

Для современной западной цивилизации либерализм, конечно, не является «вопросом вкуса»: уважение достоинства личности и приверженность правовой культуре составляют тот «дополитический уровень» либерального сознания в западном мире, без учета которого трудно по-настоящему воспринимать те нормы, в соответствии с которыми индивиды и общественные группы участвуют в политике[3]. Главный критерий, отделяющий позиции консерваторов от либералов, состоит в том, что первые последовательно отстаивают приоритет общих интересов государства, нации над индивидуальными. Современные консерваторы постоянно акцентируют внимание на таких понятиях, как «нация», «история», «религия», стимулируя в условиях глобализации и роста наднациональных структур развитие именно национального сознания, не отбрасывая идею национализма как отжившую и «преодоленную» историей.

[1] Ibid. P. 36, 49.

[2] *Френкин А.А.* Западно-германские консерваторы: кто они? М.: Международные отношения, 1990. С. 50.

[3] См. подробнее: *Рормозер Г., Френкин А.А.* Новый консерватизм… С. 52–53.

Тем самым они защищают преемственность традиций, обеспечивающих связь прошлого и настоящего.

В этом плане становятся вполне понятным и стремление современных политических теоретиков консерватизма к сверхпростым определениям собственных политических и этических принципов. «Истинное ядро консерватизма, — подчеркивает К. Прешле, директор департамента стратегического планирования ХДС, — защита того, что имеет непреходящее значение. В соответствии с христианским образом человека, это достоинство человека, раскрытие его возможностей, его потребности в обществе, родине, безопасности. Это предполагает принятие человека таким, какой он есть. Динамичный и склонный с добру, но также впадающий в заблуждения и плоский. Индивидуалистичный, непременно стремящийся к сообществу, но не поддающийся перевоспитанию со стороны коллектива. Если мы принимаем оба этих элемента как основу современного консерватизма, в таком случае ХДС является совершенно современной консервативной партией»[1].

Такого рода характеристики немецкого консерватизма вовсе не означают для его идеологов отрицания других исторических версий консервативной политики, непосредственно влиявших на концепцию социального государства, восходящую к политике Бисмарка. Важнейшая роль Бисмарка в эволюции германского и европейского консерватизма состоит, прежде всего, в том, что, опираясь на популизм и бонапартистские принципы (принятие закона против социалистов наряду с проведением в жизнь серии беспрецедентных для тогдашней Западной Европы законов о социальном страховании рабочих, постоянное использование в своих целях антикапиталистических настроений мелкобуржуазных слоев и т.п.), он обеспечил не только массовую поддержку для своей внутренней политики, но и объединил вокруг нее и либералов, и консерваторов пусть даже ценой раскола в лагере последних. Потерпев поражение на выборах 1874 г., группы консерваторов, выступавших прежде против германского единства, пересмотрели свои позиции, приняв участие в создании в 1876 г. Немецкой консервативной партии, апеллировавшей «ко всем консервативным элементам Германской империи»[2].

---

[1] *Preschle K.* Die christliche Demokratie als Strömung des Konservatismus in Westeuropa // Консерватизм и либерализм: история и современные концепции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2002. S. 33.

[2] См.: *Галкин А.А., Рахшмир П.Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем. О социальных корнях консервативной волны. М., 1987. С. 50–54; *Урбан В.* Развитие немецкого и русского консерватизма в XIX в. // Консерватизм и либерализм... С. 74–75.

Успешное решение Бисмарком задачи объединение либералов и консерваторов на платформе национализма имело далеко идущие последствия, в первую очередь, для модификации либеральной политической теории. В 1962 г. один из наиболее выдающихся представителей современного либерализма Л. фон Мизес отмечал в предисловии к англоязычному изданию своей всемирно известной книги «Либерализм в классической традиции» (1927): «Те, кто знаком с сочинениями по вопросу о либерализме, которые появились в последние несколько лет, а также с современным лингвистическим словоупотреблением, может быть, заметят следующее: то, что называется либерализмом в настоящем труде, не совпадает с тем, что подразумевается под этим термином в современной политической литературе»[1].

В предисловии к новейшему изданию книги Л. фон Мизеса его автор Б. Гривс приводит, в частности, характеристику современного либерала, данную сенатором конгресса США Д. Кларком: «Чтобы избавиться от призрака и перестать думать о семантике, либералом…считается тот, кто верит в использование всей силы правительства для прогресса социальной, политической и экономической справедливости на муниципальном, государственном, национальном и международном уровнях… Либерал верит, что правительство является подходящим орудием, которое надо использовать для развития общества, стремящегося придать христианским принципам поведения практический эффект» [2].

Комментируя многочисленные определения такого рода, уже давно вошедшие в обиход, сам Л. фон Мизес вполне справедливо отмечал: «Пожалуй, удивительно, что подобные идеи в этой стране (в США. — *В.Г.*) рассматриваются как специфически американские, как продолжение принципов и философии отцов-пилигримов, тех, кто подписал Декларацию независимости, авторов конституции и “Статей федералиста”. Только немногие люди понимают, что эта будто бы прогрессивная политика родилась в Европе и что наиболее блестящим ее сторонником в девятнадцатом веке был Бисмарк, политику которого ни один американец не назвал бы ни прогрессивной, ни либеральной. Бисмарковская Sozialpolitik была освящена в 1881 г., более, чем за пятьдесят лет до ее воспроизведения в “новом курсе” Ф.Д. Рузвельта. Следуя за пробудившейся Германской империей — тогда наиболее могущественной державой — все европейские промышленные нации в большей или меньшей степени

[1] *Mises L. von*. Liberalism in the Classical Tradition. N. Y., 1985. P. 198.
[2] Ibid. P. V.

приняли систему, которая претендовала на то, чтобы облагодетельствовать массы за счет меньшинства "суровых индивидуалистов". Поколение, которое достигло возраста, разрешающего принимать участие в голосовании, после окончания первой мировой войны, принимали этатизм как нечто само собой разумеющееся и испытывали только презрение к "буржуазному предрассудку" — свободе»[1].

Блестящим примером либерально-консервативного синтеза стали во второй половине XX в. реформы, проведенные во Франции Шарлем де Голлем после создания в 1958 г. политического режима Пятой республики.

Какими бы обоснованными ни казались предрассудки зарубежных наблюдателей относительно европейской политики де Голля и ее идеологического обоснования, они не могут поколебать убежденность самих французов в том, что последствия этой политики для их страны были в высшей степени позитивными и, следовательно, реалистичными. Она позволила большинству французов обрести новое национальное сознание и интегрироваться в обновленное государство и общество. Стремление де Голля укрепить позиции Франции в Европе, превратить ее в лидера неприсоединившихся стран и стран «третьего мира» оказалось глубоко реалистичным и в свете современных политических перспектив. Поэтому не случайно бывший канцлер ФРГ Гельмут Шмидт настаивал на том, что представленные де Голлем в начале 1960-х гг. проекты европейской интеграции «от Атлантики до Урала» были отнюдь не визионерскими, но, наоборот, по своей прозорливости и реалистичности опережали свое время. Настаивая на укреплении позиций Франции в Европе в интересах самих европейцев, де Голль защищал идею автономии западноевропейской политики по отношению к амбициозной политике сверхдержав. Сам факт, что исходной посылкой деголлевской политики была идея нации, нисколько не опровергает ее интернациональных ориентаций и свидетельствует о творческой переработке наследия французской революции.

Принадлежа по своему происхождению, религиозным убеждениям, военной профессии и семейным связям к давней французской традиции антикапиталистической правой, де Голль в течении всей жизни сохранял сильное недоверие к крупным собственникам, которые в своем стремлении к личному обогащению постоянно смешивали деньги и государственную власть. По этому поводу о нем рассказывались многочисленные анекдоты. В этом недоверии

[1] Ibid. P. XVII.

собственно и коренятся его идеи о первенстве политики над экономикой, о предпочтительной роли публичных социальных служб и планирования. Де Голль верил, что его идеи национальной солидарности и возрождения Франции помогут преодолеть столь ненавистные ему партийные расколы в обществе. Существуют многочисленные свидетельства того, что и во время изгнания в Лондоне, и в Алжире, и в Париже после 1944 и 1958 гг. он охотно работал с приемлемыми для него людьми, не обращая внимания на их политические предпочтения. Такая ориентация также способствовала синтезу нередко противоположных традиций в голлистской мысли. Как справедливо отмечал П.-М. Куто, «де Голль распылил категории — в этом он беспримерно уникален: правые и левые, Республика и Монархия, президентский режим и режим парламентский, национализм и интернационализм... — все эти традиционные оппозиции политики растворились в нем, равно как и спор Древних и Новых: будучи верным традиции, он беспрестанно ее обновлял, всю целиком и прежде всего свой стиль и политическое содержание... В стиле генерала де Голля, когда он был главой свободной Франции, главой правительства или государства, находят возвышенность и дистанцию, умеренность и терпение, твердость в соблюдении принципов и волю предоставлять свободу всему остальному, фигуру суверена, который действует вместе с большинством своих предшественников и непосредственно возобновляет связь с дореволюционной традицией»[1].

Именно поэтому любые попытки навешивать на деятельность де Голля какой-либо идеологический ярлык, по-видимому, всегда будут обречены на неудачу. В его идеях, экономической политике, политической практике дирижистские методы (т.е. идея доминирующей роли государства в социальной жизни, которая не имеет однако ничего общего ни с французским дирижизмом ультра-правых 1920-х гг., ни с обвинениями де Голля в «фашизации», выдвинутыми некоторыми теоретиками французской компартии) вполне уживались с экономическим либерализмом и модернизированным консерватизмом. Хорошим примером консервативного модернизма может считаться разработка де Голлем и его сторонниками в 1960–1962 гг. проекта аграрной реформы, призванного преодолеть традиционную консервативную косность французского крестьянства. Обосновывая новую программу, голлистская ежедневная газета «Насьон» дала следующую, на наш взгляд, классическую форму-

[1] *Couteaux P.-M.* De Gaulle et la tradition capétienne // De Gaulle en son siècle. 2. La République. Paris: Plon, 1992. P. 250.

лировку всей голлистской политики, которую вполне можно рассматривать в контексте формирования оригинальной *французской версии либерального консерватизма:* «Необходимо сделать выбор: или пытаться укреплять стену изжитого консерватизма и видеть как восходящие молодые поколения сносят иллюзорный оплот, или идти в соответствии с духом прогресса и принять необходимые реформы, чтобы окончательно утвердить определенную, характерную для Запада форму свободы эксплуатации сельскохозяйственных угодий так, как крестьяне ее понимают»[1].

Опыт второй половины XX в. вполне подтвердил уже неоднократно высказывавшуюся в научной литературе мысль о том, что развитие идеологий в различных цивилизациях подчиняется общим закономерностям — периоды формирования суперидеологий сменяются периодами их фрагментации, раскола на ряд сложных систем, внутри которых происходит напряженная борьба многочисленных идеологических течений, направлений, фракций и сект, продолжающаяся до наступления новой стадии кристаллизации, на которой образуются новые макроидеологические структуры. Так, на протяжении всего XIX и XX вв. становление основных политических идеологий — социализма, либерализма и консерватизма сопровождалось многочисленными расколами внутри каждого из этих течений с сопутствующими конфликтами между различными партиями и политическими группировками, которые продолжались до тех пор, пока очередные мировые кризисы и войны не порождали тенденции к слиянию идеологических потоков, казавшихся прежде несоединимыми. Последующие стадии идеологического цикла — студенческие выступления 1960-х гг., экономический кризис 1974 г., похоронивший либеральные и социал-демократические теории «государства всеобщего благоденствия» и способствовавший подъему новой «консервативной волны» конца 1970-х — начала 1980-х гг., показали, что подобные пророчества являются только моментом постоянного изменения мирового идеологического пространства (дискурса).

Вместе с тем, следует отметить стремление некоторых теоретиков современного консерватизма дистанцироваться от излишнего, с их точки зрения, сближения идеологии и политики. «Пытаться устанавливать происхождение идеологии из решений и деяний даже величайших политиков, — отмечал Р. Низбет, — гораздо чаще порож-

[1] Цит по: *Bruneteau B.* Mutation politique et mutation agricole: le gaullisme et la révolution silencieuse des paysans // De Gaulle en son siècle. 3. Moderniser la France. Paris: Plon, 1992. P. 200–201.

дает путаницу, а не наоборот. Не то, чтобы идеологии не поддавались и были невосприимчивы к воздействию на них людей и событий. Но ни один политик не живет только идеологией. Все они бывают или шире или уже тех идеологий, которые они представляют. Политик как Антей должен иногда соприкасаться с идеологической почвой, но мы никогда не должны недооценивать искушений власти, желания преградить путь оппозиции и время от времени импульса к мести. Декларация об освобождении Линкольна, инициированное Бисмарком страхование безработных, поворот Дизраэли в 70-е гг. к биллям о реформе, братание Черчилля с либералами в 1909 г. и принятие законов против аристократии и даже против употребления спиртных напитков, ошеломляющая отмена де Голлем своей собственной алжирской политики — все эти удары были нанесены людьми, бывшими на протяжении всей своей жизни консерваторами. Но стремиться втиснуть каждого из них в господствующую идеологию консерватизма просто абсурдно. Это означает не замечать хорошо засвидетельствованной игры глубинных личных желаний или императивов страны в уме каждого великого политика»[1].

Для современного консерватизма тенденция не отождествлять свою политическую программу с каким-либо твердо обозначенным идеологическим клише является особенно характерной в период наивысшего подъема политической активности его лидеров. В Германии до ее объединения лозунг Ф.Й. Штраусса — «быть консерватором означает стоять на вершине прогресса» — получил широкое распространение и поддержку. Комментируя содержание этого лозунга, К. Прешле, в частности, отмечает: «Конрад Аденауэр был уже федеральным канцлером, когда он официально основал ХДС на общегосударственном уровне. Это объединение является именно союзом с ярко выраженной децентрализованной структурой, дающий мощный импульс к интеграции. Гарантия благосостояния и безопасности входит в число его обязательств. И в этом заключается его динамичная и, вместе с тем, прогрессивная сила. Именно это называлось и называется Германией. Именно это называется Европой. И не случайно именно Гельмут Коль в восьмидесятые годы ускорил находившийся в стагнации процесс европейской интеграции столь результативно, что теперь мы вступаем в новую фазу с [единым] внутренним рынком, евро, и находясь в процессе дальнейшего развития. Все это делает понятным почему столь многие из нас неохотно позволяют называть их консерваторами. Воль-

[1] *Nisbet R*. Conservatism… P. VIII.

фганг Шойбле, соратник Гельмута Коля с многолетним стажем и председатель партии в 1998–2000 гг. недавно заявил — "ХДС не является партией немецких консерваторов". И действительно, мы не являемся консерваторами в смысле консервов. И все же доказательство на деле этих слов, в конечном итоге, также является лишь частичным элементом консервативной позиции»[1].

Разумеется, такая прогрессистская реформистская платформа, столь необычная для раннего консерватизма, является следствием очень длительной эволюции западной цивилизации, достигшей не только высокой степени технического, экономического и политического, но и социального развития, в особенности, связанного с формированием структур гражданского общества, члены которого, независимо от своего мировоззрения и идейных ориентаций, в одинаковой степени стремятся к сохранению и преумножению достигнутого уровня благосостояния. К. Росситер был совершенно прав, утверждая, что консерватизм, будучи «защитой любого существующего общества», получает полное развитие как идейное и политическое направление только «в цивилизованной политической и культурной борьбе открытого, упорядоченного, конституционного общества»[2]. Если в любом из таких обществ консерватизм, обладая неповторимым культурным и политическим своеобразием, имеет все же явно выраженные общие черты, мы едва ли найдем эти черты, равно как и политических деятелей, подобных К. Аденауэру, У. Черчиллю или Ш. де Голлю в большинстве стран Азии и Африки[3].

О том, что в западных обществах со второй половины XX в. сформировался достаточно высокий уровень идейно-политического консенсуса, в равной степени свидетельствует и западноевропейский, и североамериканский опыт. Ограничиваясь защитой лишь наиболее общих ценностей западной цивилизации и не затрагивая ни глубинных основ мировоззрения, ни даже политических предпочтений, этот консенсус является вполне достаточным основанием для формирования многообразных идеологических гибридов. Исходные предпосылки, определяющие закономерный характер такого рода эволюции, были сформулированы западными социологами и политическими теоретиками еще в 1950–1960-е гг., когда тенденция к усилению планирования в экономической и со-

[1] *Preschle K.* Die christliche Demokratie als Strömung des Konservatismus in Westeuropa. S. 32.

[2] *Росситер К.* Консерватизм… С. 38.

[3] Там же. С. 38.

циальной сфере с неизбежностью вновь выдвинула вопрос о новых принципах государственного регулирования.

Рассматривая эту тенденцию, французский социолог, Ж. Эллюль, разделявший многие аспекты консервативной традиции, в начале 1960-х гг. пришел к следующим принципиально важным выводам: «Я готов признать, что в идеальном обществе связь между планом и государством не является необходимой, равно как и то, что необходимость в наказаниях исчезает в том случае, когда индивид существует сам по себе. Но это не заставляет меня верить в такой идеал и принимать его в качестве реальности. Фактически, я только отмечаю, что техника знания порождает и делает необходимой технику действия, а техника действия предполагает определенные условия и направления развития в соответствии с истинным законом, который может быть назван законом расширения планирования. Такое расширение планирования не обязательно приводит к социалистическому обществу. Частная собственность на средства производства не нуждается в изменении, чтобы иметь плановую экономику. Равным образом, планирование не порождает с необходимостью диктаторское государство. Использование санкций и пропаганда могут быть приспособлены к иным формам, чем диктатуры. Но когда техника вторгается в определенную область в связи с планированием, то она полностью воздействует на все структуру ее управления. Бесполезно устанавливать для нее пределы или искать какие-либо другие процедурные формы… Представляется, что сегодня мы не можем избегать фактов. И факты направляют нас в сторону плановой экономики, независимо от наших теоретических суждений по данной проблеме. Часто также ставится вопрос — возможно ли, после долгих периодов плановой экономики, повернуть эту тенденцию в противоположном направлении. Но это уже другая проблема»[1].

До известной степени Ж. Эллюль действительно оказался пророком: через пятнадцать лет после выхода в свет его книги «Технологическое общество» такой вопрос был не только поставлен западноевропейскими и американскими неоконсерваторами, но и были предприняты энергичные попытки повернуть вспять тенденцию ведущей роли государства в экономическом планировании. Немалую роль в таком повороте сыграли бурные студенческие выступления конца 1960-х гг., возглавляемые анархиствующими радикалами. Студенческие бунты не только вселили страх в кон-

[1] *Ellul J.* The Technological Society. N. Y.: Vintage Book, 1964. P. 183–184.

сервативные круги по обе стороны Атлантического океана, но и породили у них нечто вроде реликтового ужаса перед формируемой западными университетами в массовом порядке системой демократического гражданского образования.

Но в 1960–1970-е гг. многие, в принципе, даже консервативно настроенные американские политологи были склонны с полным вниманием относиться к перспективе слияния преимуществ рыночной экономики с теорией и практикой западноевропейской социал-демократии. Например, С.М. Липсет — один из видных консервативных теоретиков и ученый, пользующийся большой популярностью в академических кругах вследствие своих бесспорных заслуг перед политической наукой, анализируя проблему «конца идеологии» и предвещая в 1963 г. в работе «Революция и контрреволюция» наступление нового периода идеологической интеграции, в частности, отмечал: «Классовые конфликты по вопросам, связанным с разделом всего экономического пирога, влиянием на различные институты, символический статус и возможности, не только продолжаются и при отсутствии *Weltanschauungen*, но и… упадок таких тотальных идеологий не означает конца идеологии. Точнее, приверженность политике прагматизма, правилам игры, определяющим коллективное соглашение, постепенным изменениям в направлении, поддерживаемом левыми или правыми, оппозиция как всеобъемлющему централизованному государству, так и *laissez-faire*, являются составными частями идеологии. “Примирение фундаментальных принципов”, идеологический консенсус западного общества в настоящее время постепенно приводит к взаимопроникновению позиций по вопросам, которые когда-то резко отделяли “левых” от “правых”. Это идеологическое соглашение, которое, возможно, лучше всего назвать “консервативным социализмом”, стало идеологией ведущих партий в развитых государствах Европы и Америки»[1].

О прочности такого рода взглядов, уходящих корнями в традицию либеральной политической философии Д.С. Милля, свидетельствует и тот факт, что даже после того, как в американской политике уже взяла верх неоконсервативная тенденция, один из ее главных выразителей — М. Новак (ставший сотрудником госдепартамента в администрации Р. Рейгана) вполне сочувственно комментировал выводы М. Харрингтона (политического теоретика-социалиста, автора самого термина «неоконсерватизм»), соглас-

[1] *Lipset S.M.* Political Man. The Social Bases of Politics. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1981. P. 555.

но которым «многие из духовных реальностей, претендовавшие на то, чтобы носить имя “социализм”, были реализованы под другим именем, именем “Америка”»[1].

И С.М. Липсет, развивавший миллевскую идею «консервативного социализма», и М. Новак, и другие американские теоретики консерватизма, конечно, не считали, что соединение социалистического планирования с механизмом рынка может создать какие-либо угрозы американскому образу жизни или же поставить под вопрос консервативные принципы американской конституции [2]. И все же следует признать, что такого рода концепция была для американской политической мысли не совсем привычной и даже несколько маргинальной и что традиция синтеза либерализма и консерватизма оказалась гораздо более прочной. Не случайно афоризм И. Кристола, одного из наиболее авторитетных консервативных идеологов периода правления администрации Р. Рейгана — «неоконсерватор — это либерал, схваченный за горло Революцией» (на этот раз студенческой и леворадикальной. — *В.Г.)* — пользовался неизменной популярностью[3]. «…Либерализм, — заявлял он в 1979 г., — лишь разделяет те ожидания, которые свойственны нашему столетию и отнюдь не являются изобретением либералов. Демократический социализм только в гегелевском смысле может считаться осуществлением либерализма: он одновременно вбирает его в себя, выходит за его пределы и уничтожает его. С другой стороны, неоконсерватизм действительно является “реформаторским”… Он пытается “выйти за пределы” современного либерализма путем возврата к подлинным истокам либерального мировоззрения, чтобы исправить искажения современной либеральной ортодоксии. Таков был путь всех реформаций — религиозных и политических»[4].

Такого рода признание одного из главных политических философов группы неоконсерваторов, обосновывавших «новый курс» Р. Рейгана после его победы на президентских выборах 1980 г., постоянно вызывает реакцию отторжения у американских интеллектуалов. «Фактически, — отмечал Н. Хомский, характеризуя идеологическую ситуацию в США — понятия “либеральный” и “консервативный” интересны в том отношении, что они именно

---

[1] *Novak M.* The Spirit of Democratic Capitalism. Lanham; N. Y.: Madison Books, 1991. P. 139; ср.: *Harrington M.* Socialism. N. Y.: Saturday Review Press, 1972. P. 118.

[2] См. подробнее: *Nisbet R.* Conservatism… P. 27, 40–41.

[3] Ibid. P. 99.

[4] *Кристол И.* Признания подлинного, возможно, единственного неоконсерватора, считающего себя таковым // США: консервативная волна. С. 88.

тотально поменялись местами. То, что мы теперь называем "консерватизмом" в словарном смысле, называлось "либеральным" в конце XIX века… Современный консерватор, такой как [Роберт] Тафт, хочет урезать власть государства, уменьшить государственное вмешательство в экономику… Это типичный современный консерватизм… Новое значение термина "консерватизм" в применении к сторонникам Рейгана вообще не имеет никакого значения. Эти парни являются антиподами консервативного в любом смысле и по любому вопросу, о котором можно помыслить. Они верят в государственную власть, государственное насилие и расширение государственной власти. Они верят в беззаконие. И это не имеет с консерватизмом ничего общего»[1].

К началу XXI в. на Западе наблюдается стремительный прогресс в направлении диверсификации типологии консерватизма, который стал приобретать крайне виртуальные, причудливые, абсолютно не свойственные ему прежде черты. «Консервативный латиноамериканец, — утверждает Анджела Диллард, — черная консервативная женщина, голубой христианский консерватор… все это может звучать как легкое соревнование в бесцветном юморе, но представители такого рода контингента могут легко пересекаться на Капитолийском холме, дискутировать на круглых столах… Такие происшествия часто встречаются среди индивидов, которых я обозначаю как "мультикультурных консерваторов", …[т.е.] с помощью термина, по всеобщему утверждению зарезервированного для леваков и либералов»[2].

---

[1] Chomsky on conservatism // Language and Politics / Ed. By C.P. Otero. Black Rose, 1988. P. 655–656; ср.: *Dorrien G.* Imperial Designs. Neoconservatism and the New Pax Americana. N. Y. & London: Routledge, 2004.

[2] *Dillard A.D.* Guess Who's Coming to Dinner *Now*? Multicultural Conservatism in America. N. Y. and London: New York University Press, 2001. P. IX.; см. также: *Gottfried P.E.* Conservatism in America. Making Sense of the American Right. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007; *Soffer R.N.* History, Historians, and Conservatism in Britain and America. Oxford: Oxford University Press, 2009; Unraveling the Right. The New Conservatism in American Thought and Politics / Ed. by Amy E. Ansell. Boulder, Colorado & Oxford: Westview Press, 2001; Confronting the New Conservatism. The Rise of the Right in America / Ed. by Michael J. Thompson. N. Y. and London: New York University Press, 2007; *Wilson H.T.* Capitalism after Postmodernism. Neoconservatism, Legitimacy and the Theory of Public Capital. Leiden; Boston, Köln: Brill, 2002; *Lowndes J.E.* From the New Deal to the New Right. Race and the Southern Origin of Modern Conservatism. New Haven & London, Yale University Press, 2008; *Ryan M.* Neoconservatism and the New American Century. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2010; *Edwards M.* Reclaiming Conservatism. How a Great Political Movement Got Lost — and How It Can Find Its Way Back. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2008.

На наш взгляд, речь идет не о исчезновении американской консервативной традиции как таковой, но, скорее, о тотальной нивелировке и извращении смысла и духа консерватизма, источником которой являются как произвольная самоидентификация с этим течением представителей различных сексуальных меньшинств и мелких эпатажных групп, так и теоретическая податливость интеллектуалов и ученых, склонных к усвоению и пропаганде ценностей мультикультурализма и постмодернизма[1]. Разумеется, одной из причин трансформаций подобного рода являются ярлыки двух ведущих политических партий США и их историческое прошлое, обеспечивающие демократический и либеральный имидж практически любым «консервативным» инновациям и экспериментам постмодернистского толка.

* * *

Приходится признать, что по целому ряду причин в XX в. из обозначенных выше западных моделей консервативной мысли и стилей полемики ни одна из них не оказалась вполне подходящей для российского политического дискурса. Существенное отличие России от Западной Европы и США заключалось в том, что в начале XX в. процесс формирования политических партий в эпоху первой русской революции во многом определялся политическими радикалами: ультра-революционной тактике левого крыла РСДРП и эсеров противостоял Союз русского народа, лидеры которого апеллировали к самодержавию как единственному центру силы, способному справиться с «марксистскими смутьянами» и с руководителями «масонского заговора», верховодящими в Государственной Думе. В этих условиях идеи и политика российских либеральных партий, направленная на создание в России конституционного режима, выглядела визионерской и, как и предсказывал Макс Вебер в знаменитой переписке с русскими либералами, была заранее обречена на провал, если только они не переходили на более консервативные позиции. «Чем более социалистическим становился радикализм в России, — отмечает К. фон Бейме, — тем больше либералы ориентировались в направлении консерватизма. “Либеральный консерватизм” (“Liberal-Konservatismus”) был излюбленной самохарактеристикой (Selbstbeschreibung) для этой концепции от Чичерина до Струве. В условиях все более сгущавшейся автократии консерватизм-статус кво (ein Status-quo-Konservatismus) не

[1] См., например: *Boucher G., Sharpe M.* The Times Will Suit Them. Postmodern Conservatism in Australia. Crows Nest: Allen & Unwin, 2008.

мог иметь успех. Даже консерватизм становился оппозиционным по мере того, как он все больше проникался намерением быть романтически-славянофильским и по большей части отчужденным от государства. Поэтому в рамках такой системы либеральные консерваторы должны были брать на себя функцию консерватизма. Струве однажды заметил, что русский народ слишком долго топтался на месте, чтобы позволить себе быть консервативным»[1].

Именно по этой причине первенство в разработке новой оригинальной версии идеологии русского консерватизма принадлежало по большей части таким прошедшим марксистскую школу теоретикам как П.Б. Струве и Н.А. Бердяев, которым в равной степени были чужды как Ленин и Троцкий, так и Дубровин с Пуришкевичем. Создание новой версии осуществлялось в весьма радикальной форме как реакция на революционные события и, до известной степени, спонтанно ориентировалось как на характерный для русской радикальной демократии радикально-публицистический стиль, так и на полемические приемы, свойственные ранней стадии формирования политической философии консерватизма в памфлетах и эссе Э. Берка, Ж. де Местра и Л. де Бональда. Тем самым прерывалась линия преемственности нового консерватизма с традицией либерально-консервативной мысли, представленной А.Д. Градовским и Б.Н. Чичериным. После октября 1917 г. консервативная традиция принимает уже совсем иную конфигурацию.

Одним из источников консерватизма начала XX в. вполне могли стать, как это ни парадоксально, идеи А.И. Герцена, представителя радикального демократического направления в русской общественной мысли («радикальный либерал» согласно классификации Макинтайра), блестящего публициста и глубокого мыслителя. В январе-феврале 1854 г. в письмах к В. Линтону, т.е. более чем за столетие до возникновения эпистемологических споров на Западе о самом феномене и определениях консерватизма он чрезвычайно ярко и метко попытался выделить те оттенки консерватизма в современном мире, которые вызывали у него реакцию отторжения, а также те, которые он был готов принять.

Основной, выдвинутый Герценом, тезис состоял в том, что Западная Европа, столкнувшись с угрозой социализма, порвала с наследием Великой французской революции и решительно переходит на позиции охранительного консерватизма. «Идея социальной революции, — писал он, — идея европейская. Из этого не

[1] *Beyme K. von*. Politische Theorien in Russland. 1789–1945. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2001, S. 55.

следует, что именно западные народы более способны ее осуществить… Европа слишком богата, чтобы все поставить на карту; Европе есть что хранить; верхи европейского общества слишком цивилизованны, низы — слишком далеки от цивилизации, чтобы она могла очертя голову броситься в столь глубокий переворот. Республиканцы и монархисты, деисты и иезуиты, буржуа и крестьяне… в Европе — все это консерваторы; только работники — революционеры… В Европе есть государства реакционные, но нет консервативных. Одна лишь Англия консервативна, и понятно почему, ей есть, что хранить — личную свободу… Не от революционной Европы, но от европейского деспотизма может Англия ожидать величайшие бедствия… Безумием было бы воображать, что император Николай может противостоять всей Европе, если только Европа сама не станет авангардом армии Николая, с тем, чтобы сражаться против самой себя; но так оно и есть, это именно и происходит»[1].

По Герцену, европейская консервативная реакция весьма рельефно оттеняет специфические формы отечественного консерватизма, который пронизывает все сословия и группы русского общества. «Как Северная Америка представляет собою последний вывод из республиканских и философских идей Европы XVIII века, так петербургская империя развила до *чудовищной* крайности начала монархизма и европейской бюрократии. Последнее слово консервативной Европы произнесено Петербургом; недаром все реакционеры обращают свои взоры к этому Риму самодержавия»[2].

Русское крестьянство не менее консервативно: оно «не приняло ничего из реформ Петра I» и всегда «было истинным хранителем народной жизни, основанной (по выражению знаменитого историка Мишле) на *коммунизме*…»[3]. В конечном итоге Западная Европа в лице бонапартизма и имперская Россия стремятся к слиянию в деспотизме, преодолевая и старые, и новые формы консерватизма, которые сложились в них за несколько столетий. Ведь «деспотизм вовсе не консервативен. Не консервативен он даже в России. Нет ничего более разъедающего, разлагающего, тлетворного, чем деспотизм. Случается иногда, что юные народы в поисках общественного устройства начинают с деспотизма, проходят через него,

[1] *Герцен А.И.* Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону // Революция против свободы. Дискуссия о реформах Александра II и судьбе государства. М.: Европа, 2007. С. 20, 33.

[2] Там же. С. 24.

[3] Там же. С. 23.

пользуются им как суровой школой; но чаще под игом деспотизма изнемогают народы, впавшие в детство»[1].

В отличии от М. Вебера, который в приводимой выше переписке с русскими либералами делал акцент на «политическую статику», отмечая преимущественно окостеневший и архаический характер социальной жизни в России, Герцен, наоборот, отмечал ее поразительную динамику. «Россия, — писал он, — проделала свою революционную эмбриогению в европейской школе. Дворянство вместе с правительством образуют европейское государство в государстве славянском. Мы прошли через все фазы либерализма, от английского конституционализма до поклонения 93-му году. Все это было похоже… на аберрацию звезды, которая в малом виде повторяет пробег земли по ее орбите»[2].

Концепция А.И. Герцена, направленная на обоснование отечественной утопической версии «третьего пути» между деспотизмом и либерализмом, в некоторых своих чертах воспроизводила идеи его современника А. де Токвиля, который в книге «Старый порядок и революция» дал очень четкие определения реакционного и архаического характера западноевропейской административной централизации и бюрократии, являющихся не «прекрасным завоеванием Революции», но ведущих свое происхождение от Старого порядка, переживших революцию и сумевших приспособиться к порожденному ею новому общественному строю[3]. Но в целом его анализ стал одним из проявлений полного неприятия русского либерального консерватизма, что и послужило поводом для резкой и нелицеприятной критики в письме, отправленном Б.Н. Чичериным издателю «Колокола»[4].

Почему же в начале XX в. именно герценовский стиль мысли определял теоретические поиски общих контуров нового консерватизма? До известной степени, сам радикализм полемики консерваторов с социалистами способствовал формированию общих параметров «интеллигентского сознания» у представителей обоих лагерей. Это придает определенную правомерность утверждению В.В. Кожинова о том, что «большевики, которым веховцы явно противостояли, тоже относились к “интеллигенции” резко критически,

---

[1] Там же. С. 32.

[2] Там же. С. 37.

[3] См.: *Токвиль А. де*. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 32–33.

[4] См.: *Чичерин Б.Н.* Письмо к издателю «Колокола» // Революция против свободы. С. 65–74.

но они, в противоположность веховцам, по сути дела, “исключили” из нее как раз радикальных деятелей типа Чернышевского; тем самым точки зрения веховцев и большевиков являли собой, так сказать, “зеркальное” отражение друг друга, в коем “левое” становится “правым” и наоборот»[1].

Ответ на этот вопрос становится также более определенным, если рассматривать проблему формирования русского консерватизма в эпоху модерна по аналогии с той охарактеризованной выше исторической ситуацией, в которой оказался консерватизм как тип идеологии и политической практики на современном Западе. Такой подход помогает также объяснить, почему политические партии как в начале XX в., так и в посткоммунистической России, декларирующие стремление встать на платформу консерватизма, оказались по странному капризу истории в той же ситуации, в какой долгое время пребывали британские и американские консерваторы в период после второй мировой войны.

В этой связи необходимо попытаться выделить те стороны мировоззрения русской радикальной интеллигенции, которые во многом способствовали эволюции к подобному финалу, более вызывающему ассоциации с ситуацией исторического тупика. Исключительно в целях краткости приведем только один показательный пример, характеризующий линию преемственности политического сознания и морали некоторых представителей революционного лагеря середины — второй половины XIX в. и их интеллектуальных наследников в советский период. Вот как описывает русский и советский литературный критик, поэт и публицист К.И. Чуковский политическое поведение русского поэта Н.А. Некрасова. «Как удивился бы любой семинарист, любой студент, зачитывающийся в шестидесятых годах “Современником” Некрасова, если бы он узнал, что Некрасов ходит к врагам “Современника” и всячески ругает “Современник”. “Сегодня у меня был Некрасов и просидел три часа, — писал Боткин 20 марта 1865 года. — Дело в том, что его вонючая лавочка ‘Современника’ делается ему самому гадкою. Он слишком умен, чтобы не чувствовать ее омерзительности”. Через год Боткин писал: “Некрасов начал похаживать ко мне и протестовать против гадких тенденций своего журнала”… Это кажется почти невероятным: чтобы вождь и вдохновитель молодой демокра-

[1] *Кожинов В.В.* Между государством и народом. Попытка беспристрастного размышления об интеллигенции // Кожинов В. О русском национальном сознании: Избранные статьи о наиболее актуальных вопросах российского государства. М.: Алгоритм, 2002. С. 46–47.

тии, в самую горячую пору борьбы, шел к своему идейному врагу, стороннику Каткова и Леонтьева, и протестовал против своего же журнала, против самого себя, против тех идей и идеалов, которые он сам исповедует, а между тем это было действительно так»[1].

Можно ли себе представить того же М. Каткова, бранящего издаваемые им «Московские Ведомости» в передней какого-либо либерального издания? Или А. Градовского, ругающего свои статьи в «Голосе» перед друзьями Чернышевского? Или, наконец, П. Струве, разносящего в пух и прах «Вехи» перед Богдановым или Мартовым? Лично мне это так же трудно сделать как, например, представить себе маршала Константина Рокоссовского на месте командующего Армией Крайовой Тадеуша Коморовского в дни Варшавского восстания 1944 г. или полковника Иранека-Осмецкого, поднявшего бокал за здоровье командира немецких карателей, обергруппенфюрера Бах-Зелевского во время переговоров, на которых обсуждались условия капитуляции участников восстания[2].

Но Чуковский, ничуть не смущаясь, объясняет поведение Некрасова следующим, чрезвычайно характерным образом: «Но значит ли это, что он был двуличный? Двойной, но не двуличный. Двуликий, но не двуличный. И не потому он был двойной человек, что он был лицемер, иезуит, тартюф, а потому, что с самой его юности его общественное положение было двойное. Таким сформировала его жизнь. Он был, так сказать, парадоксом истории, ибо одновременно принадлежал к двум противоположным формациям общества — помещичьей и разночинной. В этом разгадка его двойственности … Если бы он родился поколением раньше, он был бы цельной фигурой помещика: страстный борзятник, игрок, женолюб. Если бы он родился поколением позже, он был бы цельной фигурой революционного фанатика-бойца — сродни Каракозову и Нечаеву. Но он родился в переходную эпоху, когда дворянская культура, приближаясь к упадку, понемногу теряла всякую эстетическую и моральную ценность, а культура плебейская, столь пышно расцветшая впоследствии, в шестидесятых годах, намечалась лишь робкими и слабыми линиями»[3].

Чуковский вряд имел представление о социологической концепции «застревающей личности», но эмпирически на нее натолкнул-

---

[1] *Чуковский К.* Поэт и палач // Чуковский К. Сочинения в двух томах. Т. II: Критические рассказы. М.: Правда, 1990. С. 49–50.

[2] См. подробнее: *Нерсесов Ю.* Алые маки и польские враки // Спецназ России. № 9 (96). Сентябрь 2004 (http://www.specnaz.ru/article/?571).

[3] *Чуковский К.* Поэт и палач. С. 50, 53.

ся и попытался ее обрисовать с помощью доступного ему литературоведческого инструментария. С удовольствием демонстрируя образцы доморощенного «социологического анализа» двойственности политического поведения, заимствованные, вероятно, из вульгарных советских брошюр, Чуковский не мог не сознавать, что его оценки поведения поэта Некрасова радикально расходятся с подробно охарактеризованным им же самим мнением о Некрасове таких замечательных людей, мыслителей и деятелей культуры как Достоевский, Кавелин, Грановский, Владимир Соловьев, Тургенев, Герцен, Фет, композитор Чайковский и многих других[1]. Мнением чисто человеческим, которое никак не может поддаваться общесоциологическим выкладкам и хитросплетениям. Возможно ли было вообще объяснить с социологических позиций, например, следующее четверостишие В. Соловьева, посвященное поведению и этической позиции Некрасова?:

Восторг любви расчетливым обманом
И речью рабскою — живой язык богов,
Святыню муз — шумящим балаганом
Он заменил и *обманул* глупцов.

Но Чуковский решительно продолжал «гнуть» свою линию, окрашивая ее в возвышенные эстетические тона. «Как и все, родившиеся на рубеже двух эпох, как, например, Вольтер и Лассаль, он явился носителем типических черт и той и другой эпохи. Можно ли удивляться тому, что Лассаль, этот, как его называли, мессия голодных, вращался в великосветских кругах и устраивал роскошные обеды, первые во всем Берлине по изысканности? Лассаль был таким же созданием двух смежных противоположных слоев, и был бы лицемером лишь тогда, если бы старался подавить в себе какую-нибудь из этих двух ипостасей, великосветскую или плебейскую. Но он дал обеим величайший простор, и в этом красота его человеческой личности. В этом же обаяние Некрасова: он был бы лицемером лишь тогда, если бы прятал в себе какую-нибудь из противоречивых сторон своей личности и выставлял бы напоказ лишь одну. Пусть он жил двойной жизнью, но каждою искренне. Он был искренен, когда плакал над голытьбою подвалов, и был искренен, когда пировал в бельэтаже. Он был искренен, когда молился на Белинского, и был искренен, когда вычислял бырыши, которые он из него извлечет»[2].

[1] *Чуковский К.* Поэт и палач. С. 41–49.
[2] Там же. С. 53–54.

Чуковский, конечно, не случайно предпочел не приводить в своем эссе крайне неприглядных оценок великосветской жизни Лассаля, в изобилии имеющихся в переписке Маркса и Энгельса. Иначе ему пришлось бы объяснять личное презрение Маркса неким житейским детерминизмом и политической конъюнктурой, как оно это сделал, давая объяснение отношению к Некрасову его русских выдающихся современников. Между тем, именно в переписке Маркса и Энгельса по поводу политической карьеры и поведения Лассаля (заигрывания с Бисмарком и т.п.) он мог бы (кстати, совершенно безопасно для себя лично!) найти неплохие образцы органического единства научного и чисто личностного восприятия человеческого лицемерия, элементарной низости и пресмыкательства.

Причина социологических аберраций Чуковского и его неприкрытой апологии лицемерного поведения Некрасова, очевидно, скрывалась в чем-то другом. Ведь вряд ли можно сомневаться, например, в объективности и искренности описания самим Чуковским отношения А.П. Чехова к российской действительности, общественной жизни и политической идеологии: «Выйдя из рабской среды и возненавидев ее такой испепеляющей ненавистью, которая впоследствии наполнила все его книги, он еще подростком пришел к убеждению, что лишь тот может победоносно бороться с обывательским загниванием человеческих душ, кто сам очистит себя от этого гноя. И так как два основных порока обывательской души показались ему особенно мерзкими: надругательство над слабыми и самоуничижение перед сильными, — именно их он и решил истребить в себе начисто… Уже к середине восьмидесятых годов Чехов окончательно выдавил из себя последние “капли раба”, и его уважение к себе стало заметнейшей чертой его личности… Но ярче всего эта могучая воля сказывается в писательстве Чехова. Великолепная самостоятельность всех его вкусов и мнений, его дерзкое презрение к тогдашним интеллигентским — уже окостенелым — идеалам и лозунгам, которое так отпугнуло от него кружковую либеральную критику, деспотически требовавшую, чтобы он подчинял свое вольное творчество ее сектантским канонам, — какой нужен был для этого сильный характер! Какая в самом деле нужна была сила духа, чтобы среди нетерпимых узколобых людей, воображающих себя либералами, развернуть свое знамя, на котором написано крупными буквами: “Я не либерал, не консерватор, не постепеновец, не монах, не индиферентист… Я ненавижу ложь и насилие во всех их видах, и мне одинаково противны как секретари консисторий, так и Нотович с Градовским. Фарисейство, тупоумие

и произвол царят не в одних только купеческих домах и кутузках; я вижу их в науке, в литературе, среди молодежи. Мое святое святых — это человеческое тело, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода — свобода от силы и лжи”»[1].

Несомненно, что, вкладывая в уста Чехова пламенную апологию «абсолютнейшей свободы» и полного неприятия «фарисейства и тупоумия» А.Д. Градовского и представителей других российских идеологических направлений, Чуковский как бы совмещал два плана: развенчивая столь презираемую Лениным окостенелость и «узколобость» либерализма XIX века во всех его разновидностях, он подспудно намекал своему читателю, что идеалы Чехова восторжествовали через тринадцать лет после его смерти и новая, окружавшая литературного критика идейная атмосфера, в которой он прожил десятки лет, стала символом наступившего «царства свободы».

Не будем гадать — задумывался ли Чуковский над вопросом как отнесся бы Чехов к большевистскому перевороту и насколько установленные новые «пролетарские» нравы и порядки были совместимы с чеховскими идеалами? Другие современники Чуковского — писатели и мыслители, выбравшие в отличии от него эмиграцию, наглядно доказали, что лицемерие и двоемыслие, отличавшие описанное им поведение Некрасова и Лассаля, были возведены большевистскими лидерами в основной принцип официальной государственной идеологии и достигли такого невероятного, всемирного масштаба, что их впоследствии с лихвой хватило на годы «перестройки» и период ельцинских реформ.

Весной 1918 г. И.А. Бунин, живя в большевистской Одессе, записывал в своем дневнике: «Ужасно. Конечно, коммунизм, социализм для мужиков, как для коровы седло, приводит их в бешенство. А все-таки дело заключается больше всего в “воровском шатании”, столь излюбленном Русью с незапамятных времен, в охоте к разбойничьей вольной жизни, которой снова охвачены теперь сотни тысяч отбившихся, отвыкших от дому, от работы и всячески развращенных людей... Ключевский отмечает чрезвычайную “повторяемость” русской истории. К великому несчастию, на эту “повторяемость” никто и ухом не вел. “Освободительное движение” творилось с легкомыслием изумительным, с непременным, обязательным оптимизмом, коему оттенки полагались разные: для “борцов” и реалистической народнической литературы один, для прочих — другой, с некоей мистикой. И все “надевали лавровые

[1] *Чуковский К.* Чехов // Чуковский К. Соч.: В 2 т. Т. II. С. 256, 257, 268.

венки на вшивые головы", по выражению Достоевского. И тысячу раз был прав Герцен: "Мы глубоко распались с существующим... Мы блажим, не хотим знать действительности, мы постоянно раздражаем себя мечтами... Мы терпим наказание людей, выходящих из современности страны... Беда наша в расторжении жизни теоретической и практической..."»[1].

«Шел через базар — вонь, грязь, нищета, хохлы и хохлушки чуть не десятого столетия, худые волы, допотопные телеги — и среди всего этого афиши, призывы на бой за третий интернационал. Конечно, чепухи всего этого не может не понимать самый паршивый, самый тупой из большевиков. Сами порой, небось, покатываются от хохота … В Одессу прибыл Иоффе, — "чтобы заявить Антанте, что мы будем апеллировать к пролетариату всех стран… чтобы пригвоздить Антанту к позорному столбу…". Насчет чего апеллировать? Слышал об Иоффе: — Это большой барин, большой любитель комфорта, вин, сигар, женщин. Богатый человек, — паровая мельница в Симферополе и автомобили Иоффе-Рабинович. Очень честолюбивый, — через каждые пять минут: "когда я был послом в Берлине". Красавец, типичный женский врач. Рассказчик втайне восхищался»[2].

Как легко можно заметить, в своем отечестве Иван Бунин, в полном соответствии с сложившейся традицией, пророком не стал, но уже в полу-эмигрантский период своего существования на самых элементарных примерах ясно и пророчески угадал все оттенки эволюции куцей идеологии и психологии советской партийной верхушки и ее литературной челяди.

Так продолжал тянуться «некрасовский пунктир» от визитов поэта к Боткину до переговоров Парвуса с немецким генштабом о предоставлении пломбированного вагона руководителям большевистской партии, подписания последними позорного мира с Германией в Брест-Литовске и последующих апелляций Иоффе в «международному пролетариату». В дальнейшем коммунистическая и посткоммунистическая Россия вновь и вновь воспроизводила типы личности, которые отечественный критик ошибочно оценил как «переходные», а в действительности представляются чуть ли не фроммовской матрицей характера отечественного охлоса и тех «органических интеллектуалов», которые в 1990-е гг. не без успеха

[1] *Бунин И.А.* Окаянные дни: Неизвестный Бунин / Сост., предисл. О. Михайлова. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 91.

[2] Там же. С. 103, 104–105.

стали претендовать на роль главных выразителей психологии российских люмпенов, номенклатурных бюрократов и нуворишей, а в дальнейшем — и на роль политической элиты. Иначе как можно понять бесповоротный разрыв с марксизмом и полное его забвение теми интеллектуальными субъектами советской «образованщины», которые десятилетиями клялись в верности этому учению, а затем оставляли редакторские кресла ведущих партийных журналов — рупоров советской идеологии и в мгновение ока не только становились идеологами российского номенклатурного либерализма, но и претворяли свои идеологемы на практике, ввергая страну в чудовищный круговорот лжереформ?

Почему же все происходило именно так? Вероятно потому, что в идеях русских консерваторов, несмотря на постоянно проявлявшуюся тенденцию к архаизации и традиционализму, было гораздо больше жизненной правды и стремления рационально понять и интуитивно вникать в особенности русской истории и русского народного характера. Напротив, сложившаяся в России леворадикальная традиция очень рано обнаруживала склонность к иррациональному бунту и радикальной ломке традиционных структур русского общества, постепенно все более склоняясь к иллюзионистскому утопизму вкупе с призывами «к топору» и делая ставку на пугачевщину и «пролетарскую диктатуру», которые в дальнейшем всячески приукрашивались, в том числе и с помощью беллетристики.

Эта тенденция была также хорошо охарактеризована тем же И. Буниным: «Когда совсем падаешь духом от полной безнадежности, ловишь себя на сокровенной мечте, что все-таки настанет же когда-нибудь день отмщения и общего, всечеловеческого проклятия теперешним дням. Нельзя быть без этой надежды. Да, но во что можно верить теперь, когда раскрылась такая несказанная страшная правда о человеке? Все будет забыто и даже прославлено! И прежде всего *литература поможет*, которая что угодно исказит, как это сделало, например, с французской революцией то вреднейшее на земле племя, что называется поэтами, в котором на одного истинно святого всегда приходится десять тысяч пустосвятов, выродков и шарлатанов. “Блажен, кто посетил сей мир. В его минуты роковые!” Да, мы надо всем, даже и над тем несказанным, что творится сейчас, мудрим, философствуем… Вообще, литературный подход к жизни просто отравил нас. Что, например, сделали мы с той громадной и разнообразнейшей жизнью, которой жила Россия последнее столетие? Разбили, разделили ее на десятилетия — двадцатые, тридцатые, сороковые, шестидесятые годы — и каждое

десятилетие определили его *литературным* героем: Чацкий, Онегин, Печорин, Базаров… Это ли не курам на смех, особенно ежели вспомнить, что героям этим было одному "осьмнадцать" лет, другому девятнадцать, третьему, самому старшему, двадцать!)… Был В. Катаев (молодой писатель). Цинизм нынешних молодых людей прямо невероятен. Говорил: "За сто тысяч убью кого угодно. Я хочу хорошо есть, хочу иметь хорошую шляпу, отличные ботинки…"»[1].

Мысли Бунина, поразительно похожие на написанные Ф.А. Степуном десятилетия спустя, окрашенные консервативной романтикой философские воспоминания, отрывки из которых приводятся в настоящем издании, чрезвычайно рельефно рисуют психологический фон нового периода российской истории, названного Н.И. Бердяевым «новым средневековьем». В истории русской общественной мысли Бердяев был одним из первых, кто, наряду с П.И. Новгородцевым и С.Н. Булгаковым[2], отмечал типологическую близость многих исходных постулатов консерватизма с различными версиями социализма и, в частности, марксизма. «Маркс был коммунистом, — писал Н. Бердяев, — Он не был социал-демократом. И никогда Маркс не был демократом. Пафос его существенно антидемократический. "Научный" социализм возник и вошел в мысль и жизнь народов Европы не как демократическое учение. Также не демократичен и антидемократичен был и утопический социализм Сен-Симона, который был реакцией против французской революции и во многом родственен был духу Ж. де Местра. Демократия и социализм принципиально противоположны»[3].

Тезис Н.И. Бердяева о близости марксизма и классического консерватизма во многом совпадает с выводами ряда современных западных исследователей о том, что критика Марксом политической теории современного ему либерализма во многих своих пунктах была принципиально близка к консервативной критике. Она выявляла основное противоречие политического либерализма — раскол между двумя сферами общественной жизни: капиталистической

---

[1] *Бунин И.А.* Окаянные дни: Неизвестный Бунин / Сост., предисл. О. Михайлова. С. 76–77, 79.

[2] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, факультет политологии. С. 33–44; см. также с. 462–468.

[3] *Бердяев Н.* Новое средневековье. М., 1990. С. 62; К. Маннгейм также отмечал, что «пролетарская мысль во многих пунктах родственна мысли консервативной и реакционной, поскольку, исходя из совершенно отличных основных целей, оказывается вместе с консервативной мыслью в оппозиции к целям капиталистического мира буржуазии, абстрактности ее мышления» (см.: *Манхейм К.* Консервативная мысль. С. 590).

конкуренции, своекорыстия и индивидуализма, с одной стороны, и необходимости единства политического сообщества, общего благосостояния и универсальных интересов, с другой. Для Маркса, как и для большинства консервативных мыслителей, эти две сферы были несовместимы в рамках буржуазного общества[1]. Поэтому не случайно Г. Рормозер, комментируя взгляд Р. Дучке — одного из лидеров леворадикальной студенческой оппозиции в ФРГ конца 1960 — начала 1970-х гг. на природу сформировавшегося в СССР социального строя как на разновидность азиатской деспотии, подчеркивал, в свою очередь, что советский «бюрократический государственно-капиталистический социализм» реализовал «элементы, специфичные для консервативных политических и социальных систем. Более того, консерватизм был парадигмой советского строя. Вместе с тем тоталитарный режим установил консервативные порядки в СССР столь односторонне и в таком "законченном" виде, что... этот антилиберальный консерватизм получил экстремальное выражение и сдвинулся вправо»[2].

Ни Р. Дучке, ни Г. Рормозер, конечно, не были оригинальны в своих умозаключениях. Несколько ранее аналогичную концепцию развивал на основе широкомасштабных социологических обобщений М.С. Восленский, советский историк, эмигрировавший в 1970-е гг. в ФРГ. По Восленскому, тенденция к всеобщему огосударствлению в XX в. является лишь частным случаем тотального порабощения, впервые проявившегося в древневосточных деспотиях, которым Маркс дал название «азиатского способа производства»[3]. «Метод тотального огосударствления накладывается на формацию. Не ущемляя ее сущности, он меняет характер процесса принятия решений: этот процесс концентрируется в руках господствующей политбюрократии, использующей механизм государства для полного контроля над всеми сферами жизни общества... в условиях данной формации и, следовательно, в определяемой этими условиями форме»[4]. В России 1917 г., в Италии 1922 г. и Германии 1933 г. перевороты произошли как реакция феодальных структур, сопротивлявшихся переходу к новому капиталистическому миру и при-

[1] См. подробнее: *McCarthy G.E.* Marx and the Ancients. Classical Ethics, Social Justice and 19th Century Political Economy. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1990. P. 169 sq.

[2] *Рормозер Г., Френкин А.А.* Новый консерватизм. С. 108.

[3] *Восленский М.С.* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М.: Советская Россия, 1991. С. 606–607, 583–584.

[4] Там же. С. 608–609.

нявших форму коммунистического интернационалистского и националистического фашистского тоталитаризма[1].

Таким образом, ленинский переворот, «заменивший в России рождавшуюся демократию диктатурой», был не социалистической революцией, а феодальной контрреволюцией, левая фразеология которой была своеобразной мимикрией, прикрывавшей стремление к власти. Соответственно программа и лозунги большевиков, независимо от субъективных устремлений их лидеров, были выражением стихийного процесса восстановления в новой форме традиционного российского крепостничества[2]. К такой же мимикрии прибегали и нацисты, копировавшие методы большевиков и по существу эволюционировавшие в том же социалистическом направлении[3].

В итоге радикальный демократизм русской интеллигенции, соединившись решимостью большевиков осуществить социалистический эксперимент, не считаясь ни с какими трудностями и людскими, обернулся восстановлением на новом витке исторической спирали основ традиционалистского коммунистического консерватизма, о котором писали Александр Герцен и Макс Вебер.

В отечественной научной литературе и публицистике постоянно витает вопрос — почему «либеральную революцию» в России практически невозможно рассматривать как революцию консервативную, направленную на восстановление традиционного досоветского «имперского» уклада? Ведь к рубежу XX–XXI вв. консервативные ценности все более рельефно стали вырисовываться в идеологическом дискурсе стран Центральной и Восточной Европы. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что многие представители современной польской элиты уже вполне ощущают себя как бы вернувшимися в эпоху Пилсудского.

По своему историческому смыслу «бархатные революции» в этом регионе были консервативными, поскольку они привели к восстановлению экономического уклада и социальной системы, развивавшейся здесь на протяжении нескольких столетий вплоть до Второй мировой войны. О стремлении политических элит этих

---

[1] Там же. С. 584, 598.

[2] Там же. С. 585–586, 602; ср.: *Aron R.* Marxismes imaginaires: D'une sainte famille a l'autre. Paris: Idées/Gallimard, 1970. P. 58.

[3] *Восленский М.С.* Номенклатура. С. 600–601; см. также: *Mises L. von.* Socialism. An Economic and Sociological Analysis. Indianopolis, 1981. P. 526, 528–529; *Зиновьев А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М.: Центрполиграф, 1994. С. 37, 46.

стран идентифицировать новые режимы именно с докоммунистическим прошлым свидетельствовали, в частности, такие шаги, как объявление коммунистической идеологии и государственности преступными, проведение кампаний по «люстрации», связанной с попытками не допустить бывших партийных функционеров к работе в новом государственном аппарате и опубликовать списки секретных сотрудников служб безопасности, а также принятие законов о реституции, т.е. восстановлении прав собственности, конфискованной коммунистической властью у бывших ее владельцев. Кроме того, консервативные силы Западной Европы и США всегда рассматривали страны, вошедшие в Варшавский блок, как территории, «незаконно отторгнутые» от западной цивилизации.

Отрицательный ответ на этот вопрос относительно перспективы восстановления российских ценностей связан не только с тем крайне знаменательным фактом, что эта либеральная революция началась с целенаправленного развала «советской империи». Ведь пришедшие к власти в начале 1990-х гг. либералы выдвинули идею возврата России в мировую цивилизацию. Однако с самого начала этот лозунг был насквозь антиисторичен и имел весьма специфическую идеологическую нагрузку.

При всех особенностях исторической судьбы, например, традиционную конфронтацию с Западом, имперская Россия, особенно с рубежа XVIII–XIX вв., становится органической составной частью европейской и мировой экономической и политической системы. Во второй половине XIX в. об этом свидетельствовали в равной степени и бурное развитие капиталистических отношений в пореформенный период, и система финансовых и военных альянсов между Российской империей и западными странами на рубеже XIX–XX вв. (например, знаменитый французский заем, позволивший царской России стабилизировать финансовую систему и справиться с первой революционной волной, присоединение к Антанте и т.д.). Если бы не Октябрь 1917 г., Россия, оказавшись в числе стран-победительниц в первой мировой войне, не только укрепила бы свои геополитические позиции, но и имела бы все шансы без революционных потрясений превратиться за короткий исторический промежуток времени в равного партнера любой великой державы, постепенно проводя экономическую модернизацию и политические реформы. После 1917 г., противопоставив себя Западу в качестве бастиона «мировой революции», советская Россия, тем не менее, вскоре вновь стала восстанавливать традиционные торговые и экономические связи с западными партнерами, хотя и всегда рас-

сматривалась последними как потенциальный агрессор и источник социальных смут. Победа во второй мировой войне и превращение СССР в мировую сверхдержаву, естественно, усилили и процесс его интеграции в мировую экономику, хотя отношение к нему западных стран как к очагу «коммунистической угрозы» в идеологическом плане не изменялось.

Лозунги, выдвинутые российскими либералами, имели, следовательно, иную акцентировку, связанную с планом коренного изменения алгоритма экономического и политического развития страны на основе внедрения западных реформаторских рецептов и программ.

На протяжении двух последних столетий Россия развивалась на основе «догоняющей модернизации», сохраняя одновременно весьма архаический политический строй. Октябрьская революция вновь весьма рельефно выявила утопический характер либеральной программы тех политических партий, которые пришли к власти в феврале 1917 г. «Утопии, — отмечал Н. Бердяев, — плохо знали или забыли и слишком воздыхали о невозможности их осуществления. Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления. Большевиков считали у нас утопистами, далекими от реальных жизненных процессов, реалистами же считали кадетов. Опыт жизни научает обратному. Утопистами и фантазерами были кадеты. Они мечтали о каком-то правовом строе в России, о правах и свободах человека и гражданина в русских условиях. Бессмысленные мечтания, неправдоподобные утопии! Большевики оказались настоящими реалистами, они осуществляли наиболее возможное, действовали в направлении наименьшего сопротивления, они были минималистами, а не максималистами. Они приспособлялись к интересам масс, к инстинктам масс, к русским традициям властвования. Утопии осуществимы, они осуществимее того, что представлялось “реальной политикой” и что было лишь рационалистическим расчетом кабинетных людей»[1].

В чем состояли интересы и инстинкты народных масс России, было прекрасно определено тем же Н. Бердяевым: «Буржуазная идеология никогда не имела у нас силы и не владела русскими сердцами. У нас никогда не было идейно приличного обоснования прав буржуазных классов и буржуазного строя. Буржуазный строй у нас, в сущности, почти считали грехом, — не только революционеры-

[1] *Бердяев Н.* Новое средневековье. С. 70–71; ср.: с. 37.

социалисты, но и славянофилы и русские религиозные люди, и все русские писатели, даже сама русская буржуазия, всегда чувствовавшая себя нравственно униженной. И европейского буржуа нельзя противопоставить русскому коммунисту. По духовному складу русского народа, русского человека так нельзя победить коммунизм, нельзя победить его буржуазными идеями и буржуазным строем. Такова Россия, таково призвание русского народа в мире»[1].

За десятилетия советской власти эти инстинкты были прочно закреплены на идеологическом уровне и в повседневной практике. Тем самым усиливалась основа российского консервативного традиционализма, были сформированы экономические, социально-политические и психологические механизмы и условия обеспечения преемственности с глубинными традициями российской политической культуры. В начале 1990-х гг. этим традициям был вновь брошен вызов, причем в тот исторический момент, который оказался чрезвычайно благоприятным для выдвижения альтернативной программы: российское государство переживало глубокий кризис ценностей, вызванный полной дезориентацией общественного сознания, которая стала закономерным результатом краха инициированной Горбачевым «перестройки».

Пришедшие ему на смену либералы столь рьяно взялись за дело, что у чересчур наивных любителей внешних аналогий, наблюдавших за ускоренным созданием в посткоммунистической России либерального общества, так сказать, ударными темпами в полном соответствии с большевистским лозунгом — «пятилетку в три года!», — вполне мог возникнуть и такой вопрос: а не владело ли ими желание взять реванш за историческое поражение либералов в 1917 г.? На наш взгляд, для такой аналогии между политикой либералов в начале и в конце XX в. имеется только одно весьма существенное основание: их правление в обоих случаях ставило российскую государственность на грань катастрофы. Временная победа псевдолиберализма оказалась в России возможной вследствие парадоксальной комбинации высокого образовательного уровня населения, достигнутого в годы советской власти и укрепившейся за десятилетия коммунистического господства традиции утопической индоктринации, облегчавшей распространение и закрепление в общественном сознании примитивных сказок о «либеральном рае», которого можно достигнуть с помощью чубайсовских ваучеров. Именно данная традиция, сознательно культивируемая

[1] *Бердяев Н.* Новое средневековье. С. 51.

большевиками на протяжении десятилетий способствовала сохранению в постсоветской России столь хорошо охарактеризованной П.Б. Струве «бытовой основы большевизма»: она проявлялась в комбинации двух могущественных массовых тенденций: стремления каждого отдельного индивида из трудящихся масс работать возможно меньше и получать возможно больше и стремления массовым коллективным действием, не останавливающимся ни перед какими средствами, осуществить этот результат и в то же время избавить индивида от пагубных последствий такого поведения.

У многих ученых беспрецедентность социальной системы, сложившейся в России в 1990-е гг., вызывает настоятельную потребность в ее осмыслении в рамках определенных исторических параллелей и ассоциаций. Выше уже отмечалось, что как в отечественной, так и в зарубежной научной литературе и политической публицистике весьма распространенным является сравнение происходящих в России социальных и политических процессов с феодальным прошлым. После событий октября 1993 г., положившего начало формированию режима личной власти Б. Ельцина, система ассоциаций такого рода вновь стала распространенной, особенно в оппозиционной печати. Как справедливо отмечал В. Шляпентох в 1996 г. в статье «Ранний феодализм — наилучшая параллель для современной России», антикоммунистическая революция 1991 г. способствовала прыжку России от общества с мощной коллективистской идеологией к обществу, в котором общественные интересы оказались устранены из умов почти каждого — от граждан до должностных лиц высшего ранга. Поскольку история любит перемещаться от одной крайности к другой, россияне превратились в народ, который почти совершенно безразличен к любой социальной ценности, к любому общественному вопросу и не желают приносить даже малейшей жертвы общественному благу[1].

Развивая свою концепцию, основанную на параллелях российской социальной системы и общественного сознания с раннеевропейским феодализмом, он писал: «Феодальная Европа представляет многочисленные параллели с политической жизнью современной России, даже если экономическая среда двух обществ кажется несопоставимой — для одного характерна средневековая экономика с абсолютным преобладанием сельского хозяйства и ремесел, для другого — высокоразвитая индустриальная экономика, способная

[1] См.: *Shlapentokh V.* Early Feudalism — The Best Parallel for Contemporary Russia // Europe-Asia Studies. Formerly Soviet Studies. 1996. Vol. 48, No.3, P. 393–397.

запускать космические корабли. Конечно, сельское хозяйство продолжает играть важную роль в судьбе российского общества. Сходство с ранним феодализмом может быть также найдено в любом современном обществе, которое, вследствие межэтнических и племенных конфликтов или благодаря коррупции, имеет государство, не способное придать силу законности и порядку»[1].

Напротив, Н. Покровский, выступая на Тринадцатом всемирном конгрессе социологов, довольно категорично утверждал, что современная посткоммунистическая Россия представляет собой определенную форму «феодализма с постмодернистским лицом»[2].

В российских политических кругах радикально-консервативной и либерально-консервативной ориентации по-разному оцениваются перспективы идеологической консолидации патриотических сил на основе того или иного варианта интегральной идеологии. Так, например, А. Проханов постоянно пропагандирует идею о необходимости разработки проекта мегаидеологии, сплотившись вокруг которой можно избежать окончательного распада страны. Основой такой суперидеологии, по его мнению, может стать синтез «живых идеологий» — имперско-православной («белой»), коммунистической («красной») и идеологии «огненного ислама», которые будут противостоять разрушающему Россию ультра-либеральному проекту[3]. Напротив, М. Делягин в 2004 г. полагал, что синтез идеологий в России уже возник. «Но в результате выкристаллизовалась не одна, а две мегаидеологии. Первая включает в себя такие понятия, как патриотизм, то есть признание того, что есть нечто выше отдельной личности; либеральные ценности — потому что права личности существуют и, за исключением некоторых критических ситуаций, они неоспоримы; наконец, — это понятия социальной и межнациональной справедливости. Вот что нащупано социальным опытом за последние 15 лет, но пока не выражено в какой-то законченной форме. Вторая мегаидеология — это идеология Кремля, сплав либерального фундаментализма и силовой олигархии. Либе-

[1] *Shlapentokh V*. Early Feudalism — The Best Parallel for Contemporary Russia // Europe-Asia Studies. Formerly Soviet Studies. 1996, Vol. 48, No. 3. P. 393; ср.: Shlapentokh, V. *Bonjour* Stagnation: Russia's Next Years // Europe-Asia Studies. Formerly Soviet Studies. 1997, Vol. 49, 5. P. 865–882; *Shlapentokh V.* Russia as a Medieval State // The Washington Quarterly 1996, Winter, 19.01.

[2] *Покровский Н*. Великий отказ: возвращение в феодализм с постмодернистским лицом // Независимая газета. 27 сентября 1994. С. 5.

[3] См.: Россия: конфликт идеологий. «Круглый стол» в редакции «Завтра» // Завтра. 2004. Сентябрь-октябрь. № 40. С. 1.

ральный фундаментализм — это идеология компрадорской буржуазии, идеология максимальной эксплуатации сырьевых ресурсов и использования доходов за пределами России. Это абсолютно агрессивная идеология подавления всего, что мешает зарабатывать деньги крупным корпорациям...»[1].

Очень примечательно, что в большинстве проходивших в последнее время политических дискуссий, посвященных идеологическим проблемам, чрезвычайно разнообразное наследие русского консерватизма XVIII — нач. XX вв. оказывалось крайне мало востребованным. Исключение, как правило, составляет так называемая «имперская» проблематика.

О постоянном интересе современных ученых и политиков к сравнительному анализу имперских систем и традиций, включая имперское прошлое России, свидетельствуют многочисленные исследования, нередко имеющие междисциплинарный характер[2]. Дискуссии на эту нередко затрагивают и идеологические аспекты. «Не приходится доказывать, — отмечает И.С. Чичуров, — что империя как форма организации власти является пройденным путем исторического развития, сколь бы поздними (по времени) ни были имевшие место попытки ее реставрации. Сказанное, однако, не означает, что формировавшиеся в рамках имперских государственных образований идеологические системы автоматически отмирали с уходом в прошлое самих империй. Эволюция исторического изучения имперской идеологии красноречиво указывает на те периоды в современной истории, когда имперские концепции и фразеология искусственно актуализировались в разных политических целях. Если политические программы реформизма в Западной Европе и США 50–60-х годов имели в своей основе сомнения в идеологии (лозунги «конца идеологии», «мировоззренческого нейтралитета», «деидеологизации»), то в 70–80-х годах с распространением

---

[1] Россия: конфликт идеологий. «Круглый стол» в редакции «Завтра» // Завтра. 2004. Сентябрь-октябрь. № 40. С. 4.

[2] См., напр.: *Глабб Д.Б.* Арабская империя. СПб.: Евразия, 2009; *Лал Д.* Похвала империи: Глобализация и порядок. М.: Новое издательство, 2010; *Ливен Д.* Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007; *Тилли Ч.* Как умирают империи // Между империей и современным государством: Трансформация политического порядка на постимперских пространствах. Политическая наука. Науч. журн. / РАН ИНИОН. М., 2013. № 3; *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006; *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2013; *Этциони А.* От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004 и др.

неоконсерватизма прокладывает себе дорогу обратная тенденция — «реидеологизация». На смену теоретическим работам, проникнутым противопоставлением идеологии и действительности, приходит внедрение идеологической аргументации в политическую теорию: западные политические партии обращаются в своих программах к христианскому идеологическому инструментарию, считая основой политической деятельности образ человека, сформированный христианскими представлениями о ценностях; неконсерваторы идеологически обосновывают необходимость сильного и авторитарного государства; «новые философы» строят системы общественного развития на противоположности «власти» и «авторитета», на извечном существовании некоей «воли к власти», реализующейся, в частности, в монархиях; идеологи «новых правых» ищут объяснения негативным процессам в западном обществе при помощи аналогий с упадком Римской империи, произошедшим якобы под влиянием «аморальной» греческой культуры. Философы (например, Р. Дебрэ), возвращаясь к концепции «харизматического вождя», видят его совершеннейшее воплощение в первом христианском императоре Константине Великом (324–337)»[1].

Огромное значение и функциональная роль имперского прошлого в истории русской политической мысли (включая советский период российской истории) не подлежат сомнению. Достаточно вспомнить философские произведения и романы К.Н. Леонтьева, буквально пронизанные имперскими идеями, в том числе и его высокую оценку османских имперских традиций. Однако в современных российских дискуссиях тема империи нередко подвержена излишней идеологизации в том плане, что акценты смещаются преимущественно в сторону ее интерпретации в русском национализме начала XX в. Вот как, например, трактовал М.О. Меньшиков идейное значение символа империи в русском общественном сознании: «Империя как живое тело — не мир, а постоянная и неукротимая борьба за жизнь, причем победа дается сильным, а не слюнявым. Русская империя есть живое царствование русского племени, постоянное одоление нерусских элементов, постоянное и непрерывное подчинение себе национальностей, враждебных нам. Мало победить врага — нужно довести победу до конца, до полного исчезновения опасности, до претворения нерусских элементов в русские. На тех окраинах, где это считается недостижимым, лучше

[1] *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М.: Наука, 1990. С. 4.

совсем отказаться от враждебных «членов семьи», лучше разграничиться с ними начисто»[1].

Комментируя данное рассуждение М.Б. Смолин, историк, писатель и автор предисловия к одному из современных изданий работ этого идеолога русского национализма утверждает: «Консерватизм может быть разным — как левым, так и правым. Всякая идея, положительно сформулированная, выраженная словами и ставшая традицией для ее приверженцев, формирует консервативное, или традиционное, восприятие этой идеи. Поэтому консерватизм сам по себе не несет ни положительного, ни отрицательного содержания. При рассуждении о консерватизме необходимо обращать большее внимание на ту базовую идею, традиционным пониманием которой он (консерватизм) является. В нашем случае мы говорим об имперском консерватизме, то есть о сложившемся в дореволюционной публицистике традиционном понимании значения Империи и идеи империализма… Имперский консерватизм необходим для движения против течения, для создания почвы, на которой со временем могло бы вырасти здание Русского Дома; почвы, периодически уничтожаемой новыми социальными переворотами. Консерватизм — это устойчивость общества и государства во время социальных бурь, внутренняя защита государственного и общественного организма против проникающих в него разрушительных политических бактерий. Консерватизм — это психологический элемент социального иммунитета любого государства, с потерей которого, как при СПИДе, обезоруженный государственный организм быстро хиреет и умирает в страшных муках, пораженный антителами… Русские — прирожденные империалисты. Империя — традиция, хранящая в душах и сознании нации всегда возможный для реализации один из самых больших талантов русского народа — талант к государственному строительству. Талант, по своей силе редчайший в мире, — талант подчинения всех одной объединяющей цели и возможности отказа от свойственного всем (в большей или меньшей степени) эгоизма во имя блага ближних; талант, воспитанный и окрепший за века активной церковной и государственной жизни... Имперское сознание несет то исцеление обществу, прошедшему через идеологический демократический пресс коммунизма и либерализма, которое можно уподобить лечению косоглазия, требующему от пациента много времени и большого напряжения. Лечение современного общества, политически косоглазого, через внедрение

[1] *Меньшиков М.О.* Письма к ближним. СПб., 1911. С. 199.

в его сознание текстов творцов русского самосознания потребует также много времени и напряжения, но при определенной последовательности лечения и тщательном отборе «идеологических препаратов» результат должен быть достигнут»[1].

У современных российских ученых и интеллектуалов такой окрашенный в националистические тона гиперэнтузиазм в восприятии идеи империи представляет большую и исключительную редкость. Опыт сталинской империи позволил слишком хорошо усвоить — во что могут вылиться несвоевременные имперские амбиции и понять истину, когда-то преподанную русским А. де Кюстином: «Империя эта при всей необъятности — не что иное, как тюрьма, ключ от которой в руках у императора; такое государство живо только победами и завоеваниями, а в мирное время ничто не может сравниться со злосчастьем его подданных разве что злосчастье государя»[2].

В дни, когда на наших глазах формируется новая конфигурация глобальной империи, создаваемый международными корпорациями, понятие «имперский консерватизм» на российской национальной почве может стать функциональным только как *идейный противовес* концепции «имперского суверенитета» — символа войны, являющейся внешней оболочкой «внутри которой находятся система политического контроля и, наконец, дисциплинарная власть… Имперский суверенитет создает порядок, *не* прекращая “войну всех против всех”, как это было у Гоббса, а предлагая режим дисциплинирования и политического контроля, который непосредственно опирается на непрекращающиеся военные действия»[3].

Но для того, чтобы противостоять новому глобальному порядку сторонники традиционных консервативных ценностей должны обладать, если не равными, то вполне достаточными материальными ресурсами и возможностями для адекватного ответа на бросаемый глобализмом исторический вызов. Одним из первоначальных условий является углубленное знание и понимание этих ценностей, прежде всего, осознание того, что «отрицательное содержание» консерватизма в современную эпоху является совершенно неприемлемым хотя бы потому, что в цивилизованных государствах «положительное содержание» этого идейного направления, по существу, совпадает с понятием «социальное государство».

---

[1] *Смолин М.* Имперское мышление и имперский национализм М.О. Меньшикова // Меньшиков М.О. Письма к русской нации. М.: Велесова Слобода, 2005. С. 5–7.

[2] *Кюстин А. де*. Россия в 1839 году. С. 225.

[3] *Хардт М., Негри А*. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 36; см. также с. 46.

Какой будет конкретная программа будущих отечественных консервативных политиков, мы пока не знаем. Поэтому в заключение приведем те программные пункты, сформулированные на теоретическом уровне одним из идеологов современного немецкого христианского консерватизма, которые наполнены действительным жизненным смыслом, поскольку консервативная концепция «народного государства» вот уже несколько десятилетий является в ФРГ вполне эффективной альтернативой социал-демократической концепции социального государства[1]:

1. *Реализм*.

Реализм не только в отношении фактических данных, но и в связи с пониманием природы человека. В том, что касается жизненных реалий, то имеются два пути: стояние на месте — это регресс и выбраться из этого положения можно идя только вперед или назад. А поскольку в действительности никто не желает идти назад, остается только путь вперед.

2. *Непрерывность*.

В политике нельзя допускать такой ошибки, когда, начав ускорение, сегодня выбираешь один путь развития, а завтра следуешь в ином направлении. Тот, кто не выдерживает курса, сталкивается с проблемой посредничества. Люди выстраивают свои оценки на долгий период. Они видят надежного партнера только в том человеке, поступки и образ действий которого они могут прогнозировать. Даже в быстрых процессах изменений необходимы фиксированные остановочные пункты. Тот, кто лишен корней, не будет процветать и не произведет никаких плодов. Единственно мыслимый национальный ответ на вызов глобализации лежит в усилении небольших сообществ. Христианский консерватор их усиливает, никогда не считая их бесполезными. Мы не должны также табуировать проблему семьи и детей. Общество, которое не возрождается в наиболее истинном смысле этого слова, проматывает не только свое социальное устройство, оно теряет также свою способность к инновациям и свою инновационную силу. Старики могут жить лишь тем, что производят молодые, т.е. когда создана система социальных гарантий.

3. *Продолжительность*.

Этот принцип запрещает, чтобы нынешние поколения жили за счет будущих поколений. Он запрещает также развитым странам

[1] *Preschle K.* Die christliche Demokratie als Strömung des Konservatismus in Westeuropa. S. 37–40.

жить за счет небольших и слаборазвитых стран. Мировой порядок, при котором лишь сильные получают выгоду от глобализации, не является прочным. Общество без детей так же мало чего стоит, как и хозяйственная система, которая безоглядно эксплуатирует природные ресурсы.

4. *Безопасность*.

Защита от преступности и внешняя безопасность являются столь же важными, как и социальная безопасность.

5. *Демократия и личная ответственность*.

Одна не может существовать без другой. В политическом смысле, ответственность граждан может проявиться только в демократических процессах. В качестве важнейшего элемента порядка выступает также так называемый принцип субсидиарности. Некоторые даже желают видеть в нем основу демократии. Он означает, что с небольших объединений снимается только та ответственность, которую они сами нести не могут. То, что отдельный индивид может устроить сам, он должен это сам устраивать. То, что может уладить семья, она должна делать это сама. То, что решается и является предметом ответственности в коммуне, должно исполняться самостоятельно и на основе личной ответственности. Национальное государство должно нести ответственность только за то и в связи с тем, в чем в нем действительно нуждаются. То, что национальное государство более не может упорядочить, должно быть урегулировано между национальными государствами.

6. *Интеграция*.

К немецкой модели относится и социальное рыночное хозяйство. Оно неотделимо от имен Конрада Аденауэра и Людвига Эрхарда. Однако часто этот принцип ложно воспринимается как компромисс между хозяйственной и социальной политикой. Такой подход ни в коем случае не означает социального рыночного хозяйства. Он, скорее, связан с перераспределением и социальным выравниванием. Социальное рыночное хозяйство, как мы его понимаем, является моделью хозяйства и общества. Она включает в себя обязательство предоставлять всем равные шансы независимо от происхождения и способностей. Она ставит при этом мораль выше рынка. Опираясь на нашу техническую мощь и нашу социальную систему, мы сумели развить в промышленный век признаваемое всеми в своей основе равновесие. Сегодня вызовы все более нарастают. Либералы полностью полагаются на рынок. Точно так же, как Маркс некогда проклинал рынок, сегодня он многими обожествляется. И все же ни рынок, ни Маркс не являются решением. Сегодня речь идет

о том, чтобы предоставить человеку больше возможностей. В первую очередь это связано с вызовами, перед которыми стоит наша система образования, которая, впрочем, не может ограничиваться только образованием молодежи. Должна изменяться также и социальная система. Ее достижения не должны документироваться только несостоятельными обещаниями. Эти достижения должны служить тому, чтобы защитить людей от действительно громадных рисков, которые они сами выдерживать не способны. Эта проблема ставится в Испании иначе, чем в Германии, не говоря уже о Польше или России. Независимо от сегодняшней ситуации, христианские консервативные ценности могут быть гарантированы только тогда, когда мы сформулируем политику, которая противостоит цинизму экономического и сигнализирует людям следующее: «Необходим каждый! Никто не должен быть потерян!».

7. *Европа*.

Европейская интеграция — это не только великое дело мира. Она помогает нам также лучшим образом добиваться экономических, социальных и экологических целей. Впрочем, не только внутри ЕС, но также и с соседями ЕС.

8. Новая международная этика ответственности.

Христианские консерваторы в состоянии преодолеть национальный эгоизм и взять на себя ответственность за мировое сообщество. Дальнейшее развитие мира скрывает в себе все возрастающие угрозы безопасности: неконтролируемая миграция, тяжелые экологические и едва ли разрешимые экономические проблемы. Они не в последнюю очередь благоприятствуют международному терроризму, хотя терроризм нельзя сводить исключительно к проблеме бедности.

На наш взгляд, только полностью и безоговорочно усвоив эти основополагающие принципы и ориентиры современной консервативной политики, современная Россия сможет войти в сообщество цивилизованных народов в качестве равноправного и достойного их партнера.

8. Терроризм как теоретическая и историческая проблема: некоторые аспекты интерпретации[1]

В декабре 2001 г., оценивая значение террористической атаки 11 сентября, Юрген Хабермас сравнил ее с двумя важнейшими вехами мировой истории — началом Первой мировой войны и Французской революцией: «С началом Первой мировой войны закончилось мирное, в известной степени беззаботное (как видно теперь) время. Начался век тотальных войн, тоталитарного угнетения, механизированного варварства и бюрократического массового убийства. Но только в ретроспективе мы сможем узнать, было ли символическое разрушение цитадели капитализма в южном Манхэттене глубокой цезурой, или эта катастрофа всего лишь подтвердила таким бесчеловечно-драматическим способом давно уже осознанную уязвимость нашей сложной цивилизации. И если здесь не идет речь напрямую о Французской революции, — а ведь Кант тотчас назвал ее "знаковым событием истории", которое обнаружило "моральную тенденцию в развитии человеческого рода", — если мы здесь касаемся события менее однозначного, то только реальная история вынесет свой приговор касательно иерархии исторических событий»[2].

Представление о том, что «террористическая ситуация»[3] и состояние «глобальной войны»[4] являются наиболее характерными свойствами современного либерального миропорядка, что глобализация и терроризм — глубоко взаимосвязанные симптомы всеобщего политического и экономического кризиса, в который мир погрузился на рубеже XX–XXI вв., становится на данный момент чрезвычайно устойчивым в гуманитарных науках, философской и политической публицистике[5]. Оно предельно точно и одновремен-

---

[1] *Гуторов В.А., Ширинянц А.А.* Терроризм как теоретическая и историческая проблема: некоторые аспекты интерпретации // Полис. Политические исследования. 2017. № 3. С. 30–54.

[2] *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Весь мир, 2008. С. 10–11; ср.: *Browning G.* Global Theory from Kant to Hardt and Negri. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 21–29.

[3] *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 203.

[4] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 13–54.

[5] См.: Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri / Ed. by P. A. Passavant, J. Dean. N. Y., L.: Routledge, 2004. P. 320; *Rogers P.* Global Security and the War on Terror. Elite Power and the Illusion of Control. L.; N.Y., 2008: Routledge, P. 153–160; *Boron A.A.* Empire and Imperialism. A Critical Reading of Michael Hardt and Antonio Negri. L., N.Y.: Zed Books, 2005. P. 61–64.

но метафорично было сформулировано Жаном Бодрийяром (также в качестве комментария к событиям 11 сентября 2001 г.) в знаменитом эссе «Дух терроризма»: «Акт возмездия развивается по принципу такой же непредсказуемой спирали, как и террористический акт, никто не знает, на чем он остановится, где повернет вспять и что за этим последует. Как на уровне образов и информации нет возможности различения между спектакулярным и символическим, так нет возможности различения между преступлением и возмездием. И в этом неконтролируемом развязывании реверсивности заключается настоящая победа терроризма. Победа ощущается в подспудном разветвлении и проникновении события по всей системе — не только в виде прямой экономической, политической, биржевой и финансовой рецессии, и как следствие — моральной и психологической рецессии, но также и в рецессии системы ценностей, всей либеральной идеологии, свободного движения капиталов, товаров, людей и т.д., рецессии всего того, что составляло гордость западного мира и чем он пользовался, чтобы оказывать влияние на весь остальной мир. Вплоть до того, что либеральная идея, еще новая и свежая, уже начинает умирать в сознании и нравах, и либеральная глобализация будет осуществляться в форме совершенно противоположной: в виде полицейской глобализации, тотального контроля и террора безопасности. Либерализация закончится максимальным принуждением и ограничением и приведет к созданию общества, которое будет максимально приближено к фундаменталистскому»[1].

Главную причину взаимопроникновения терроризма и неолиберального фундаментализма современные философы обычно усматривают в формировании комплекса самопрограммирующей замкнутой циркуляции административной власти, в рамках которой сфера управления программирует саму себя, манипулируя поведением избирателей, предопределяя деятельность правительства и законодательных органов и инструментализируя обсуждение правовых проблем[2]. Анализируя формирование нового комплекса власти на уровне идеологического дискурса, Жан-Франсуа Лиотар пришел к выводу, что он несет в себе террористическую угрозу, затрагивая в том числе и сферу науки и образования[3]. Охарактеризованные выше моменты современного политического и научного дискурсов как

[1] *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 117–118.

[2] *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. С. 69; см. также: Baxter H. 2011. Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy. Stanford, Calif.: Stanford Law Books.

[3] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Алетейя, 1998. С. 134–135.

никогда остро ставят проблему определения понятия «терроризм», равно как и вопрос об уровнях и критериях теоретического подхода к его интерпретации и специфике его исторических истоков.

Интерпретации терроризма в структуре «политики памяти»

Глобальный масштаб террористической угрозы постоянно стимулирует в научном мире споры, характер которых иногда напоминает состояние, весьма близкое к когнитивному диссонансу. Так, например, как бы в противовес концепции глобальной гражданской войны и террора, развиваемой в работах М. Хардта и А. Негри, психологи Дж. Кипер и Р. Сосис утверждают (со ссылкой на работы Дж. Мюллера и М. Стюарта), что, «несмотря на политическую риторику и длину новостных передач…, предполагаемая угроза может оказаться не настолько смертельной, как это кажется». По сравнению с другими угрозами, такими как аварии или болезни, террористические атаки случаются не так уж часто и большинство из них не достигает цели. «Более того, в то время как терроризм каждый год причиняет ущерб в миллионы долларов, только США со времени событий 9/11 потратили на борьбу с терроризмом свыше одного триллиона долларов»[1]. Кипер и Сосис задаются вопросом, почему же люди так склонны переоценивать возможности террористов, и отвечают на него следующим образом: это происходит «вследствие активации модуля страха, который, как и человеческая реакция на пауков или змей, усиленно реагирует на крайние признаки смерти или насилия, независимо от реального уровня угрозы, порождаемой стимулами. В самом деле, реакции такого рода, несмотря на всю реальность терроризма, подчеркивают важность нахождения адаптивных способов преодоления террористических угроз»[2].

На наш взгляд, совершенно очевидно, что подобные психологические интерпретации террора почти всегда имеют ограниченный характер и их «нейтральность» нередко выглядит несколько сомнительной[3]. Ведь мало кто сегодня сомневается в том, что террористические акты, ущерб от которых был оценен Кипером и Со-

---

[1] *Kiper J., Sosis R.* Why Terrorism Terrifies Us. Evolutionary Psychology and Terrorism / Ed. by M. Taylor, J. Roach, K. Pease. L., N.Y.: Routledge, 2016. P. 116.

[2] Ibid. P. 116.

[3] См. подр.: *Jackson R.* The Politics of Terrorism Fears // The Political Psychology of Terrorism Fears / Ed. by S. J. Sinclair, D. Antonius. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 278–280; *Horgan J.* The Psychology of Terrorism. L., N.Y.: Routledge, 2005. P. 40–60; *Flannery F.L.* Understanding Apocalyptic Terrorism. Countering the Radical Mindset. L., N. Y.: Routledge, 2016. P. 1–2.

сисом в несколько миллионов долларов, представляют собой лишь небольшой сегмент обозначенной Ж. Бодрийяром «террористической ситуации». Остается только надеяться, что ее анализ рано или поздно побудит этих ученых и их сторонников хотя бы задуматься в порядке ретроспекции над следующим вопросом: какие именно суммы из триллиона долларов, израсходованных США на борьбу с терроризмом, пошли на финансирование террористических групп и организаций, воевавших в Афганистане, Ливии, Ираке и Сирии?

Но учитывать психологические факторы, конечно, необходимо, прежде всего, потому, что они обладают мощным символическим воздействием, направленным, в зависимости от конкретных ситуаций и обстоятельств, как на стимулирование, так и на подавление исторической памяти и ее вытеснение на периферию современной политики.

Обращение к проблеме исторической интерпретации может рассматриваться как один из наиболее существенных моментов современной «политики памяти», которая, как справедливо отмечал Ч. Тилли, одновременно относится «а) к процессу, посредством которого аккумулируемый, становящийся общим достоянием исторический опыт оказывает сдерживающее воздействие на современное политическое действие; б) к борьбе и принуждению, которые возникают в рамках непосредственной интерпретации этого исторического опыта»[1]. Приведем лишь один из сравнительно недавних, весьма характерных примеров апелляции террористов к истории. Норвежский террорист Андерс Беринг Брейвик, убивший на маленьком острове Утёйа 69 и ранивший 151 ни в чем не повинных людей, утверждал в своем «манифесте», который он разослал 22 июля 2011 г. своим потенциальным единомышленникам (свыше 1000) менее чем за два часа до организованного им же взрыва бомбы в центре Осло: «Большинство людей сегодня будут обвинять нас как террористов. Однако сто лет назад нас бы чествовали как пионеров, как героев, которые отдали свои жизни в борьбе с тираном-угнетателем»[2]. Комментируя данное откровение Брейви-

[1] *Tilly Ch.* Afterword: Political Memories in Space and Time // Remapping Memory. The Politics of TimeSpace / Ed. by J. Boyarin. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 1994. P. 247; ср.: *Wardlaw G.* Political Terrorism. Theory, Tactics, and Counter-Measures. Second edition revised and extended. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. XI; Memory and Memorials, 1789–1914. Literary and Cultural Perspectives/ Ed. by M. Campbell, J. M. Labbe, S. Shuttleworth. L., N.Y.: Routledge, 2000.

[2] *Archer T.* Breivik' Mindset: The Counterjihad and the New Transatlantic Anti-Muslim Right. Extreme Right Wing Political Violence and Terrorism / Ed. by M. Taylor, D. Holbrook, P.M. Currie. L., New Dehli: Bloomsbury, 2013. P. 170.

ка, Т. Арчер, в частности, отмечает: «Ожидая смерть, он хотел быть уверенным в том, чтобы его политическая мотивация для осуществления столь гнусного преступления была понята… Конечно, существуют серьезные вопросы к психологам, психиатрам и другим исследователям ментального состояния. Их можно спросить о том, страдал ли Андерс Беринг Брейвик во время нападения какой-либо формой умственного расстройства. И действительно, первоначальное заключение экспертов, назначенных судом, сводилось именно к данному предположению. Но это не тот вопрос, который часто задается в отношении палестинского или иракского самоубийцы-бомбиста, террористов-джихадистов по всему миру или этно-националистических радикалов — будь то баски, корсиканцы или тамилы. В этих случаях большинство на Западе склонны удерживать себя в своих оправдательных доводах, объяснениях, идеологических или теологических изысканиях на уровне номинальной стоимости, даже если все названные выше лица вызывают у нас моральное отвращение. Мы просто не называем их сумасшедшими и не гадаем дальше. Именно таким же образом надо поступать и с Брейвиком»[1]. В соответствии с подобной логикой, все индивиды и группы, политические организации и государства, прибегающие к террору как к средству борьбы — боевики ИГИЛ, сапатисты, французские военные власти в Алжире, американцы во Вьетнаме, британцы в Индии эпохи восстания сипаев, полпотовцы, российские эсеры-бомбисты, якобинцы, большевики, нацисты и многие др. должны рассматриваться в соответствии с некими общими нейтральными (правовыми) критериями, находящимися за пределами идеологических и даже этических предпочтений.

Разумеется, такой подход вполне оправдан. Но одновременно следует признать: нельзя впадать и в другую крайность, связанную с недооценкой или отрицанием значения идейных факторов, порождающих террористическую деятельность[2]. Такой подход предельно обедняет реальность, бросая при этом ложную тень на историческую традицию, которая свидетельствует о том, что идеи

---

[1] *Archer T.* Breivik' Mindset: The Counterjihad and the New Transatlantic Anti-Muslim Right. Extreme Right Wing Political Violence and Terrorism / Ed. by M. Taylor, D. Holbrook, P.M. Currie. P. 170; ср.: *Ganor B.* Defining Terrorism. Is One Man's Terrorist Another Man's Freedom Fighter? // Examining Political Violence. Studies of Terrorism, Counterterrorism and Internal War / Ed. by D. Lowe, A. Turk, D. K. Das. Boca Raton, L., N. Y.: CRC Press Taylor & Francis Group, 2014. P. 3–4.

[2] См.: *Harmon Chr.C.* Terrorism Today. Second Edition. L., N.Y.: Routledge, 2008. P. 2.

сами по себе всегда играли чрезвычайно важную роль в формировании «идеологии террора» и соответствующих институтов, практиковавших террор и насилие, особенно в периоды революционных трансформаций. Это подтверждает опыт большинства стран мира. Основываясь на этом опыте, можно, например, вполне определенно утверждать, что «феномен Брейвика» ясно указывает на возобновление традиции индивидуального террора в Западной Европе, который в XIX веке был значимым фактором формирования радикальных политических движений.

Террористические акты, совершенные Брейвиком, вполне вписываются в одно из общепринятых определений терроризма — «намеренное использование насилия или угрозы насилия для достижения целей — политических, религиозных или идеологических — путем насаждения страха, использования запугивания или принуждения. Терроризм предполагает преступный акт, часто символический по природе, с целью воздействия на аудиторию помимо непосредственных жертв»[1]. В современной научной и философской литературе существуют сотни дефиниций терроризма, которые нередко противоречат друг другу. А. Шмид, изучивший около 250 определений, установил, что ни одно из них не может считаться всеобъемлющим, выделив представленные в них наиболее общие элементы — насилие или его угроза, политическая мотивация и целенаправленное стремление к реализации политических и религиозных проектов, установка на страх и запугивание, особенно в тех случаях, когда имеется в виду аудитория, своим размером превышающая число непосредственных жертв[2].

В настоящее время терроризм выступает во множестве форм и обличий[3]. Данное обстоятельство обуславливает то, что далеко не всегда представляется возможным связать те или иные акты насилия и сопровождающие их политические декларации с какой-

---

[1] *Nancy J.-L*. Sense of the World. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1997. P. 42.

[2] См.: The Routledge Handbook of Terrorism Research / Ed. by A. P. Schmid. L., N.Y.: Routledge, 2011, P. 39; *Herbst Ph*. Talking Terrorism: A Dictionary of the Loaded Language of Political Violence. Westport, Connecticut, L.: Greenwood Press, 2003. P. 164; *Silke A*. An Introduction to Terrorism Research. Research on Terrorism. Trends, Achievements & Failures / Ed. by A. Silke. L., Portland, Or.: Franc Cass. 2004. P. 1–4; *Anderson S.K., Sloan S*. Historical Dictionary of Terrorism. Third Edition. Lahnam, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc. 2009.

[3] См.: *Taylor R*. The History of Terrorism. Lucent Books. P. 8–11; Gupta D.K. 2008. Understanding Terrorism and Political Violence. The Life Circle of Birth, Growth, Transformation, and Demise. L., N.Y.: Routledge, 2002. P. 2–10.

либо конкретной исторической традицией. Поэтому большинство современных аналитиков, как правило, ограничивается определениями, имеющими общий характер, редко пускаясь в исторические изыскания дальше XIX — начала XX вв., т.е. периода возникновения так называемого «современного терроризма», родиной которого попеременно называют то царскую Россию 1860–1870-х гг. (почему-то приводя в пример убийство в 1878 г. революционером Сергеем Кравчинским генерала Николая Мезенцева, шефа политической полиции Александра II, хотя задолго до этого, в 1866 и 1867 гг., были осуществлены первые террористические покушения на жизнь самого российского императора), то США в период «Реконструкции» (имея в виду деятельность организации «Ку Клукс Клан» в южных штатах после гражданской войны)[1]. При этом, конечно, ни для кого не является тайной, что сама по себе этимология данного понятия (от лат. *terrere — устрашать, пугать, преследовать страхом*) предполагает его проекцию в глубокую историческую древность — к первой империи, основанной в Месопотамии Саргоном Аккадским (2316–2261 гг. до н. э.), к ассирийской империи, столетиями державшей в страхе народы Передней Азии или, по крайней мере, к империям Чингиз-хана и Тамерлана[2].

«В начале XX века, — отмечают М. Хардт и А. Негри, — термин *"терроризм"* относился в основном к взрывам, которые устраивали анархисты в России, Франции и Испании — это были примеры так называемой пропаганды действием. Нынешний смысл данного термина изобретен недавно. Терроризм стал политической концепцией (концепцией войны или, фактически, гражданской войны), которая имеет касательство к трем разным явлениям, иногда рассматриваемым по отдельности, а в других случаях смешанным вместе:

(1) мятежу или восстанию против законного правительства;

(2) применению правительством политического насилия в нарушение прав человека (в том числе, как некоторые считают, и прав собственности); и

---

[1] См.: The Routledge History of Terrorism / Ed. by R.D. Law. L., N.Y.: Routledge, 2015. P. 1.

[2] См.: The History of Terrorism from Antiquity to Al Qaeda / Ed. by G. Chaliand, A. Blin. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 2007. P. VII–VIII; *Miller M.A.* The Foundations of Modern Terrorism. State, Society and the Dynamics of Political Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 10–45; Brill's Companion to Insurgency and Terrorism in the Ancient Mediterranean / Ed. by T. Howe, L. L. Brice. Leiden, Boston: Brill, 2015.

(3) практике ведения войны в нарушение соответствующих правил, включая нападение на гражданское население»[1].

Такое определение, равно как и приведенные выше комментарии к «делу Брейвика», наглядно свидетельствуют о том, что научный анализ феномена терроризма во многом способствует разрушению в общественном сознании некоторых историософских концепций, которые в последние десятилетия превратились в устойчивые политические мифы. Одной из наиболее известных является теория «столкновения цивилизаций». В одном из своих интервью, данном в сентябре 2001 г., Наум Хомский отмечал, что, несмотря на разыгрывающуюся перед всем миром политическую драму, говорить об этой, «ставшей модной», концепции мало смысла, поскольку она по-прежнему противоречит очевидным историческим фактам, например, поддержке со стороны США резни, устроенной в Индонезии армией ген. Сухарто после его прихода к власти в 1965 г., подготовке в 1980-е гг. «наиболее радикальных исламских фундаменталистов» в целях нанесения максимального ущерба советским войскам в Афганистане, в результате которой в этой стране был создан «режим фанатиков из групп, безудержно финансируемых американцами», значительной поддержке в эти же годы Саддама Хусейна и масштабной войне в Центральной Америке, где «основной… мишенью для США стала католическая церковь» и, наконец, «циничным властным стратегиям», в ходе реализации которых боснийские мусульмане стали «балканскими клиентами» американцев. «Если ограничиться приведенными примерами, — продолжал Хомский, — где обнаружим мы раздел между цивилизациями? Должны ли мы прийти к заключению о существовании столкновения между цивилизациями в лице латиноамериканской католической церкви, по одну сторону, и США с мусульманским миром, включая его наиболее преступные и фанатические религиозные элементы, по другую? Я, конечно же, не предлагаю столь абсурдного вывода. Но каким здесь вообще может быть вывод на рациональных основаниях?»[2].

Весьма характерно, что А. Этциони, философские принципы которого радикально отличаются от принципов Н. Хомского, вполне разделял позицию последнего по данной политической пробле-

---

[1] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 30.

[2] *Хомский Н.* 9–11. М.: Логос; Фонд КИЦ «Панглосс», 2001. С. 93–94; ср.: *Guelke A.* Terrorism and Global Disorder. Political Violence in the Contemporary World. L., N.Y.: I.B. Tauris, 2006. P. 23–46.

ме, отказавшись подписать составленное группой американских интеллектуалов письмо в поддержку вторжения США в Ирак в 2003 г., которое оказалось первой фазой в затяжной иракской войне, продолжающейся до сих пор. Согласно его мнению, вторжение в Ирак не отвечало двум главным постулатам теории «справедливой войны» — отсутствовала непосредственная угроза жизни людей в этой стране и не были исчерпаны все варианты отражения угроз, исходивших от режима Саддама Хусейна. США намеренно обманывали общественное мнение относительно наличия у Саддама Хусейна оружия массового поражения (ОМП) и их попытка связать Ирак с «Аль-Каидой» очень напоминала провокационные действия в Тонкинском заливе в августе 1964 г., ставшие прологом к войне во Вьетнаме. Итог американского вторжения в Ирак оказался полностью противоположным изначально декларируемым целям, а именно — возникла новая «террористическая ситуация», искусственно сформированная в этой стране[1].

Понимание того, что религия и конфессиональные противоречия не являются тем критическим пунктом, который должен превалировать в дискуссиях относительно определения характера современного терроризма, постепенно становится для ученых все более очевидным. «Сам факт, что многие из тех, кто несет ответственность за распространяющиеся повсюду в последние десятилетия волны терроризма, действовали во имя религии, — отмечают А. Педахзур и А. Перлигер, — породил академический спор, фокусирующийся на прямой ответственности религий в целом и ислама — в частности за увековечивание политического насилия. Изначальный подход, который недавно стал также называться культурным подходом, представлен в работах, утверждающих, что сами различия между религиями, а также нетолерантная и весьма специфическая природа религиозных структур привели их на путь насильственного конфликта. Теологические исследования, которые принимали данный подход и исследовали различные виды оправдания насилия в Ветхом и Новом Заветах, в Коране и других религиозных текстах, столкнулись с широкомасштабным критицизмом. В результате возник альтернативный подход, основывавшийся на той предпосылке, что реальные истоки терроризма следует искать в борьбе за ресур-

[1] *Этциони А.* От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004. С. 137–138; ср.: *Finlay Chr. J.* Terrorism and the Right to Resist. A Theory of Just Revolutionary War. Cambridge: Cambridge University Press, 2015; *Gantt J.* Irish Terrorism in the Atlantic Community, 1865–1922. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010.

сы, территорию и политическое влияние и что религия не может считаться наиболее явной причиной терроризма. В соответствии с этим подходом, терроризм инициируется иерархическими организациями, руководители которых, осуществляя тщательный анализ затрат и выгод, используют насилие лишь постольку, поскольку оно помогает им достигать целей в их борьбе»[1].

Одной из причин ложных толкований проблемы источников террористических угроз является часто притворное и конъюнктурное «принятие на веру» отдающих рекламой деклараций наиболее активных террористических групп, хотя, например, вполне понятно, что, «несмотря на то, что ИГИЛ пытается представить себя как организацию, основывающуюся на идеологии радикального исламизма, алогичные действия организации и чрезмерная жестокость свидетельствуют о том, что это — не столько религиозная, сколько зонтичная организация, служащая геополитико-политическим целям… В целом, какая бы сила не стояла за ИГИЛ, очевидно то, что все совершенное этой организацией до сих пор нанесло серьезный удар по исламской религии и мусульманам, легитимизировав в глазах мирового сообщества возможные вмешательства Запада в регион»[2].

Другая серьезная причина аберраций такого рода состоит в спонтанном, иногда не вполне осознаваемом стремлении проецировать вовне вполне реальные внутренние террористические угрозы. Как отмечал недавно Стюарт Векслер в книге «Тайный джихад Америки. Сокрытая история религиозного терроризма в США»: «Америка ведет войну против религиозного терроризма, но с далеко не полным знанием и пониманием своей собственной истории внутреннего религиозного терроризма. Но терроризм имеет много форм и с трудом поддается определению даже в кругу ученых»[3].

Многие современные интерпретации терроризма, при всей их кажущейся внешней объективности или, наоборот, парадоксальности, на самом деле постоянно воспроизводят привитую со школь-

---

[1] *Pedahzur A., Perliger A*. Jewish Terrorism in Israel. N.Y.: Columbia University Press, 2009. P. IX; ср: *Ryan M.W.S*. Decoding Al-Qaeda's Strategy. The Deep Battle against America. N.Y.: Columbia University Press, 2013. P. 18 sq.; *Cooper B*. New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism. Columbia, L.: University of Missouri Press, 2004. P. 2–5, 158–165.

[2] *Ормеджи О*. Что такое ИГИЛ и чего она хочет? 2014 (http://inosmi.ru/world/20140916/223020297.html); ср.: Rabasa A. [et al.] 2006. Beyond al-Qaeda. Part 1. The Global Jihadist Movement. Santa Monica: RAND Corporation. P. 7–10.

[3] *Wexler S.* America's Secret Jihad. The Hidden History of Religious Terrorism in the United States. Berkeley, Calif.: Counterpoint, 2015. P. V; ср.: *Churchill W*. Pacifism as Pathology. Edinburgh, Oakland, West Virginia: AK Press, 2007.

ной скамьи историческую логику, основанную на чисто внешнем восприятии терроризма как подрывных акций индивидов и небольших групп, руководствующихся самыми различными политическими мотивами. Данная тенденция постоянно используется средствами массовой информации, закрепляющими в политической памяти искаженные, нередко карикатурные образы террористов и тем самым ложное восприятие как истинных целей, которые они преследуют, так и тех реальных корпоративных структур, которые финансируют и направляют их деятельность. Например, для многих американцев, не знакомых с собственной историей, терроризм вообще является «новинкой». «Некоторые люди, — отмечает американский политолог М.У. Нанс, — воспринимают террористов как некомпетентных трусов, которые не могут нам противостоять. В представлении других они — яркие, но суицидальные люди-пугала, которых нельзя остановить. До 11 сентября в умах многих людей преобладающий образ террориста — картонный паяц, несущий большую бомбу с зажженным фитилем»[1].

Невозможно отрицать, что в основе такого восприятия лежит некая, граничащая с трафаретностью, «метафизическая безликость» индивидуального террора как культурного феномена. «Мы все теперь знакомы, — отмечает Ф.Г. Мохамед, — с банальным афоризмом — “за одной личиной террориста скрывается другая — борца за свободу”, который мало что дает для понимания терроризма и приводит к невообразимому релятивизму… Однако затертый афоризм высвечивает в этой двойной принадлежности терроризма один важный момент: жизнь террориста уже всегда вписана и инкорпорирована в существующую демонологию и агиологию. В особенности это верно в отношении атакующего самоубийцы, чье финальное действие является не столько самовыражением, сколько радикальным самозатушевыванием (self-effacement), поверх которого накладывается очередной слой нарратива… Было бы неверным рассматривать бомбистов-самоубийц как индивидов, чьи действия выдают бесчеловечную субъективность, но, скорее, рассматривать такой взгляд по большей части как культурно опосредованное допущение, подтверждаемое всей мощью взаимодействий, которые являются типичными для культурно опосредованных утверждений»[2].

---

[1] *Nance M.W.* Terrorist Recognition Handbook. Second Edition. L., N.Y.: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2008. P. 6.

[2] *Mohamed F.G.* Milton and the Post-Secular Present. Ethics, Politics, Terrorism. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011. P. 108; ср.: *Jameson F.* The Ideologies of Theory. L., N.Y.: Verso, 2008. P. 509; *Ruiz T.F.* The Terror of History. On the

Террористическая активность якобинцев, носящая отпечаток «метафизических порывов французского универсализма» (Т. Нэрн), русских террористов-народников или современных исламских джихадистов отмечена чертами сектантской узости и непримиримости, характерной для средневековых еретических движений и радикальных религиозных направлений мысли и практики эпохи модерна, в которых индивидуальное начало высвечивается, как правило, в их духовных лидерах и не распространяется на основную массу рядовых адептов[1]. Но данное обстоятельство не снижает эффективности террористических атак в плане их деструктивного воздействия на историческую память. Напротив, она многократно усиливается, когда акты насилия анонимных террористов направлены против индивидов, играющих ключевую роль в политике и олицетворяющих основы государственности. Так, похищение и убийство террористами из «красных бригад» премьер-министра Италии Альдо Моро весной 1978 г. «оказалось одним из наиболее травматических воспоминаний новейшей итальянской истории»[2]. Убийство императора Александра II, совершенное народовольцами 1 марта 1881 г., фактически стало отправным пунктом, начиная с которого волны террора захлестывали Россию на протяжении более чем полувекового периода, в том числе и потому, что в 1920–1930-е гг. советские правители, соединяя и закрепляя в исторической памяти отечественную и якобинскую традиции, превратили революционный террор в объект культа и сделали его одной из главных основ государственной пропаганды и системы политического образования. Это проявлялось не только в сооружении в Москве сразу после Октябрьской революции скороспелых памятников вождям якобинцев или же в том, что ряд улиц в центре Санкт-Петербурга, бывшей имперской столицы, переименованной в Ленинград, были названы именами убийц Александра II, но и, в частности, в целенаправленной издательской политике: публиковались и переводились пре-

Uncertainties in Western Civilization. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011. P. 5.

[1] См.: *Mohamed F.G.* Milton and the Post-Secular Present. Ethics, Politics, Terrorism. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011. P. 35; ср.: *Fridlund M.* Affording Terrorism. Idealists and Materialities in the Emergence of Modern Terrorism // Terrorism and Affordance / Ed. by M. Taylorand, P.M. Currie. L., N.Y.: Continuum, 2012. P. 71–92.

[2] *Poggiolini I.* Translating Memories of War and Co-belligerency into Politics: the Italian Post-War Experience // Memory and Power in Post-War Europe / Ed. by J.-W. Müller. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 235.

имущественно книги по истории Французской революции, авторы которых явно сочувствовали якобинским идеям[1].

В конечном итоге современная аналитика интерпретации феномена терроризма с необходимостью подводит нас к идее создания теоретического континуума, в рамках которого разнообразные определения поддаются структурированию, в том числе, и в иерархическом плане. На одном полюсе континуума находится государственный терроризм, на другом — терроризм индивидуальный. Между этими полюсами расположены разнообразные варианты группового терроризма, векторно направленные к одному из полюсов — от атомарных, разрозненных групп террористов-единомышленников до организаций, создаваемых государствами и крупными корпорациями для реализации конкретных политических планов стратегического и тактического характера.

Главный результат такого рода виртуального эксперимента, на наш взгляд, может быть представлен в виде следующего вывода: вопреки устойчивым либеральным стереотипам, государственный терроризм следует рассматривать в теоретическом плане в качестве универсальной основы или «матрицы», в то время как все другие формы индивидуального и группового терроризма, независимо от их социальной, классовой или идеологической ориентации, являются производными от данной основы. Об этом свидетельствуют и многие, вполне нейтральные определения этого феномена, представленные в современной научной литературе: «“Вовлеченность” государства в терроризм может проявляться в различных формах и в различной степени. Она может включать общее содействие террористической организации, финансовую поддержку, оперативную помощь или любые их комбинации. Или же она может быть просто легализована путем предоставления такой организации возможности размещения на государственной территории. Она может включать в себя инициирование террористических атак и даже их осуществление официальными государственными агентствами»[2].

В книге «Государственный терроризм и неолиберализм» британский политолог Рут Блейкли в специальной главе, посвящен-

---

[1] См., например: *Линдов Г.* Великая Французская революция. Пг.: Государственное издательство, 1920; *Жорес Ж.* История Конвента. Из истории Великой французской революции. 2-е изд. М.; Пг.: Книга, 1923.; *Матьез А.* Как побеждала Великая Французская революция. М.: Военный вестник, 1928.

[2] *Ganor B.* Global Alert. The Rationality of Modern Islamist Terrorism and the Challenge to the Liberal Democratic World. N.Y.: Columbia University Press, 2015. P. 66; ср.: *Combs C.C., Slann M.* Encyclopedia of Terrorism. Revised Edition. N.Y.: Facts on File, 2007. P. 314.

ной проблеме концептуализации этого феномена, последовательно опровергает мнение тех ученых, которые считают в принципе недопустимой квалификацию любых государственных актов насилия как террористических. «Государственный терроризм, — отмечает она, — это одно из принудительных орудий, которому регулярно отводится важнейшее место во внешнеполитической деятельности либеральных демократических государств Севера. Государственный терроризм необходимо воспринимать как угрозу насилием или насильственный акт, осуществляемый представителем государства и направленный на то, чтобы внушить целевой аудитории предельный страх таким образом, что люди вынуждены, так или иначе, думать об изменении своего поведения»[1]. Государства не могут исключаться из числа потенциальных преступников-террористов, поскольку ключевая характеристика терроризма относится к действиям, квалифицируемым в качестве террористических, а не к *природе акторов*, совершающих эти действия. Главной разделительной чертой, отделяющей терроризм на государственном уровне от других форм насилия и репрессий, связанных с этим уровнем, является его «инструментальность», поскольку он «связан с незаконным преследованием людей, защищать которых государству вменяется в долг». Цель подобного преследования — «внушить страх в целевую аудиторию помимо его непосредственной жертвы». Тем самым «государственный терроризм всегда нарушает международное право вследствие тех методов, которые используются для того, чтобы вселить страх»[2].

В отличие от обезличенности и анонимности современного индивидуального террора, государства — древние и новые — использующие его как средство достижения политических целей, естественно, никогда не могли претендовать на анонимность, а деятельность государственных элит и отдельных правителей в этом плане всегда носила, так сказать, публичный характер. В XX в. международное сообщество, следуя традиции, основание которой было положено пактом Бриана-Келлога, стало устанавливать «террористический профиль» государственной политики в судебном порядке. «Следу-

[1] *Blakeley R.* State Terrorism and Neoliberalism. The North in the South. L., N.Y.: Routledge, 2009. P. 1.

[2] Ibid. P. 26; ср.: *Crenzel E.* Present Pasts: Memory(ies) of State Terrorism in the Southern Cone of Latin America // The Memory of State Terrorism in the Southern Cone: Argentina, Chile, and Uruguay / Ed. by F. Lessa, V. Druliolle. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. P. 1–14; *Combs C.C., Slann M.* Encyclopedia of Terrorism. Revised Edition. N.Y.: Facts on File, 2007. P. 307–311, 317–318.

ет помнить — тем более, что информация об этом повсеместно замалчивается, — отмечает Н. Хомский, — что США являются единственной страной, осужденной Международным судом за ведение международной террористической деятельности и отвергнувшей вынесенную Советом Безопасности резолюцию, призывающую все страны мира соблюдать нормы международного права»[1].

В современном мире с его развитыми технологиями массового уничтожения иную иерархию терроризма, в принципе, трудно себе представить. Индивидуальный террор, как уже отмечалось выше, всегда архаичен: между Гармодием и Аристогитоном, Брутом и Кассием, Андреем Желябовым и Джоном Уилксом Бутом, Шарлоттой Корде и Софьей Перовской, Павлом Горгуловым и Владо Черноземским типологически и фактически нет особых различий, поскольку используемые ими методы убийства и идейные мотивации отдавали ретроградностью в той или иной степени и не соответствовали общему вектору социального развития. Более эффективным этот вид террора становится только к началу XX века, когда интересы организованных групп террористов постепенно стали совпадать с интересами корпоративных экономических структур и государственных спецслужб, стремившихся использовать их в собственных интересах. «Дело Азефа» в этом плане является более чем характерным[2]. Аналогичным образом такие организации как талибы и ИГИЛ — символы средневекового мракобесия — оказались на «уровне прогресса» и смогли действовать самостоятельно в широких масштабах только после того как получили всестороннюю экономическую и техническую поддержку со стороны западных государств и их спецслужб. Без такой поддержки они вряд ли могли бы чем-либо отличаться, например, от ирокезов и абенаков, нанимавшихся англичанами и французами во время Семилетней войны.

Следует также отметить, что даже в терминологическом плане терроризм первоначально ассоциировался именно с государственным насилием. Американский историк Рэнделл Ло, в частности, отмечал, что «в английском языке термин “террорист” был впер-

[1] *Хомский Н.* 9–11. М.: Логос; Фонд КИЦ «Панглосс», 2001. С. 49; ср.: *Schmidt U.* Justice at Nuremberg. Leo Alexander and the Nazi Doctors’ Trial. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004. P. 1–18; *Imre R., Mooney T.B., Clarke B.* Responding to Terrorism. Political, Philosophical and Legal Perspectives. Burlington: Ashgate, 2008. P. 19–56; *Herianto A.* State Terrorism and Political Identity in Indonesia. Fatally Belonging. L., N.Y.: Routledge, 2006. P. 106–123.

[2] См.: *Гейфман А.* Революционный террор в России, 1894–1917. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. С. 322–329.

вые использован для описания государственного террора, когда в 1795 г. Эдмунд Берк поносил французских революционеров образца 1793–1794 гг. как "этих дьяволов (hell-hounds), прозванных террористами". Он заимствовал термин "террор" у самих якобинцев, которые его использовали (временами позитивно) для описания насилия, применяемого не только против реальных врагов, которые плели интриги против революции, но также против тех, которые, учитывая их происхождение и мировоззрение, могли только замышлять их. Вскоре после того, как якобинцы были лишены власти, один из организаторов их краха Жан-Ламбер Тальен произнес речь, в которой он искусно выделил ключевой момент государственного терроризма. В отличие от законного правительства, которое "может ограничиться постоянным наблюдением над неподобающими *действиями*, угрожая и наказывая соответствующим образом тех, кто их совершает, … если правительство террора преследует немногих граждан за их предполагаемые намерения, оно сможет запугать всех граждан"»[1]. Эта идея была доведена до «логического конца» большевиком Н.В. Крыленко, назначенным в мае 1918 г. председателем Революционного (Верховного) трибунала. «Мы должны, — заявлял он, — карать не только виновного. Казнь невиновного произведет еще большее воздействие на массы»[2].

В связи с этим возникает вопрос: является ли тезис — развитие революционного процесса везде и всегда определяется логикой имманентного террора и террористического государства — «железной константой» или существуют другие исторические альтернативы?

Терроризм и революция

«Царство террора» — одно из наиболее распространенных словесных клише — в настоящее время прочно ассоциируется в исторической памяти с традицией Французской и Октябрьской революций; оно часто рассматривается как эквивалент нового революционного государства, пришедшего на смену старому порядку. Не в последнюю очередь ассоциациям такого рода способствовала популярность у политических радикалов и идеалистов XIX–XX вв. макабрического афоризма М. Робеспьера: «Террор — это не что иное, как правосудие — незамедлительное, суровое и несгибаемое»[3].

[1] *Law R.D.* Terrorism. A History. Cambridge: Polity, 2009. P. 1–2.

[2] *Geifman A.* Death Orders. The Vanguard of Modern Terrorism in Revolutionary Russia. Santa Barbara, Calif., Denver, Colorado, Oxford: Praeger, 2010. P. 122.

[3] *Herbst Ph.* Talking Terrorism: A Dictionary of the Loaded Language of Political Violence. Westport, Connecticut, L.: Greenwood Press, 2003. P. 164.

Исторической особенностью французского революционного террора является его теснейшая связь с рационалистической традицией эпохи Просвещения. Она была отчетливо выражена в идеологическом обосновании и соответствующем институциональном оформлении специфического типа якобинской политики. «Одним из элементов наследия Французской революции была идея, в соответствии с которой социальный мир — это мир социального изменения, а не застоя. Но если изменение является нормой и все человечество способно к рациональной мысли и действию, тогда вопрос состоит в направлении изменения, а также в том, каким образом справляться с реальным миром, где господствует социальный переворот, определяемый взаимоисключающими ценностными ориентациями»[1]. В условиях национального и международного кризиса террор стал именно тем ответом, который якобинцы предложили своим противникам в виде реорганизации Революционного трибунала 5 сентября и декрета о «подозрительных» 17 сентября 1793 г. За образец был взят республиканский Рим эпохи гражданских войн, военных диктатур и сулланских проскрипционных списков.

Но даже на этом фоне российский опыт рассматривается некоторыми современными специалистами как исключительный. «Впервые в истории, — отмечает А. Гейфман, — экстремисты нового типа установили государственной контроль над Россией, страной, где современный терроризм пустил корни… Россия стала первой страной, которой когда-либо приходилось жить под пятой тотальной идеологии, взятой на вооружение людьми, имевшими богатые террористические биографии и опыт»[2]. Вместе с тем, как отмечает историк Дмитрий Шляпентох, диктаторский и террористический характер правления большевиков вселял в их противников надежду на то, что они вскоре потерпят крах как и их предшественники-якобинцы[3].

Методы террористической деятельности якобинцев и большевиков изучены в тысячах монографий и статей во всех подробностях как в историческом, так и в методологическом и сравнительном пла-

[1] Routledge Handbook of World-System Analysis / Ed. by S. J. Babones, Chr. Chase-Dunn. L., N.Y.: Routledge, 2012. P. 106.

[2] *Geifman A*. Death Orders. The Vanguard of Modern Terrorism in Revolutionary Russia. Santa Barbara, Calif., Denver, Colorado, Oxford: Praeger, 2010. P. 122.

[3] *Shlapentokh D*. The Counter-Revolution in Revolution. Images of Thermidor and Napoleon at the Time of Russian Revolution and Civil War. Houndmills, L.: Macmillan Press Ltd., 1999. P. 96.

не[1]. Тем не менее, вплоть до наших дней остается еще немало вопросов, являющихся объектом напряженной теоретической дискуссии. Например, одна из особенностей российской традиции заключается в том, что многие явления и тенденции, характеризующие террористическую деятельность в других регионах и культурах, принимали в России гипертрофированные формы и доводились до крайних пределов. Впрочем, подобные тенденции были свойственны и другим европейским странам, позднее вступившим на путь модернизации, например, Германии в период победы нацизма.

В своей знаменитой работе «Русские мыслители» И. Берлин, характеризуя «психологию русского террора», акцентировал внимание, прежде всего, на национальных особенностях политического менталитета интеллигенции: «Однажды, пытаясь объяснить леди Оттолайн Моррелл русскую революцию, Бертран Рассел заметил, что большевистский деспотизм, каким бы ужасающим он ни был, по-видимому, является подходящим видом правления для России: “Если Вы спросите себя, как должны управляться характеры Достоевского, Вы [это] поймете”. Взгляд, согласно которому деспотический социализм был вполне Россией заслужен, многими западными либералами был бы признан как довольно справедливый, по крайней мере, с учетом романа Достоевского о “бесах”, [т.е.] радикальной российской интеллигенции. По степени собственной отчужденности от своего общества и своего воздействия на него, российская интеллигенция девятнадцатого века была феноменом почти *sui generis*. Ее идеологические вожди были небольшой группой, обладавшей сплоченностью и ощущением собственной миссии, свойственным религиозной секте. Своей неистовой моральной оппозицией существующему порядку, своей целеустремленной поглощенностью идеями, своей верой в разум и науку они проложили путь к русской революции и тем самым приобрели важную историческую значимость. Но все они слишком часто третировались английскими и американскими историками с характерной смесью снисхождения и морального отвращения. Причина состояла в том, что теории, которым они были столь горячо преданы, не были их собственными, они были заимствованы с Запада и поняты несовершенным образом. Потому что в своей фанатичной преданности идеологиям крайнего толка они одержимо рвались, как и бесы Достоевского, к слепому самоуничтожению, таща за собой свою стра-

[1] См., напр.: *Мельгунов С.П.* Красный террор в России. 1918–1923. М.: СП «PUICO», «P.S.», 1990; *Mayer A.J.* The Furies. Violence and Terror in French and Russian Revolutions. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

ну, а впоследствии и весь остальной мир. Русская революция и ее последствия во многом усиливали убежденность, глубоко укоренившуюся в англо-саксонской системе представлений: неистовый интерес к идеям является симптомом умственного и морального расстройства»[1].

Напротив, Майкл Манн в работе «Темная сторона демократии» стремится объяснить особенности террора XX века не национальными особенностями, но, прежде всего, спецификой марксистской идеологии, а также логикой классовой борьбы и гражданских войн, побуждавших революционеров России, Китая и Камбоджи к радикализации политических программ. В процессе их реализации «создавались партийные государства, воплощавшие высокоидеологизированный и милитаристский социализм»[2]. Разработав «органическую концепцию народа не по этнической, а по классовой принадлежности», новая власть «взвинчивала революционный террор до последнего предела», практикуя *политицид* — уничтожение всех оппозиционно настроенных слоев общества, а затем и *классицид* — физическую ликвидацию всех «враждебных классов», противостоящих «пролетариату»[3].

В своих беседах с Д.А. Холлом, опубликованных в 2011 г., М. Манн доказывал, что ценой «ужасных злодеяний», особенно сильно затронувших «крестьян в ходе принудительной коллективизации Сталина и Великого скачка Мао», сталинский и маоистский режимы в свое время не только доказали успешность моделей государственного социализма, но и «по крайней мере учились не совершать такого впредь, а Вьетнаму удалось достичь роста без массовых репрессий»[4]. Порочность советского авторитарного государства, созданного на основе террора, окончательно обнаружилась в эпоху перехода «из индустриальной фазы к постиндустриальной, когда централизованное государственное планирование выглядит уже не таким уместным»[5].

Довольно близкий к методологии М. Манна способ анализа был еще раньше применен Баррингтоном Муром для характеристики французского революционного террора. «Опыт террора и в целом Французской революции, — отмечал он, — дал сильный импульс

[1] *Berlin I.* Russian Thinkers. L.: Penguin Books, 1978. P. XIII–XIV.

[2] *Манн М.* Темная сторона демократии: Объяснение этнических чисток. М.: Пятый Рим (ООО «Бестселлер»), 2016. С. 561.

[3] Там же. С. 562.

[4] *Манн М.* Власть в XXI столетии: беседы с Джоном А. Холлом. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. С. 28.

[5] Там же. С. 29.

влиятельному течению западной политической мысли, которая отвергает любые формы политического насилия. Сегодня многие образованные люди, похоже, все еще считают террор демоническим выплеском массового насилия, неразборчивого в выборе жертв, а затем и выражением слепой ненависти и экстремизма, даже особой утопической ментальности, лежащей в основе тоталитаризма XX в. Я попытаюсь показать, что эта интерпретация искажена и карикатурна»[1].

Основные аргументы, выдвинутые Муром для обоснования своей теоретической позиции, могут быть сведены к следующим принципиальным положениям: 1. Террор в революционной Франции проявлялся в двух основных формах — *спонтанной* (*санкюлотской*), ставшей импульсивным ответом на «невероятное обнищание людей» при старом порядке, постоянно порождавшем «трагическую меру бессмысленных смертей год за годом», и *целенаправленной*, проявившейся в попытке Робеспьера и его сторонников подчинить народный порыв «некоторому рациональному и централизованному контролю», превратив террор в «эффективный инструмент политики»; 2. «Радикальная революция» и террор, отражая антикапиталистические настроения городской бедноты и крестьянства, продвигали вперед «буржуазную революцию», преодолевая попытки «консервативной части движения» остановить революционный процесс; 3. «Пожар революции, включая ее насильственные и радикальные аспекты», был во Франции неизбежен, поскольку «базовая социальная структура во Франции была фундаментально иной и поэтому исключала такой тип мирной трансформации, который Англия перенесла в XVIII–XIX вв.»; 4. Насилие и террор, сделав буржуазную революцию необратимой, хотя и внесли в дальнейшем элемент нестабильности в формирование политических институтов во Франции, «были в конечном счете благоприятными для развития парламентской демократии. Революция нанесла смертельную рану всему комплексу взаимосвязанных аристократических привилегий: монархии, земельной аристократии, сеньориальным правам, — комплексу, который конституировал существо старого режима. Она сделала это во имя частной собственности и равенства перед законом. Отрицать, что доминирующее направление и главные последствия революции были буржуазными и капиталистическими, значило бы заниматься тривиальной болтовней»; 5. Якобинский террор способствовал тому, что Франция, резко сократив временной период «догоняющего развития», в конечном

[1] *Мур Б.* Социальные истоки диктатуры и демократии: Роль помещика и крестьянина в создании современного мира. М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. С. 102.

итоге не только пошла по тому же пути, на который в разное время вступили Великобритания и США, но и смогла избежать итальянского и немецкого трагического опыта фашистских диктатур[1].

Все, приведенные выше, основные особенности и линии аргументации нашли отражение, а в некоторых случаях даже были значительно усилены, на различных этапах разработки И. Валлерстайном концепции миросистемного анализа эволюции экономических и социально-политических структур в эпоху модерна. В частности, радикализм Французской революции и наполеоновских войн Валлерстайн рассматривает как последнюю попытку капиталистических сил, «которые базировались во Франции», «сломить надвигающуюся британскую гегемонию» на второй, «меркантилистской» стадии формирования современного мира-экономики[2]. Русская революция 1917 г. стала началом четвертой стадии. «Эта стадия, несомненно, должна была стать стадией революционных беспорядков, но она одновременно стала, парадоксально на первый взгляд, стадией *консолидации* мироэкономики промышленного капитализма»[3]. С конца XIX в. Россия в результате заметного проникновения иностранного капитала в промышленный сектор стала стремительно утрачивать статус полупериферийной страны, соскальзывая «к периферийному статусу». Радикальная революция и создание СССР, обеспечив народную поддержку пришедшей к власти «группе государственных управленцев», позволили стране в сжатые сроки не только восстановить «свое положение как очень сильного члена полупериферийного сообщества», но и «начать бороться за обретение полноправного статуса в сердцевине»[4]. В этом плане СССР опередил Германию, потерпевшую поражение в Первой мировой войне и в дальнейшем уже в форме нацизма предпринявшей неудавшийся «отчаянный рывок», чтобы вновь «обрести уходящую из-под ног почву» и сравняться экономической и политической мощью с США и Великобританией[5].

Исходная позиция сравнительного анализа Валлерстайном опыта социальных трансформаций во Франции и России во многом совпадает с теорией М. Манна и вполне закономерно подводит к необходимости вновь оценить роль и значение революционного террора

---

[1] *Мур Б.* Социальные истоки диктатуры и демократии. С. 102, 104–107, 371.

[2] *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 47.

[3] Там же. С. 51.

[4] Там же. С. 51.

[5] Там же. С. 51–52.

в принципиально различных исторических ситуациях. Подчеркивая, что сам факт использования террора не превращает Робеспьера в предтечу Ленина, а якобинцев — в агентов Коминтерна, Валлерстайн в основном разделяет позицию представителей школы «социальной интерпретации» (Д. Герен, Г. Руде и др.), настаивающих на «унитарном», т.е. буржуазном характере Французской революции, каковой она оставалась даже на пике якобинской диктатуры[1]. Тем самым он определенно отмежевывается от концепции Теды Скокпол, утверждавшей, «что Французская революция не была “буржуазной” и что она несопоставима с Английской революцией… В той же большей или меньшей степени, “что и любая буржуазная революция, это была бюрократическая, включающая массы и усиливающая государство революция”, и в этом смысле уместно ее сравнение с Русской и Китайской революциями XX века»[2].

Эта концепция жестко противостоит так называемой «атлантической теории», сторонники которой рассматривают революцию во Франции как составную часть «единой революции Запада», которая «определяется атлантистами как “либеральная”, или “буржуазная” революция… Кроме того атлантисты обычно интерпретируют якобинскую фазу как “революционизирование революции” — революции, которая тем не менее была “радикальной с самого начала”», тем самым противопоставляя ее Русской революции, которую они рассматривают «как часть “незападной революции” XX века»[3].

В целом И. Валлерстайн, в отличие от М. Манна и Б. Мура, не проявляет особого интереса к вопросу — какую роль играл революционный террор в конструировании «модерного государства, расположенного в рамках межгосударственной системы и ограниченного ею»[4]. Однако он косвенно отвечает на данный вопрос,

---

[1] *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. III. Вторая эпоха великой экспансии капиталистического мира-экономики, 1730–1840-е годы. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 134, 136–137.

[2] Там же. С. 61.

[3] Там же. С. 48–49. Следует в связи с этим отметить, что, например, Ф. Фукуяма, разделяющий основные позиции атлантической школы, тем не менее, в работе «Начала политического порядка» определяет период английской революции, последовавший за казнью короля Карла I в 1649 г. как «неудачный эксперимент с республиканским правительством», который вписывается в ту же логику «прогрессирующей радикализации», которая в разные эпохи была характерна для «французской, большевистской и китайской революций» (*Fukuyama F.* The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2011. P. 430).

[4] *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1789–1914. С. 26.

подчеркивая, что Французская революция и ее наполеоновское продолжение «выпустили джинна из бутылки» и «сделали идею народного суверенитета тем, с чем приходилось мириться любому правительству современного мира… К удивлению реставраторов глобального порядка, это была идея, которая укоренилась больше, чем они это осознавали: они не могли ее похоронить, как бы этого не хотели»[1]. Поэтому «проблема для нотаблей заключалась в том, каким образом сконструировать некую структуру, которая будет казаться народной, а на самом деле не будет являться таковой, но тем не менее будет сохранять поддержку значительной части “народа”. Такая задача окажется непростой. Ее историческим решением и станет либеральное государство»[2].

Приведенные в начале статьи, на наш взгляд, полностью обоснованные, суждения Ж. Бодрийяра, Ж.-Ф. Лиотара и Ю. Хабермаса отчетливо свидетельствуют о том, насколько далеко современное либеральное государство продвинулось в решении этой глобальной исторической задачи.

* * *

В статье были подвергнуты теоретическому анализу проблемы, ставшие предельно актуальными в начале XXI века. Понятие «терроризм», благодаря гипертрофированному вниманию масс-медиа к террористическим угрозам и бесконечному воспроизведению сценариев, связанных с насилием, превратилось для большинства людей в привычное слово. Само многообразие медийных образов террора часто делает проблематичным понимание реальной природы этого социального феномена и уровней исходящих от него угроз. Терроризм как фактор современной политики воспринимается чисто ситуативно, стремление к анализу исторических причин его возникновения блокируется сиюминутными реакциями, в основе которых лежат трафаретные стереотипы, циркулирующие в социальных сетях.

Весьма характерно, что объяснительные модели, анализ которых представлен во второй части статьи, исходят, как любили говорить немецкие ученые в прошлом веке, *von großen Voraussetzungen* (из больших предпосылок), ограничиваясь при этом лишь «подведением итогов» террористической политики партий и государств в XVIII–XX вв. Обозначенные выше аспекты дискуссии вокруг

[1] *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1789–1914. С. 26.

[2] Там же. С. 27.

самого феномена современного терроризма и роли государства в его сдерживании или, наоборот, распространении затрагиваются в них лишь косвенно, поскольку террор как таковой нивелирован до уровня сегмента (более или менее существенного) макропроцессов и структур, определяющих эволюцию к индустриальному и постиндустриальному типу общества. Независимо от того, содержится ли в этих моделях осуждение революционного насилия или же оно оценивается нейтрально, характер и уровень анализа довольно резко контрастирует с работами ученых, специализирующихся непосредственно в области изучения современного терроризма и его истоков. При этом историческая линия преемственности между различными этапами эволюции самой политической традиции террора трактуется в них весьма абстрактно и тем самым становится едва различимой.

Полезный эффект макротеорий проявляется, в частности, в дополнительном социологическом обосновании традиционного для классического марксизма и либеральной теории историософского вывода об амбивалентной роли революции, террора и насилия в формировании институтов либеральной демократии и в таких «классических» странах, как США, Великобритания и Франция, и в странах, позднее вступивших на путь модернизации и переживших по этой причине негативный опыт авторитарных и тоталитарных диктатур (Италия, Германия, Россия, страны Центральной и Восточной Европы, коммунистический Китай и др.). Однако при этом создатели макротеорий (как, впрочем, и их последователи) явно не стремились применить свои тщательно разработанные философские и общесоциологические схемы для анализа природы современного глобального террора и тех экономических и социально-политических институтов, которые в перспективе могут возникнуть в результате его использования определенными корпоративными силами.

Первенство в этом отношении пока принадлежит леворадикальным альтернативным моделям, представленным, например, в имеющих явный оттенок социалистического утопизма концепциях «демократии множества» М. Хардта и А. Негри[1], «глобальной демократии» Р.М. Унгера и др.[2]

---

[1] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 133–433.

[2] *Unger R.M.* Democracy Realized. The Progressive Alternative. L., N.Y.: Verso, 1998; *Unger R.M.* False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. L., N.Y.: Verso, 2001; *Unger R.M.* What Should the Left Propose? L., N.Y.: Verso, 2005.

Своеобразными пролегоменами к этим моделям вполне могут считаться образцы философского анализа современного терроризма в работах таких ярких теоретиков неомарксизма и идеологов современной левой как Терри Иглтон и Фредрик Джеймисон. «В любом случае, — отмечает Т. Иглтон в предисловии к книге “Святой террор”, — сам по себе терроризм не является политическим в некоем условном смысле этого термина и как таковой он бросает вызов обычным способам мысли левых. Левые чувствуют себя как дома, обсуждая имперскую власть и партизанскую войну, но они приходят в полное замешательство при мысли о смерти, зле, жертве и возвышенном. И все же, как я полагаю, эти и другие, родственные понятия вполне являются столь же подходящими для идеологии террора, как и более светские или материальные концепты»[1]. Вместе с тем Иглтон признает, что терроризм как «современное изобретение» (modern invention) становится «политической идеей» в эпоху Французской революции и в итоге приходит к следующему, на первый взгляд, парадоксальному выводу, который, однако, в определенном смысле совпадает, например, с некоторыми, охарактеризованными выше, идеями Рут Блейкли и других аналитиков относительно террористических аспектов политики современных либеральных государств: как политическое явление «терроризм и современное демократическое государство были близнецами от рождения. В эру Дантона и Робеспьера терроризм начал свою жизнь как государственный терроризм. Это было насилие, обрушенное государством на своих врагов, а не удар, наносимый суверенитету его безликими врагами… Закон нельзя разглядывать в его наготе, в противном случае он утратит свою власть вместе с собственными одеяниями. Именно это, как полагал Берк, является подлинным преступлением французских якобинцев: они сорвали с закона миловидные покровы господства и выставили на всеобщее обозрение его фаллическое варварство. Безнравственный вред Революции состоит не в ее скотской кровожадности и деспотизме, а в том, она выболтала этот идеологический секрет»[2].

Самым примечательным моментом этого размышления о природе революционного террора, на наш взгляд, является вполне осознанное, рациональное стремление политического философа левой

[1] *Eagleton T.* Holy Terror. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2005. P. VI.

[2] Ibid. P. 1, 50–51; см. подр.: *Cochet F.* Democracies and the Ethics of War: The Record of the Past // Democracies at War against Terrorism. A Comparative Perspectives / Ed. by S. Cohen. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008. P. 31.

ориентации усилить свою критическую позицию путем систематической апелляции к идеям убежденного консерватора Э. Берка. В истории политической мысли неоднократно встречались примеры глубокой, идущей от Прудона, леворадикальной критики якобинского терроризма[1]. Но слияние в политико-философском пространстве левых и консервативных идей и теорий — явление сравнительно новое, впервые обозначившееся на рубеже XIX–XX вв. в эпоху первого глобального кризиса идейных оснований европейской культуры, накануне и после Первой мировой войны весьма отчетливо проявившее себя в Италии и Германии, а в дальнейшем во второй половине XX века получившее новое развитие в различных версиях синтеза ведущих западных идеологий.

Одним из побочных следствий такого синтеза являются систематические попытки активного использования левыми политическими философами методологии гуманитарных наук и паранаучных доводов для анализа сложных современных процессов и явлений, в том числе и международного терроризма. Так, например, Ф. Джеймисон, отмечая в книге «Идеологии теории», что в разработанной теоретиками Франкфуртской школы концепции «тотальной системы» зафиксирована на философском уровне вполне реальная тенденция трансформации современного мира в замкнутую, «безшовную» сеть, объединившую «медиа-технологии, мульти-национальные корпорации и международный бюрократический контроль», делает следующий вывод: эта концепция, по существу, не только поощряет «возрождение анархистской оппозиции марксизму», но и может служить «как оправдание для терроризма»[2].

Если признать, что в идеях философов Франкфуртской школы содержится зерно истины, такая ситуация, подчеркивает Джеймисон в другой своей работе «Валентности диалектики», «возвращает нас к чему-то вроде хантингтоновской мировой политики с той лишь оговоркой, что единственной “религией” или “религиозной традицией”, которая, по всей видимости, действительно демонстрирует энергию сопротивления глобализации или вестернизации (“вестоксификации”, как ее называют иранцы), как вполне можно предположить, является ислам. После исчезновения международного коммунистического движения стало казаться, что на мировой сцене только определенные течения внутри ислама, характеризуемые в

[1] См., напр.: Kropotkine 1909: 712–720.

[2] *Jameson F.* The Ideologies of Theory. L., N.Y.: Verso, 2008. P. 444; см. также p. 509.

целом как “фундаменталистские”, реально позиционируют себя в форме оппозиционной программы, противостоящей западной культуре, или, вернее, западному “культурному империализму”»[1].

Конечно, трудно допустить, чтобы мыслитель такого уровня как Джеймисон не отдавал себе отчета в том, что его попытка обвинить философов Франкфуртской школы в «поощрении терроризма» и признание им исламских фундаменталистов преемниками В.И. Ленина, Г. Поллита, У. Галлахера, Г. Димитрова и П. Тольятти легко могут спровоцировать ответные обвинения со стороны его оппонентов в «контрпровокации» и отнюдь не виртуальном идеологическом потворстве современному исламистскому терроризму, а также его тайным и явным покровителям. Скорее всего, подобно многим чистым теоретикам, он просто считает допустимыми любые доводы и аргументы, если они эффективно способствуют защите определенной, рационально выверенной линии аргументации в глобальной философско-политической дискуссии[2].

Радикальные аналитические идеи Джеймисона, на наш взгляд, также свидетельствуют о том, что неомарксистские идеологи в своем анализе современного терроризма, в определенном плане, остаются столь же приверженными абстрактным философским конструкциям, как и ученые, ориентирующиеся на охарактеризованные выше макро-теоретические парадигмы современной социологии и академического марксизма со всеми свойственными им несомненными преимуществами и неизбежными аберрациями[3]. Такая ситуация, сложившая в гуманитарных науках и политической философии, конечно, не должна настраивать ученых исключительно на пессимистический лад, поскольку ее преодоление зависит, в конечном счете, не от науки как таковой, но прежде всего, от сферы практической политики, объединяющей усилия всех государств, направленные на защиту принципов международного права. Именно эффективностью этих усилий будет определяться окончательная победа в борьбе с одним из самых одиозных видов зла в современном мире.

---

[1] *Jameson F.* Valences of the Dialectic. L., N.Y.: Verso, 2009.

[2] См. подробнее: *Nancy J.-L.* Sense of the World. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1997.

[3] Ср.: *Hobsbawm E.* Age of Extremes. The Short Twentieth Century. L.: Abacus, 1995. P. 335–347.

РАЗДЕЛ III.
Феномен образования в современном политическом дискурсе: традиция и инновации

Современное образование, особенно высшее, сегодня представляет собой предельно динамичный и чрезвычайно многообразный процесс постоянных инноваций. Ежегодно почти три миллиона иностранных студентов обучаются за пределами своих стран, что на 40% больше, чем в 1999 году. Недавно созданные «расширенные университеты» в Китае, Индии и Саудовской Аравии конкурируют с такими университетскими центрами, как Гарвард и Оксфорд. Спутниковые кампусы западных университетов растут от Абу-Даби и Сингапура до Южной Африки. Международные университеты стремятся стать первоклассными научными учреждениями, новый глобальный рынок образования как никогда прежде предоставляет широкие возможности большому количеству молодых людей.

Вполне естественным является вопрос о судьбе самого феномена классического университета, возникшего в Западной Европе в средневековый период. Речь идет, прежде всего, о том, окажется ли он способен если не сопротивляться, то, по крайней мере, встроиться в поток инноваций таким образом, чтобы сохранить свою европейскую идентичность. Далеко не все ученые способны сохранять оптимизм в этом плане. Тем не менее во многих современных работах оптимизм представлен имплицитно или в скрытом виде, свидетельствуя о стремлении ученых наметить определенные линии преемственности новейших тенденций в университетском образовании с его классической версией эпохи модерна, которая в начале XIX века мощно проявила себя в проекте Берлинского университета, разработанном Вильгельмом фон Гумбольдтом.

Несмотря на все трансформации, существующая университетская система, тем не менее, продолжает сохранять глубинную связь с предшествующей, уходящей вглубь веков традицией. «Проще говоря, — отмечает Бен Вилдавски, — глобальный академический порядок трансформируется далеко идущими способами — и не в первый раз. Научная мобильность имеет давнюю традицию, уходя-

щую корнями в девятисотлетнее прошлое, когда студенты со всей Европы стекались в первые университеты Болоньи, Парижа и Оксфорда. В двадцатом веке очередная версия этого явления возникла в Соединенных Штатах, которые после Второй мировой войны стали непревзойденным магнитом для студентов и профессоров со всего мира. Исследовательские университеты США щедро финансируются и содержат непропорционально большую долю высокорейтинговых факультетов, элитных студентов, профессоров, получивших Нобелевскую премию, и передовых лабораторий. Позаимствовав новаторскую модель, впервые примененную в Германии девятнадцатого века, американские институты адаптировали и усовершенствовали соединение обучения и научных исследований под одной крышей, став общепризнанными лидерами современного исследовательского университета. Последние полвека американские университеты были предметом зависти всего мира — и вполне могут оставаться таковыми в ближайшие десятилетия» [1].

Конечно, нельзя, не впадая в преувеличение, признать, что нарисованная Б. Вилдавски лучезарная картина выражает магистральный путь эволюции современного университета. Уже в начале XX века в работе «Высшее образование в Америке» Торстейн Веблен отмечал тенденцию превращения американского университета в одну из разновидностей корпорации индустриального типа, которая становится ареной бизнес-инноваций, характерных для машинной системы с присущей ей стандартизацией [2]. Такая тенденция, конечно, никак не вписывается в гумбольдтовский проект. Кроме того, вполне реальной опасностью, тесно связанной с развитием корпоративных структур в сфере высшего обоазования, является стремительная бюрократизация не только американских, но и европейских университетов в рамках так называемого «болонского процесса».

В представленных в третьем разделе работах, посвященных анализу феномена образования и классической университетской традиции, автор предлагает собственное видение обозначенных выше проблем.

---

[1] *Wildavsky B.* The Great Brain Race: How Global Universities are Reshaping the World. Princeton University Press, 2010. P. 3–4.

[2] См.: *Veblen T.* The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men. N. Y.: B. W. Huebsch, 1918; см. также: *Mestrovic S.* Thorstein Veblen on Culture and Society. London, etc.: Sage, 2003.

1. Политика и образование: историческая традиция и современные трансформации[1]

Уже со второй половины XX века тенденция стремительного превращения концепции гражданского и политического образования во вполне самостоятельное направление политической теории и политической философии значительно усилилась, а к началу XXI века она стала практически необратимой. Об этом свидетельствует множество первоклассных трудов, публикуемых преимущественно в Западной Европе и США.

В период «бархатных революций» в странах Центральной и Восточной Европы интерес к данной проблематике значительно возрос по той причине, что предельно актуализированная политиками в этом регионе тема гражданского и политического образования, теснейшим образом связанная с развивавшейся на Западе уже несколько столетий теорией гражданского общества, подверглась новому идеологическому переосмыслению. Поэтому перед любым ученым, берущимся обсуждать теоретические проблемы образования, неминуемо встает следующая дилемма: или углубиться в анализ тонкостей и нюансов интерпретации этих проблем в новейшей научной и философской литературе, или непосредственно сосредоточиться на наиболее актуальных аспектах анализа глубинных парадоксов, порождаемых самим процессом взаимодействия политики и образования.

Разумеется, для небольшого научного доклада (или статьи) последний путь является наиболее предпочтительным. Тем не менее, приступая к обсуждению трансформации этой сложной проблемы на уровне анализа соотношения исторического и современного аспектов политического дискурса[2], я не могу не начать с обширной

---

[1] *Гуторов В.А.* Политика и образование: историческая традиция и современные трансформации // ПОЛИС. Политические исследования. 2015. № 1. С. 9–29.

[2] Не вдаваясь в подробную дискуссию, я считаю возможным ограничиться одним из самых простых определений политического дискурса, представленным, например, в работе Луизы Уайт «Политический анализ»: политический дискурс — это «сообщение с помощью слов политически релевантных мыслей. Термин политический дискурс включает многообразные способы, в рамках которых могут быть использованы политический язык и информация: они варьируются от доводов, которые вы можете использовать с целью поддержки политики, заслуживающей внимания, до формальных заявлений политических лидеров, от писем редактору законов, принимаемых Конгрессом, от простых статистических таблиц

цитаты из введения к опубликованному в 2013 г. в Роттердаме сборнику статей с весьма характерным названием — «Образование и политическое. Новые теоретические артикуляции». На мой взгляд, его редактор и автор введения Томаш Шкудлярек предельно кратко и емко обрисовал суть дискурсивных проблем и дилемм современной образовательной политики. «Даже если признавать существование постоянного интереса к политическим проблемам со стороны ученых и исследователей, занимающихся образованием, — отмечает он, — все же представляется, что взаимосвязь между теориями образования и политическими теориями еще не оценена должным образом. Разумеется, существует мощная интеллектуальная традиция размышлений об образовании и политике в их единстве, начинающаяся с Платона и продолжаемая такими гигантами как Руссо и Дьюи и вплоть до настоящего времени. Эта традиция многообразна, но общая черта многих создаваемых до сих пор значимых текстов состоит в том, что образование рассматривается как часть широкомасштабных политических, нередко утопических, проектов, конструирующих “наилучшие” (рациональные, республиканские, демократические и т.д.) общества. Сегодня ситуация является и схожей (образование является в большой степени составной частью неолиберальной политической повестки дня), и иной в том плане, что современная “утопия” в сравнении с предшествующими, по всей видимости, лишена этических оправданий. И образование, и неолиберальная политика очевидно оказались низведенными до роли соучастников гегемонии экономической рациональности. Образование позиционируется в качестве служителя глобальной экономики, в особенности, как мы слышим, экономики знания. На национальном уровне и в политическом плане это означает, что образование поддерживает весьма специфическую “политику деполитизации”. Многие из традиционных видов ответственности государств и многие из их социальных функций были переформулированы заново как персональные проблемы и типы ответственности. Как таковые они оказываются способными передаваться и определяться в качестве предмета изучения. Ученость стала лекарством решительно для всего. Безработица, неадекватные условия выхода на пенсию, загрязнение окружающей среды или дурные

в газетных статьях до сложных видов анализа политики, разрабатываемой правительственным органом… Политический дискурс представляет вызов для людей, осуществляющих анализ и исследование в силу самой природы политического процесса» (*White L.G.* Political Analysis: Technique and Practice. With Robert Clark. 2 nd. ed. Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole Publishing Company, 1990. P. 4–5).

службы здравоохранения не рассматриваются более “просто” в терминах публичных мероприятий, но как проблемы, требующие индивидуальных осведомленности, знания, надлежащего отношения, искусства рационального выбора и самоуправления. Для нас как специалистов в области образования это может звенеть и пахнуть как деньги. Но это взвинчивает ответственность образования, далеко выводя его за все возможные пределы и фактически превращает педагогику в режим рассеянной власти, в форму правительственного менталитета (governmentality) (согласно терминологии Фуко…), функционирующего в рамках постоянно меняющихся, краткосрочных, спроектированных “аварийных” кампаний. Возможно, публичное образование всегда было вовлечено в осуществление власти. Если придерживаться терминологии теоретических трудов Фуко, его институционализация в форме принудительного школьного обучения способствовала и в определенной форме маскировала распространение дисциплины и стратегическое слияние знания и власти в качестве политических режимов, маскируя их педагогическими и пасторальными нарядами. К тому же современная форма такой взаимосвязи является несколько отличной и выражена в терминах масштабности, атомизации и приватизации»[1].

Можно легко предположить, что такого рода выводы и констатации первоначально выглядят как развитие идей и концепций второй половины XX в., авторы которых акцентировали внимание на том — кто именно является проводником политики, разрушающей традиционные системы политической коммуникации и образования. Объектом острой критики обычно становилась послевоенная государственная бюрократия. «Мы должны, — отмечал Юрген Хабермас, — в значительной степени считаться с конкуренцией самопрограммирующей замкнутой циркуляции административной власти: сфера управления программирует саму себя, руководя поведением избирателей, предопределяя деятельность правительства и законодательных органов и инструментализируя обсуждение правовых проблем. Уже заранее, до всяких эмпирических исследований, мы должны считаться с тем, что эти противоположные тенденции проникают друг в друга и истощают друг друга»[2].

---

[1] *Szkudlarek T.* Introduction: Education and the Political // Education and the Political. New Theoretical Articulations / Ed. by Tomasz Szkudlarek. Rotterdam: Sense Publishers, 2013. P. 1.

[2] *Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.). М.: Наука, 1992. С. 69; см. подр.: *Baxter H.* Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy. Stanford, California: Stanford Law Books, 2011.

Анализируя формирование нового комплекса власти на уровне идеологического дискурса, Жан-Франсуа Лиотар пришел к выводу, что она несет в себе террористическую угрозу, затрагивая, в том числе и сферу науки и образования[1].

По совокупности выводов, сделанных за последнюю четверть века, такое «иное» положение дел, конечно, плохо вписывается в классическую мировую традицию политического и гражданского образования.

Т. Шкудлярек, как и многие ученые, обычно ограничиваются сложными проблемами политики и образования в современном западном мире и гораздо реже уделяют внимание не менее актуальным в теоретическом отношении вопросам, связанным с ростом напряженности в сфере образования в периферийных зонах западных стран, а также с трансформацией политического образования в странах Востока и влиянием восточной традиции на современный мировой политико-философский дискурс.

Во избежание повторений, я сегодня предельно кратко затрону тему дихотомии Восток/Запад, поскольку в последнее время мне уже доводилось к ней обращаться[2]. Одна из наиболее важных для меня идей, которую я так или иначе всегда отстаивал, заключается в следующем: в той духовной области, которая может быть названа «философией образования», Восток и Запад первоначально не расходились друг с другом. Раскол наметился в эпоху крестовых походов и постоянно усиливался конфессиональными и политическими распрями на самом Западе (Реформация, война с гугенотами во Франции, революции в Нидерландах и Англии, Тридцалитетняя война и др.). Как только в западном менталитете в период средних веков и нового времени Восток и его культура трансформировались в устойчивый «образ врага», постепенно стали исчезать и «восточные миражи», которые когда-то являлись важнейшим стимулом развития образовательной традиции в древнегреческой политической философии в эпоху ее расцвета и в дальнейшем оказывали долговременное влияние на западные концепции политики и образования[3].

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Алетейя, 1998. С. 134–135.

[2] См.: *Гуторов В.А.* Дихотомия Восток-Запад как проблемный фактор типологизации политических систем // Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Т.Г. Туманян. СПб.: СПбГУ, 2013. С. 44–50.

[3] См. подр.: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 69–82, 97–99, 170–171, 220–240.

Приведу только два небольших примера, свидетельствующих о глубоком единстве в древности западной и восточной традиции политического образования. Вот как, например, охарактеризовано зарождение философской концепции образования в древнем Китае в работе Л.С. Переломова «Конфуций: жизнь, учение, судьба»: «Вместе с Конфуцием из Лу ушло несколько десятков его учеников. Нам известна лишь одна из бесед с учениками на пути из Лу в Вэй… “Кун-цзы направлялся в Вэй, Цзай Ю правил повозкой. Кун-цзы сказал: ‘Сколь многочислен народ здесь’”. Цзай Ю спросил: ‘Когда население столь многочисленно, то как быть с ним?’ Кун-цзы ответил: ‘Прежде всего надо, чтобы они разбогатели’. Цзай Ю вновь спросил: ‘А когда они разбогатеют, что делать с ними дальше?’ Кун-цзы ответил: ‘Их надо воспитывать’… Этот ответ Конфуция уже в древности получил широкую известность. Ян Боцзюнь отмечает, что именно в связи с данным суждением возникло устойчивое понятие *сян фу, хоу цзяо* — “сначала обогатить, потом воспитывать…” Тот, кто стремится к созданию процветающего государства, должен постоянно помнить, что, прежде чем заниматься воспитанием народа, его необходимо как следует накормить, создать хорошие условия жизни, тогда и поучения, исходящие сверху, будут восприниматься и народ станет “воспитанным”»[1].

Идеи Конфуция вполне созвучны рассуждениям Аристотеля в «Политике» относительно того, каким образом «благая жизнь» может быть реализована на государственном уровне: «… Вполне основательно притязают на честь в государстве лица благородного происхождения, богатые, свободнорожденные, и люди, платящие налоги, ведь оно не могло бы состоять исключительно из неимущих или из одних рабов… На осуществление благой жизни могут с полным основанием… притязать лишь воспитание и добродетель. Так как ни равные в чем-то одном не должны быть равными во всем, ни неравные в чем-то одном — неравными во всем, то все виды государственного устройства, в которых это происходит, являются отклонениями… Способствует возможному сохранению тираннии и то, что уже ранее было нами указано; один способ состоит, например, в том, чтобы “подрезывать” всех чем-либо выдающихся людей, убирать прочь с дороги всех отличающихся свободным образом мысли, не дозволять сисситий, товариществ, воспитания и ничего другого, подобного этому, вообще остерегаться всего того, откуда возникает уверенность в себе и взаимное доверие, не позво-

[1] *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993. С. 119.

лять заводить школы или какие-нибудь другие собрания с образовательной целью и вообще устраивать все так, чтобы все оставались по преимуществу незнакомыми друг с другом, так как знакомство создает больше доверия» (Aristot. Pol. III 7, 5–6, 1283 a 15–25; V 9, 2, 1313 a 33 — 1313 b 5. пер. С.А. Жебелева — А.И. Доватура)[1].

Комментируя параллелизм в самой постановке проблемы соотношения политики образования в перипатетических и конфуцианских текстах, М. Сим, в частности, отмечает: «На поверхности взгляд Аристотеля на политику представляется вполне отличным от взгляда Конфуция. Аристотель дает определения полиса и гражданина и анализирует их в соответствии с телеологическим пониманием природы. У Конфуция отсутствуют не только отчетливые определения, но и ясно выраженные теории относительно природы и телеологии. Аристотель четко отличает политическое правление государственных мужей от управления главами семейств своими домашними хозяйствами. Конфуций уподобляет политическое правление управлению хозяйством: политическое управление — это просто более ясно выраженное отношение “отец-сын” … И все же имеется и сходство. Конфуций и Аристотель сходятся на том, что люди должны исполнять различные роли и функции в государстве. Оба придерживаются того взгляда, что цель правительства состоит в том, чтобы делать людей добродетельными. Они разделяют мнение, что добродетельные люди создают наилучших правителей. Соответственно, образование является центральной заботой управления. Оба философа также полагают, что справедливость состоит в том, чтобы содействовать, скорее, общественной пользе, нежели своекорыстному интересу»[2].

Невольно напрашивается вывод о том, что философия образования и изначально, и в процессе ее формирования как исторической традиции, до известной степени нивелировала не только дихотомию Восток/Запад, но и теоретическую дискуссию о преимуществах той или иной формы правления в том смысле, что любое государство, устремленное к общественному благу, не может игнорировать необходимость заботиться о благосостоянии и просвещении граждан или подданных. Именно по этой причине Джон Дьюи в начале XX в. не только трансформирует, но и спонтанно доводит в области

[1] См. подробнее: *Lord C.* Education and Culture in the Political Thought of Aristotle. Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. P. 36–39, 189–202.

[2] *Sim M.* Virtue-oriented Politics: Confucius and Aristotle // Aristotle’s Politics Today / Ed. by E. Lenn. Goodman and Robert B. Talisse. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 53.

демократической теории до логического конца весьма далекие от апологии демократии идеи Платона, Аристотеля, Эразма Роттердамского, Томаса Мора, Джона Стюарта Милля и Карла Маркса о приоритете публичной образовательной политики[1]. Элементарное сравнение «Summaria» -средневекового памфлета Пьера Дюбуа (1304) с эссе Жана Бодена «Метод легкого постижения истории» или со статьей «Политическая экономия», написанной Жан-Жаком Руссо для «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера, свидетельствует об аналогичной последовательной защите принципа государственного образования, восходящего к античной традиции. Попытка Макиавелли декларативно бросить этой традиции вызов в конечном итоге привела лишь к тому, что в «Государе» и «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» Платон, Исократ и Аристотель уступили место Цицерону и его непосредственным эллинистическим и римским источникам — Дикеарху, Сферу из Боспора, Посидонию, Полибию, Панетию, Карнеаду, Ксенократу, Арату, Эннию и Марку Блоссию[2].

В известном смысле, Макиавелли оказался наследником одновременно рациональной и инстинктивной тенденции к синтезу восточной и западной традиций, которая была в классический период была рельефно обоснована в «Киропедии» Ксенофонта и стала характерной чертой эпохи эллинизма, проявившейся в парадоксографии Эфора и Феопомпа, кинической и стоической литературе и достигшей апогея в многообразных жанрах эллинистической утопии. Одновременно политическая философия Макиавелли представляет собой и новый этап развития классической традиции гражданского и политического образования, и попытку нового синтеза методов политики на основе соединения классического и современного опыта государственного управления[3].

---

[1] См.: John Dewey and Our Educational Prospect. A Critical Engagement with Dewey's Democracy and Education / Ed. by David T. Hansen. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 12–13, 28, 68, 72–75, 178.

[2] См.: *Bellamy R*. Rethinking Liberalism. London and N. Y.: PINTER, 2005. P. XI–XII; Political Approaches to Educational Administration and Leadership / Ed. by Eugenie A. Samier E.A. with Adam G. Stanley. N. Y. and London: Routledge, 2008. P. 23–36; см. также: Isocrates and Civic Education (ed. by Takis Poulakos and David Depew). Austin: University of Texas Press, 2004.

[3] См. подробнее: *Rasmussen P.J.* Excellence Unleashed. Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics. Lanham: Lexington Books, 2009; *Hörnqvist M.* Machiavelli and Empire. N. Y.: Cambridge University Press, 2004; *Matthes M.M.* The Rape of Lucretia and the Founding of Republics. Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State Uni-

Итак, в европейской культуре обозначенные выше типы аргументации очень рано приобрели силу традиции: их можно обнаружить не только в средневековых комментариях[1], но и практически в любом политико-философском трактате эпохи модерна, например, в знаменитом эссе Вильгельма фон Гумбольдта «Идеи к попытке определить границы действенности государства» (1792)[2]. Основная идея этой работы — необходимость создания публичного образования как важнейшего гаранта безопасности государства и общества[3].

Как уже отмечалось выше, в начале XX в. Джон Дьюи, обозначив образование как «жизненную необходимость», реинтерпретирует идеи Гумбольдта применительно к социальным и политическим задачам, стоящим перед демократическим обществом[4]. Характерная для политической философии Дьюи тенденция рассматривать демократию как высшее достижение современной цивилизации

---

versity Press, 2000; *Гуторов В.А*. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 200–241; *Гуторов В.А*. Политика: наука, философия, образование. СПб.: СПбГУ, 2011. С. 420–428; *Wolin Sh.S.* Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008. P. 152–153.

[1] См., например: *Aquinas Th.* Commentary on Aristotle' Politics / Transl. by Richard J. Regan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007. P. 7–19; *Roest B*. A History of Franciscan Education (c. 1210–1517). Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 172–196.

[2] За недостатком времени я не буду касаться крайне важного вопроса о соотношении античной и христианской традиций в формировании западноевропейской концепции гражданского и политического образования. Как мне представляется, в философском плане наиболее остро и бескомпромиссно амбивалентная роль христианской традиции в европейской культуре подвергнута всестороннему анализу в книге Ж.-Л. Нанси «Разотгораживание. Деконструкция христианства» (*Nancy J.-L*. Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity. N. Y.: Fordham University Press, 2008; см., в особенности, одноименную главу «Деконструкция христианства» p. 139–157; ср.: *Unger R.M.* Democracy Realized. The Progressive Alternative. London; N. Y.: Verso, 1998. P. 233–235).

[3] *Humboldt W. von.* Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Leipzig: Verlag Philipp Reclam Jun., 1960, S. 58–66; ср.: *Russell B*. Education and the Social Order. London and N. Y.: Routledge, 2009. P. 50–58; *Aristotle*. Politics. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998. P. 248; *Berlin I.* Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas. London: Chatto & Windus, 1980. P. 181; Interpreting Modern Political Philosophy. From Machiavelli to Marx / Ed. by Alistair Edwards and Jules Townshend. N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2002. P. 1–20.

[4] См.: *Dewey J.* Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education. Foreword by Krishna Kumar. Dehli: Aakar Books, 2004. P. 1–11; ср.: *Laski H.J.* An Introduction to Politics. London: George Allen & Unwin Ltd., 1931. P. 37.

основывалась на представлении, согласно которому «публичное образование в либеральной демократии должно оказывать релятивизирующее воздействие на системы иерархий и ранжирования, порождаемые партикуляристскими культурными сообществами, причем таким образом, что идентичности граждан [отныне] не определяются целиком или исключительно принципами или ценностями, лежащими в основании этих иерархий»[1].

В программе Дьюи, безусловно, содержалось здоровое ядро как в теоретическом, так и в идеологическом отношениях. Планируемая им система демократизации государственного образования вполне могла бы стать препятствием для авторитарных эксцессов типа «культуркампфа» О. фон Бисмарка и их тоталитарных «римейков» в нацистской Германии и большевистской России, где, как известно, идеологически заряженные «двоечники», преисполненные классовой ненависти к «проклятой латыни», начисто уничтожили систему классического гимназического образования. Демократическая система дает возможность развиваться всем формам образования, включая конфессиональные и частные школы и университеты. Тем самым создается конкурентная среда, которая является важным защитным средством от некомпетентности государственной бюрократии. Обратная сторона такой системы — «свободные школы» в США, блестяще описанные М. Ларни в сатирическом романе «Четвертый позвонок». Но и против них можно найти надежное противоядие, если законодатели и политики исходят из принципа, что в правовом государстве общенациональное публичное образование является тем стержнем, на который «нанизываются» все остальные формы образовательной деятельности, когда государственные структуры вместе с многообразными институтами гражданского общества совместно контролируют образовательные процессы и формируют общественное мнение относительно направлений образовательной политики.

Несмотря на то, что Ноам Хомский в конце XX в. категорически утверждал в своей книге «Неправильное воспитание», что разработанная Дьюи философская концепция образования в равной степени противостояла авторитарным тенденциям как системы командной экономики, созданной Лениным, Троцким и Сталиным, так и государственно-капиталистической системы, возникшей в США и

[1] *Bridges T.* The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 3; см. также: Teaching America. The Case for Civic Education (ed. by David Feith). N. Y.: Rowman & Littlefield Education, 2011. P. 3–15.

Западной Европе[1], нельзя, на наш взгляд, все же забывать и о том, что образовательная программа, характерная для радикального либерализма, равно как и эксперименты, проводимые в области образования в США в эпоху Ф.Д. Рузвельта и в сталинской России, в той или иной степени были производными от универсальной просвещенческой «матрицы» Гумбольдта. Наконец, все инициаторы образовательных реформ в XX в., не кривя душой, могли бы подписаться под следующими чеховскими словами: «… Без широкого образования народа государство развалится, как дом, сложенный из плохо обожженного кирпича!»[2]

Разумеется, апологии принципа публичного образования в эпоху модерна почти всегда сопутствовало отчетливое понимание «амбивалентной природы» государства, унаследованное философами и писателями от его трактовок в трудах Августина Блаженного и Фомы Аквинского. В концентрированном виде это понимание было предельно четко выражено Ральфом Уолдо Эмерсоном. «Демократия, — отмечал он в своем эссе «Политика», — лучше для нас, потому что религиозное чувство настоящего времени лучше с ней гармонирует. Рожденные демократами, мы никоим образом не правомочны судить о монархии, которая для наших отцов, живших в монархической идее, была также относительно справедливой. Но наши институты, хотя они и совпадают с духом эпохи, никак не освобождены от практических дефектов, которые дискредитируют другие формы. Любое фактически существующее государство продажно. Добродетельные люди не должны повиноваться законам слишком хорошо. Какая сатира на правительство может сравниться с суровостью порицания, выраженного в слове *политичный*, которое теперь навеки будет означать *хитроумный*, подразумевая [тем самым], что государство является обманом?»[3].

Следует добавить, что сама по себе сентенция Эмерсона — «всякое государство коррупционно» — вовсе не препятствовала в его философских построениях развитию идеи о необходимости разумной образовательной политики, последовательно проводимой в других его работах, а именно — в эссе «Цивилизация», «Прогресс культуры», «Университеты» и др. Но нельзя также отрицать, что она постоянно присутствует в современной культуре и не может

---

[1] Chomsky on MisEducation. Critical Perspectives / Ed. and introduced by Donaldo Macedo. N. Y. and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000. P. 37–39.

[2] *Горький М.* А.П. Чехов; *Чехов А.П.* Избранное. Л.: Лениздат, 1982. С. 3.

[3] Complete Prose Works of Ralph Waldo Emerson. N. Y. and Melbourne: Ward, Lock & Co., Ltd. S.A., 1883. P. 141.

не влиять на формирование концепций политики и образования[1]. Например, хотя Чарльз Тилли в своей широко известной книге «Демократия» вовсе не упоминает об Эмерсоне и его трудах, нетрудно установить вполне определенную преемственность между советом последнего повиноваться законам «не слишком хорошо» и следующим рассуждением современного политолога: «Удивительно, но определенный род недоверия… становится необходимым условием демократии. Условное согласие влечет за собой нежелание предоставлять карт бланш правителям, пусть даже избранным правильно. Оно предполагает угрозу, состоящую в том, что, если они не действуют в соответствии с ясно выраженной коллективной волей граждан, то граждане не только откажут им в доверии, но также возьмут назад свое согласие относительно таких сопряженных с риском повседневных видов правительственной деятельности как военная служба, обязанность участия в суде присяжных и сбор налогов»[2].

В этом же плане, работа голландского философа Франклина Анкерсмита «Эстетическая политика» вполне может рассматриваться как своеобразный полу-одобрительный комментарий к обозначенной выше сентенции Эмерсона, формулируемый в рамках критического анализа современной демократической политики и государственности с позиций классической образовательной парадигмы. Заслуживает внимания, прежде всего, акцентировка Анкерсмита на весьма специфическом тезисе Бенжамена Констана об «особых режимах истины», якобы характерных для государства и гражданского общества. «Поразительный тезис Констана состоит в том, что обман, притворство и отговорки, словом, лицемерие, во многих случаях могут оказываться бесценным благом в публичной сфере государства, — тезис, благодаря которому молодой Констан удостоился чести полемической реакции Канта… Позволяя государству при определенных обстоятельствах уступать соблазну лице-

[1] См., например: John Dewey and Our Educational Prospect. A Critical Engagement with Dewey's Democracy and Education / Ed. by David T. Hansen. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 87–90; *Müller J.-W*. Constitutional Patriotism. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. P. 6–7; *Müller J.-W*. Introduction: The Power of Memory, the Memory of Power and the Power over Memory // Memory and Power in Post-War Europe. Studies in the Presence of the Past (ed. by Jan-Werner Müller). Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 1–38; ср.: *Laski H.J.* An Introduction to Politics. London: George Allen & Unwin Ltd., 1931. P. 15–32; *Parenti M.* Against Empire. San Francisco: City Lights Books, 1995. P. 63–72.

[2] *Tilly Ch*. Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 94; ср.: *Costa M.V*. Rawls, Citizenship, and Education. N. Y. and London: Routledge, 2011. P. 12–13.

мерия, Констан приводил следующие доводы. То, что государство сначала лишь лицемерно изображает, в конечном счете может стать действительной частью его характера. Лицемерие, следовательно, может способствовать воспитанию или наставлению государства. Если государство, так сказать, улучшает свой характер, это происходит не за один день, а только после промежуточной стадии, на которой государство просто притворяется, будто оно совершенствуется. Поскольку Констан настаивал на образовательной ценности лицемерия, его защита государственного обмана ни в коем случае не может приравниваться к «благородной лжи» Платона или к макиавеллиевским панегирикам отговоркам и лжи»[1].

Представляется, однако, что Ф. Анкерсмит явно преувеличивает степень отличия позиции Б. Констана по отношению к лицемерию на государственном уровне от позиции Платона. Характер рассуждений афинского философа в III книге «Государства» как раз свидетельствует о том, что «благородный вымысел», направленный на закрепление политической иерархии в идеальном государстве, в перспективе неминуемо *должен стать* основой воспитательной программы для будущих поколений «совершенных стражей» по той простой причине, что первые взрослые кандидаты на эту роль (не говоря уже о простонародье) вряд ли поверят импровизационной лжи его основателей (см. Plato. Resp. III, 415d)[2].

Учитывая принципиальную установку Платона на разработку всеобъемлющей образовательной программы в проектах «Государства» и «Законов», органически включавшей в себя и «образовательную ценность лицемерия», а также его знаменитую рекомендацию философам-стражам выслать из города в деревенскую местность всех подростков старше 10 лет, а остальных воспитывать в соответствии с собственными законами и нравами, можно сделать вывод о том, что он плохо верил в саму возможность политического образования взрослых, не приобщенных предварительно к идеальной программе философского воспитания, и, вероятно, подспудно руководствовался принципом, следующим образом сформулированным Уиллардом Уоллером в 1932 г.: «Дети определенно беззащитны против машины, с помощью которой мир взрослых способен навязать свои решения. Поэтому исход битвы [между учителями

[1] *Анкерсмит Ф.* Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности. М.: Издательский дом ВШЭ, 2014. С. 324–325.

[2] См. подробнее: *Schofield M.* The Noble Lie // The Cambridge Companion to Plato's Republic / Ed. by G.R.F. Ferrari. Cambridge: Cambridge: University Press, 2007. P. 138–164.

и учениками] заранее предопределен» (Plato. Resp. VII, 541a; ср.: Legg., V, 735c–736d)[1].

Последнее предположение основывается, в частности, и на всесторонне обоснованном Э. Хэвелоком тезисе, согласно которому Платон вполне сознательно противопоставлял свою воспитательную программу уже сложившимся в Элладе классическим традициям образования[2]. Именно поэтому в первом платоновском идеальном государстве взрослые производители непосредственных материальных благ «получают только подготовку и образование, которые требуются, во-первых, для уменьшения их излишних аппетитов таким образом, чтобы они не угрожали стабильности в Каллиполисе, …во-вторых, чтобы гарантировать оптимальное удовлетворение их собственных необходимых потребностей, и в-третьих, добиться того, чтобы ничего в их образе жизни не способствовало развращению стражей»[3].

Характерно, что именно данная платоновская позиция предопределила следующее ригористическое и откровенно пессимистическое рассуждение Ханны Арендт в эссе «Кризис в воспитании»: «В политике воспитание не может играть никакой роли, поскольку в политической сфере мы всегда имеем дело с теми, кто уже воспитан. Тот, кто хочет воспитывать взрослых людей, на самом деле хочет их опекать и препятствовать им заниматься политикой. Поскольку невозможно воспитывать взрослых, в политике слово “воспитание” звучит зловеще: воспитателем прикидывается тот, кто хочет принудить и боится прибегнуть к насилию. Тот, кто всерьез намерен установить новый политический порядок путем воспитания, а значит, не прибегая ни к насилию и принуждению, ни к убеждению, будет вынужден прийти к страшному платоновскому выводу, что, готовясь основать государство, надо выпроводить вон

---

[1] Dilemmas of Science Teaching. Perspectives on Problems of Practice (ed. by John Wallace and William Louden). London and N. Y.: Routledge, 2002. P. 98; см. также: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 153–154; *Reeve C.D.C.* Philosopher-Kings. The Argument of Plato’s Republic. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006. P. 49–51, 108–109, 172–178; Plato’s Laws. A Critical Guide (ed. by Christopher Bobonich). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 108–125, 127–148.

[2] См.: *Havelock E.A.* Preface to Plato. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963. P. 13–15.

[3] *Reeve C.D.C.* Philosopher-Kings. The Argument of Plato’s Republic. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006. P. 190–191; см. также: 208–213; *Schofield M.* Plato. Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 137–141.

всех старших. Но на самом деле детей, из которых хотят воспитать граждан утопического завтра, тоже лишают их будущей роли в жизни политического организма, потому что для тех, кто нов, все, что бы ни предложил им мир взрослых, с необходимостью старее их самих»[1].

Аргументация Х. Арендт является довольно противоречивой, прежде всего потому, что она даже не рассматривает и не отвечает на принципиально важный для образовательной политики вопрос — какое именно образование и воспитание должны получать «взрослые» в более раннем возрасте, т.е. *до того* как они становятся объектом внимания и манипуляций со стороны «политиков»? Поскольку в своем эссе о воспитании, как, впрочем, и во многих других своих работах, Х. Арендт довольно часто предпочитала усиленно эксплуатировать реминисценции из античной мысли (в данном случае — платоновской) для обоснования антиномий современной политики и культуры, трудно предположить, что ей был неизвестен тот знаменательный факт, что в области политической философии обозначенный выше вопрос был впервые подвергнут анализу Аристотелем именно в форме критических замечаний к платоновским проектам идеального государства. В частности, критикуя Платона, Стагирит имплицитно высказал мысль, согласно которой государство, предоставляющее привилегии в образовании и воспитании лишь узкой прослойке гражданского коллектива, не может быть названо идеальным (Arist. Pol. II 1–7, 1261a 10 — 1266a 30).

Проецируя аристотелевские критические замечания на проект платоновского «Государства», критики и комментаторы XIX и XX вв. выдвигали неправдоподобные гипотезы — от попытки Р. Пёльмана доказать, что «коммунистический образ жизни» распространялся афинским философом на всех граждан Каллиполиса, до приписывания ему мыслей о «формальном проведении коммунизма для простонародья» (С.Я. Лурье) или же стремлении приобщить «третье сословие», т.е. основную массу производителей к мусическому воспитанию стражей (О. Гигон)[2]. Тем самым они не только весьма наглядно подтверждали неизменную универсальность и актуальность аристотелевских критических идей, но и последовательно отстаивали «от противного» тезис о несправед-

[1] *Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Издательство Института Гайдара, 2014. С. 264.

[2] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 160–167.

ливости неравенства в сфере образования в современном цивилизованном обществе[1].

В этой связи хорошим современным примером «доказательства от противного» тезиса о необходимости приобщения с раннего возраста и на эгалитарной основе максимального количества рядовых граждан к плодам образования и культуры является тот факт, что в ходе дискуссии «Равенство в образовании», проведенной несколько лет назад по инициативе британского «Общества философии образования», ее участники практически единодушно признавали, что даже в таких странах как Великобритания и США, где уровень доходов населения достаточно высок для того, чтобы граждане толерантно воспринимали социальное и экономическое неравенство, в образовательной сфере принцип равенства на уровне публичной политики должен неукоснительно соблюдаться. Это касается, прежде всего, обязательного посещения детьми, достигшими определенного возраста, школ общего типа — окружных школ (neighbourhood schools) в США и общеобразовательных школ (comprehensive schools) в Великобритании.

Такая политика считается необходимой на государственном уровне и потому, что оценки состояния системы образования на Западе нередко выглядят крайне контрастными. Например, в конце XX в. Р.М. Унгер и К. Уэст констатировали, что система образования в США, несмотря на то, что она является одной из лучших в мире, «тем не менее, обрекает значительную часть американского народа на наихудшее образование… Исключительная сегментация образования и здравоохранения ставит бок о бок наилучшее и наихудшее в мире индустриальных демократий и обрекает миллионы, если не на болезни и смерть, то на невежество, несостоятельность и тревогу»[2].

Так или иначе, в Великобритании и США «мышление, стоящее за развитием школ общего типа, было, по крайней мере, частично связано с заботой о равенстве и социальной справедливости»[3]. Как подчеркивает А. Петерсон в работе «Гражданский республиканизм и гражданское образование», именно проблема справедливости в

---

[1] См.: *Bridges T.* The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 127–137.

[2] *Unger R.M., West C.* The Future of American Progressivism. An Initiative for Political and Economic Reform. Boston: Beacon Press, 1998. P. 34–35; ср.: *Russell B.* Education and the Social Order. London and N. Y.: Routledge, 2009. P. 42–44.

[3] *Brighouse H., Howe K.R., Tooley J.* Educational Equality. Key Debates in Educational Policy (ed. by Graham Haydon). London; N. Y.: Continuum, 2010. P. 4–5.

сфере образования заставляет сторонников республиканской модели в последние два десятилетия постоянно корректировать данную модель и в плане реальной политики, и в направлении пересмотра тех «элементов республиканской мысли, которые были связаны с толерантным отношением к несправедливости и ограничением гражданства немногими состоятельными людьми»[1]. Система школьного образования рассматривается республиканцами как важнейшее средство приобщения к ценности гражданской добродетели, которая составляет «предварительное условие достижения социальной справедливости»[2].

Насколько этого возможно достичь на уровне школьного образования в современном западном, как, впрочем, и в любом другом обществе, это уже совсем другой вопрос. Еще в 1969 г. Ноам Хомский, обсуждая данный вопрос в книге «Американская власть и новые мандарины» вполне справедливо отмечал: «Никто не станет всерьез предполагать, что школы будут стремиться непосредственно иметь дело с такими современными событиями как нападение американцев на сельское население Вьетнама… Ни один здравомыслящий человек не станет ожидать от школ Франции, например, изучения характера алжирской войны и ее оправдания или от школ России — честного обсуждения подавления венгерской революции. Или же от школ Италии — объективного анализа вторжения в Эфиопию, а от школ в Англии — выставления напоказ современного подавления ирландского национализма»[3].

Возвращаясь к приведенному выше пессимистическому суждению Х. Арендт, следует отметить, что ее позиция относительно невозможности образования взрослых вряд ли является вполне самостоятельной. Она, безусловно, опиралась на сформировавшуюся в послевоенный период мощную, пронизанную изрядной долей скепсиса и исторического пессимизма традицию интерпретации феномена гражданства, на которую наложил отпечаток опыт тоталитарных диктатур, в считанные годы до основания сокрушивших либеральные институты, складывавшиеся на протяжении столетий.

Создание современной теории демократии, демократического политического процесса и адекватной концепции гражданско-

---

[1] *Peterson A*. Civic Republicanism and Civic Education. The Education of Citizens. N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2011. P. 5.

[2] Ibid. P. 78.

[3] *Chomsky N.* American Power and the New Mandarins. N. Y.: Vintage Books, 1969. P. 313; см. подр.: Russell B. Education and the Social Order. London and N. Y.: Routledge, 2009. P. 92–112.

го поведения и идентичности стало возможным только во второй половине XX в. в результате мощного спонтанного процесса, отождествляемого многими специалистами с новой демократической, или «делиберативной» революцией. Основной причиной этого эпохального процесса они справедливо называли не только резкое повышение образовательного уровня западноевропейского и североамериканского электората, но и общий массовый рост западной интеллектуальной культуры, связанный, в первую очередь, с «экспансией университетов»[1]. Если к концу XIX в., за исключением США, только небольшое меньшинство населения в западном мире могло быть классифицировано в качестве граждан, к концу XX в. структура гражданства и само его понимание чрезвычайно расширились и подверглись существенной трансформации, укрепив демократическую основу массового участия и сделав гораздо более определенным само понятие демократического гражданства. Как справедливо отмечал М. Яновиц, «гражданство не является формальной и абстрактной концепцией. Наоборот, это — идея, обладающая конкретным специфическим значением, отражающим изменяющееся содержание политического конфликта». В этом смысле «элементы гражданства могут быть найдены во всех государствах-нациях, даже в наиболее репрессивных, тоталитарных. Существует, однако, принципиальное различие между демократическим и недемократическим гражданством»[2].

Политические процессы XXI в. отчетливо свидетельствуют и о том, что «делиберативная революция» оказалась универсальным явлением: к примеру, в авангарде революции, происходившей на наших глазах в Египте, шли студенты и многочисленные выпускники модернизированных арабских университетов.

Вместе с тем, исторический опыт многих европейских наций, США, а в дальнейшем и стран, позднее включившихся в глобальный процесс модернизации, свидетельствует о том, что некогда идиллическая картина «среднего гражданина» является далеко не столь позитивной. Так, уже проведенные в начале 1950-х гг. Б. Берельсоном и его сотрудниками исследования политического

---

[1] См.: *Bellamy R.* Introduction: The Making of Modern Citizenship // Lineages of European Citizenship. Rights, Belonging and Participation in Eleven Nation-States. (ed. by Richard Bellamy, Dario Castiglione, and Emilio Santoro). N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2004. P. 1–21; *Rostboll Chr. F.* Deliberative Freedom. Deliberative Democracy as Critical Theory. Albany: State University of New York Press, 2008; *Costa M.V.* Rawls, Citizenship, and Education. N. Y. and London: Routledge, 2011.

[2] *Janowitz M.* The Reconstruction of Patriotism. Education for Civic Consciousness. Chicago: University of Chicago Press, 1985. P. X, 2.

поведения рядовых американцев давали более чем достаточные основания для пессимистических выводов: «Наши данные свидетельствуют о том, что определенные требования, предъявляемые в общем для успешного функционирования демократии, не проявляются в поведении "среднего" гражданина... Многие голосуют без реального вовлечения в выборы... Гражданин невысоко информирован относительно деталей выборной кампании... В жестком, или узком смысле избиратели не слишком рациональны»[1]. В 1960 г. эти данные были категорически подтверждены А. Кемпбеллом и его коллегами в исследовании «Американский избиратель», в котором было вполне обосновано и доказано отсутствие ясной идеологической ориентации и политического сознания у американского электората[2].

Все эти особенности западного менталитета способствовали формированию устойчивого образа «неискушенного гражданина» (unsophisticated citizen), на основе которого возникла элитистская концепция демократии. Исходная позиция ее сторонников обычно формулировалась следующим образом: «Выживание демократии зависит скорее от *приверженности элит* демократическим идеалам, чем от широкой поддержки демократии массами. Политическая апатия и массовое неучастие вносят свой вклад в выживание демократии. К счастью для демократии антидемократические массы гораздо более апатичны, чем элиты»[3].

Концепция «неискушенного гражданина», по существу, развивала аргументы, выдвинутые в начале 1940-х гг. Й. Шумпетером, подвергавшим сомнению саму возможность реализации классической концепции демократии как не соответствующей человеческой природе и иррациональному характеру повседневного человеческого поведения. В политической сфере, утверждал Шумпетер, образование не дает никаких преимуществ, поскольку чувства ответственности и рационального выбора, которые оно формирует у людей, обычно не выходят за пределы их профессиональных занятий. Наиболее общие политические решения, таким образом, оказываются недоступными как для образованных классов, так и для необразованных филистеров. «Тем самым типичный гражданин опускается на более низкий уровень умственных характери-

[1] *Berelson B.R., Lazarsfeld P.F., Mc Phee W.N. Voting*. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign. Chicago: University of Chicago Press, 1954. P. 307–310.

[2] *Campbell A.* et al. The American Voter. N. Y.: Wiley, 1960.

[3] *Dye T., Zeigler H.* The Irony of Democracy. An Uncommon Introduction to American Politics. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1970. P. 328.

стик как только он вступает в политическую сферу. Он спорит и анализирует при помощи аргументов, которые он охотно признал бы ребяческими внутри сферы собственных интересов. Он становится вновь примитивным». Поэтому демократическая теория может иметь практическую ценность только в том случае, если она определяет необходимый минимальный уровень участия и предоставляет право принимать основные политические решения компетентным элитам и бюрократии[1].

Джованни Сартори, весьма сочувственно цитируя приведенные выше пассажи в своей фундаментальной работе «К пересмотру теории демократии», дополняет их следующим кратким комментарием: «…Образование *в целом*, по-видимому, не создает значительно улучшенного [типа] *политически образованной* публики… Даже если каждый имел бы, скажем, пятилетнее университетское образование, существует ли какой-либо резон ожидать от такого населения драматического поворота их интересов к политике? Я думаю, что нет… Позиция Шумпетера предполагает, что политическое поле не является “сферой реальных интересов” типичного гражданина»[2].

Такая позиция нередко приводила политических теоретиков и ученых к выводу об ответственности образования как такового за перерождение политических институтов. Так, на рубеже тридцатых и сороковых годов XX в., когда многим казалось, что либеральные ценности будут окончательно похоронены под натиском тоталитарных диктатур, Карл Маннгейм возлагал на либеральное образование чуть ли не главную ответственность как за тоталитарное перерождение Германии, так и за неспособность современных демократий справляться с принципиально новыми ситуациями[3]. Подобный же ход мысли стал лейтмотивом и для энергичной консервативной атаки Лео Штраусса на систему либерального университетского образования, сформировавшегося в Западной Европе и США в XIX–XX вв.[4]

---

[1] *Schumpeter J.A*. Capitalism, Socialism and Democracy. N. Y.: Harper Torchbooks, 1976. P. 261, 262, 284–285.

[2] *Sartori G*. The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 106–107.

[3] *Маннхейм К*. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 473, 477–481.

[4] См.: *Strauss L*. Persecution and the Art of Writing. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952. P. 154; *Idem*. Thoughts on Machiavelli. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958. P. 172–173, 296; *Idem*. What is Political Philosophy. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959. P. 92–94, 113, 120, 125–126.

Возникает резонный вопрос — существует ли вообще альтернатива подобному подходу к соотношению политики и образования в теории и на практике? Анализ современных дискуссий в научной литературе либерального направления свидетельствует о возникновении отчетливой тенденции их перемещения с национального уровня на уровень глобальный. Если в рамках национального государства гражданин становится все более «неискушенным», возникает идея, согласно которой глобализация открывает путь для формирования принципиально нового типа гражданства и восприятия политики. «В конце XX — начале XXI вв., — отмечает Джек Демейн в книге "Гражданское образование и глобализация", — граждане принуждались "думать глобально и действовать локально". При этом утверждалось, что молодые люди желают и способны это делать. Полагают, что понятие "глобальное гражданское образование" стало более реальным благодаря мощи Интернета и других электронных медиа. Возникли ожидания и требования к работникам в сфере образования обучать детей гражданству и его практическому приложению на местном и глобальном уровнях. Идея "глобального гражданства" кодифицируется в требованиях, предъявляемых к школьным учебным планам, нередко с минимальной или вообще нулевой ссылкой на проблематичный характер концепций "глобализации" и "гражданства". Тем не менее, … на уровне школьного преподавания сама идея обучения глобальному гражданству является вполне практичной до тех пор, пока она осознает и признает пределы действия индивидуальных граждан, ограничивающиеся как таковые юридическими и политическими структурами национального государства и в случаях, когда государства состоят из нескольких членов (members states) таких как Объединенное Королевство и Европейский Союз»[1].

Что касается позиции западноевропейских и американских левых, то большинство их идеологов не склонны считать, что процесс глобализации предопределяет исключительно однозначную конфигурацию образовательной политики, отвечающую интересам крупных корпораций и мировой олигархии. «Глобализация, — отмечает Роберто Мангабейра Унгер в работе "Что должны предложить левые?", — теперь стала родовым алиби для капитуляции: каждая прогрессивная альтернатива высмеивается на том основании, что давление глобализации делает ее непрактичной. Истина, однако,

[1] *Demaine J.* Citizenship Education and Globalization // Citizenship and Political Education Today / Ed. by J. Demaine. N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2004. P. 200–201.

заключается в том, что, как свидетельствует контрастный опыт современного Китая и Латинской Америки, даже настоящий глобальный экономический и политический порядок допускает широкий спектр эффективного ответа»[1].

Интерес к классическим и неомарксистским трактовкам образования особенно возрос после глобального экономического кризиса 2008 г., когда «марксистские мыслители, политические активисты и экономисты — прежде высмеиваемые и игнорируемые — были перенесены из мусорной корзины истории прямо на главные телеканалы и их взглядами стали интересоваться»[2].

Для таких радикалов неомарксистского толка как Майкл Хардт и Антонио Негри будущее будет определять сопротивление, в основе которого лежит «глубинное стремление к демократии — к настоящей демократии, то есть власти для всех, осуществляемой всеми, которая опиралась бы на равные и свободные взаимоотношения»[3]. Сегодня такой прогноз, разумеется, вызывает множество ассоциаций и аналогий, начиная с принципов универсального гражданства, которые развивались ранними киниками и стоиками, анархистских утопических прозрений Прудона и молодого Маркса в его ранних рукописях, и заканчивая концепциями революционного образования, «приобретенного в бою» и теоретически переработанного многочисленными последователями Э. Малапарте, Л. Троцкого, Р. Дебре и Э. Че Гевары, изучавшими диалектику «не по Гегелю» и готовыми пожертвовать собой и народом «в ядерной войне, чтобы его прах сцементировал новые общества» (Че Гевара)[4].

Но нельзя забывать и о том, что именно в такой форме определял матрицу «чистой политики» и Аристотель, отождествляя ее с принципом ротации, требующим «чтобы все равные властвовали в той же мере, в какой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся», и подчеркивая при этом, что реализация данного принципа обеспечит в конечном итоге создание условий, когда рядовые граждане, получившие общее образова-

---

[1] *Unger R.M.* What Should the Left Propose? London; N. Y.: Verso, 2005. P. 133.

[2] Marxism and Education. Renewing the Dialogue, Pedagogy, and Culture / Ed. by Peter E. Jones. N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2011. P. 2.

[3] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 91; ср.: *Unger R.M.* False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. London; N. Y.: Verso, 2001. P. 474–480.

[4] *Филатов С.* Карибский кризис. Взгляд с высоты полувека // http://interaffairs.ru/read.php?item=8832.

ние, будут принимать участие в принятии решений «не в меньшей мере», чем эксперты (Arist. Pol. III 11, 3 1287a 16-20).

Повышение человеческого потенциала в рамках тех практически неограниченных возможностей, которые предоставляет новый виток научно-технического прогресса, является основой концепции образования левых политиков и ученых, занимающих более умеренные позиции[1]. Для достижение этой цели необходимо переосмыслить традицию универсального образования, реформировать школу и, превратив ее в «голос будущего», «спасти ребенка от его семьи, его класса, его культуры и его исторического периода», радикально изменить политическую практику, которая прежде делала подрастающее поколение «пассивным орудием либо местной общины, либо правительственной бюрократии»[2].

И, наконец, среди политических теоретиков и академических ученых остается немало тех, кто продолжают связывать надежды на возрождение идеи гражданства и политического образования с традиционной концепцией национального государства, ссылаясь, в частности, и на опыт «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе[3]. Об этом свидетельствует, например, обострившаяся в начале XXI в. интенсивная дискуссия о преимуществах национальных моделей гражданского образования, восходящих к началу эпохи модерна. «Национальные системы образования, — отмечает Р. Беллами, — создали публичный политический язык и приобщили граждан к определенной гражданской культуре и системе ценностей»[4]. Даже несмотря на тот очевидный факт, что Маастрихстский договор и Новая хартия фундаментальных прав ЕС помещает характеристики гражданства в более широкий контекст, ведущий в направлении формирования «новой, постнациональной концепции гражданства, основанной скорее на справедливости, чем

---

[1] *Unger R.M.* What Should the Left Propose? London; N. Y.: Verso, 2005. P. 21–22, 60–61.

[2] *Unger R.M.* What Should the Left Propose? P. 71; ср.: *Unger R.M.* Democracy Realized. The Progressive Alternative. London; N. Y.: Verso, 1998. P. 267; *Unger R.M.* The Self Awakened. Pragmatism Unbound. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2007. P. 175–179.

[3] См., например: *Брубейкер Р.* Этничность без групп. М.: Издательский дом ВШЭ, 2012. С. 281.

[4] *Bellamy R.* Introduction: The Making of Modern Citizenship // Lineages of European Citizenship. Rights, Belonging and Participation in Eleven Nation-States. (ed. by Richard Bellamy, Dario Castiglione, and Emilio Santoro). N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2004. P. 7.

на национальности или даже государственности»[1], национальные традиции продолжают оказывать влияние на формирование концепции общеевропейской «рациональной модели» гражданского образования, которая нередко противопоставляется когда-то столь высоко ценимой А. де Токвилем американской традиции образования, сформировавшейся в эпоху президента Джексона. Ее девизом стала идея превращения индивида в «республиканскую машину», сформулированная Бенджамином Рашем в работе «Способ образования, подходящий для республики»[2].

Современная эпоха на новом витке исторической спирали в некоторых чертах воспроизводит коллизии и дилеммы образовательной политики, с которыми в свое время столкнулись Греция и Рим. Их преодоление во многом будет зависеть от практического ответа на довольно простой вопрос — насколько принципы политического и гражданского образования, возникшие в эпоху античной классики и внедренные в общественную ткань американскими и французскими просветителями и революционерами, определяют современное сознание и поведение индивидов, образуя то, что их последовательные противники — французские и немецкие консервативные романтики — называли «народным духом»? Иными словами, способны ли политические институты, а также система образования в школах и университетах современных государств стимулировать политическое сознание граждан, поддерживая свой «воспитательный потенциал» на уровне, хотя бы отдаленно напоминающем самосознание граждан античных полисов, готовых и способных защищать государственное устройство, одобренное народным собранием?

[1] Ibid. P. 1.

[2] См.: *Casalini B*. American Citizenship: Between Past and Present // Lineages of European Citizenship. Rights, Belonging and Participation in Eleven Nation-States (ed. by Richard Bellamy, Dario Castiglione, and Emilio Santoro). N. Y.: Palgrave Macmillan Ltd., 2004. P. 194; см. также: Teaching America. The Case for Civic Education / Ed. by David Feith. N. Y.: Rowman & Littlefield Education, 2011. P. 33–40, 81–88, 119–150.

2. Образование в современном политико-теоретическом дискурсе (библиографический обзор)[1]

В современном гуманитарном знании феномен образования, равно как и разнообразные его интерпретации, выглядят настолько диверсифицированными и сложными, что нередко возникает впечатление о некой очередной гегелевской «дурной бесконечности», с которой уже никому и никогда не под силу совладать. В научной литературе постоянно встречается один и тот же пессимистический мотив: ограничиваемся ли мы чисто понятийным уровнем анализа, переходим ли на уровень научной прагматики, обращаемся ли к ценностно окрашенным социальным и политическим теориям или же возвышаемся до стадии философского осмысления — повсюду мы вновь и вновь будем сталкиваться с ощущением отсутствия некого предела, за которым может, наконец, наступить более или менее ясное понимание. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в последние десятилетия проблема «предела образования» стала особенно модной в науке и философии[2]. Ученые постоянно спорят о пределах образовательной деятельности, развивающейся в различные эпохи в определенных исторически ограниченных образовательных пространствах[3]. Зависят ли «пределы образования» в тех или иных человеческих общностях от умственных способностей отдельных индивидов и групп или же они определяются характером образовательных программ, формирующихся в конкретной социально-политической и культурной среде и передающихся на протяжении многих поколений? Или, напротив, они имеют чисто генетическую природу, изначально «программирующую» интеллектуальный уро-

---

[1] *Гуторов В.А.* Образование в современном политико-теоретическом дискурсе (библиографический обзор) // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 107–126. (Публикуется без сокращений)

[2] См., например: The Impact of Comparative Education Research on Institutional Theory / Ed. by D.P. Baker, A.W. Wiseman. Amsterdam: Elsevier, 2006; *Weymann A.* States, Markets and Education. The Rise and Limits of the Education State. L.; N.Y: Palgrave Macmillan. 2014; *Roberts P., Saeverot H.* Education and the Limits of Reason. Reading Dostoevsky, Tolstoy and Nabokov. L.; N.Y.: Routledge, 2018.

[3] В своей работе «Образовательные амбиции в истории» Джероен Деккер специально отмечает, что образовательное пространство «как культурный феномен следует рассматривать двояко: как очерчивание всегда ограниченной свободы образования и как серию условий, которые делают образовательные амбиции возможными» (*Dekker Jeroen J.H.* Educational Ambitions in History. Childhood and Education in an Expanding Educational Space from the Seventeenth to the Twentieth Century. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. P. 11).

вень различных рас и народов?[1] Окончательных ответов на эти вопросы до сих нет и, вероятно, они никогда не будут получены даже в отдаленной исторической перспективе. Необходимость сопоставления и анализа теоретических проблем, представленных в больших массивах современных работ, определяется, прежде всего, тем, что без четкого понимания причин их возникновения и предлагаемых способов решения характер обозначенных выше дискуссий может внешне выглядеть бессмысленным и запутанным.

Одной из наиболее существенных причин подобного положения дел некоторые ученые считают само несовершенство гуманитарного знания. Например, Р. Линн и Т. Ванханен в книге «Интеллект: объединяющий конструкт в общественных науках» утверждают: «Физические науки объединены немногими теоретическими конструктами, такими как масса, энергия, давление, атомы, молекулы и инерция, которые определяются и измеряются одними и теми же способами и объясняют широкий спектр феноменов в физике, астрофизике, химии и биохимии… В общественных науках до сих пор отсутствуют общие объединяющие конструкты подобного рода. Такие социальные дисциплины как психология, экономика, политическая наука, демография, социология, криминология, антропология и эпидемиология по большей части изолированы друг от друга, каждая из них имеет собственный вокабулярий и теоретические конструкты»[2]. Ученые полагают, что наиболее перспективным выходом из эпистемологического тупика станет признание психологии — науки, изучающей поведение индивидов — в качестве базовой: поскольку «группы состоят из индивидов, законы, установленные в психологии, должны быть применимы и к групповым феноменам, которыми занимаются другие общественные науки»[3]. В этом плане объединительное понятие «интеллект» может сыграть решающую роль в разработке унифицированной системы социальных категорий[4].

---

[1] *White H*. Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press, 1973. P. 201–202; ср.: *Smith R.H.* The Joy of Pain: Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. XVII, 62–65, 114–115, 132; *Lynn R*. Race Differences in Intelligence: An Evolutionary Analysis. Augusta, Georgia: Washington Summit Publishers, 2006; *Lynn R*. The Global Bell Curve: Race, IQ, and Inequality Worldwide. Augusta, Georgia: Washington Summit Publishers, 2008; Race and Sex Differences in Intelligence and Personality: A Tribute to Richard Lynn at 80 / Ed. by H. Nyborg. L.: Ulster Institute for Social Research, 2013.

[2] *Lynn R., Vanhanen T*. Intelligence: A Unifying Construct for the Social Sciences. L.: Ulster Institute for Social Research, 2012. P. 1.

[3] Ibid. P. 2.

[4] *Lynn R., Vanhanen T*. Intelligence: A Unifying Construct for the Social Sciences. P. 2.

Образование как универсальная теория: античная классика и философские перипетии демократической традиции

На наш взгляд, подход Р. Линна и Т. Ванханена представляется слишком узким. В принципе, понятие «образование», понимаемое в предельно широком плане, могло бы гораздо лучше сыграть роль символа, объединяющего общественные науки. Такое понимание роли образовательной теории становится все более распространенным в научной и философской литературе. Например, Пауль Смейерс и Марк Депэпе, ведущие редакторы популярного международного альманаха «Исследование образования», оценивают роль образования в структуре современного гуманитарного знания настолько высоко, что считают допустимым использование фактически непереводимого на русский язык понятия *the educationalization of social problems*, как бы устанавливающего общую перспективу эволюции современной социальной мысли[1]. Однако, при всей внешней новизне, мнение бельгийских ученых отнюдь не является оригинальным. Например, в древнегреческом языке — языке первой в историческом ряду великих европейских культур — этот чрезвычайно вариативный смысл образования уже содержится в слове *παιδεία*, что основательно зафиксировано в лучших современных словарях и всегда создавало большие трудности для переводчиков[2]. Например, в редакторском предисловии к британскому изданию труда Вернера Йегера «Пайдейя. Формирование греческого человека» отмечалось, что, подобно другим объемным понятиям, таким как «философия», «культура», *пайдейя* противостоит попыткам ограничить его рамками какой-либо одной абстрактной формулы. Поэтому «невозможно избежать привнесения в него таких современных выражений как *цивилизация*, *культура*, *литература* или *образование*»[3]. Сам Йегер и в общем введении, и в предисловии к первому изданию своего великого труда весьма категорично и справедливо подчеркивал: «Образование является

[1] См.: Educational Research: the Educationalization of Social Problems / Ed. by Paul Smeyers, Dr. Marc Depaepe. Cham, Switzerland: Springer, 2008; ср.: Educational Research: Proofs, Arguments, and Other Reasonings / Ed. by P. Smeyers, M. Depaepe. Dordrecht; Heidelberg; L.; N.Y.: Springer, 2010.

[2] A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revisited and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars. With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 1286; Benselers Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Bearbeitet von Adolf Kaegi. Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1981.

[3] *Jaeger W*. Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. I. Archaic Greece. The Mind of Athens. Oxford: Basil Blackwell, 1946. P. V.

тем принципом, который человеческое сообщество использует для того, чтобы сохранять и передавать по наследству свойственный ему физический и духовный характер. В неизбежном изменении вещей индивиды уходят, тогда как характер пребывает тождественным самому себе»; в этом плане «сущностное понимание феномена греческого образования является неотъемлемой основой для любого современного образовательного знания и устремления»[1]. Эти же принципы разделял и другой крупнейший антиковед XX века Макс Поленц в своих работах «Греческая свобода», «Эллинский человек», «Стоя» и ряде других[2].

Философское рассуждение Йегера легко может претендовать на статус пророчества. В речи, произнесенной в 1954 г. в Американской ассоциации политической науки, Ханна Арендт вполне справедливо отмечала, что «большая часть аутентичной современной философии содержится в интерпретациях великих текстов прошлого»[3]. В определенном смысле можно утверждать, что и сегодня в области философии образования, несмотря на огромное количество гипотез и теорий, классическая образовательная традиция, зародившаяся в древней Греции, является тем «интеллектуальным ядром», которое лежит в основе большинства современных интерпретаций. Потерян счет трудам, посвященным феномену античного (раннеполисного, эллинистического и римского) образования[4]. Новейшие работы свидетельствуют о том, что и в наши дни споры, например, о

[1] *Jaeger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1973. S. II, 1.

[2] *Pohlenz M.* La libertà greca. Brescia: Paideia, 1963. P. 135–140; *Pohlenz M.* L'uomo Greco. Milano: Bompiani, 2006. P. 428–435, 487–488, 740–741, 803–811; *Pohlenz M.* La Stoa. Storia di un movimento spirituale. Volume primo. Firenze: "La Nuova Italia" Editrice, 1967. P. 282–283, 488; *Pohlenz M.* La Stoa. Storia di un movimento spirituale. Volume secondo. Firenze: "La Nuova Italia" Editrice, 1967. P. 53, 69, 131–133.

[3] *Keedus L.* The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 134.

[4] См., например: Education in Greek and Roman Antiquity / Ed. by Yun Lee Too. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001; *Farrell J.* Latin Language and Latin Culture: From Ancient to Modern Times. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Cribiore R.* Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005; *Hingley R.* Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire. L.; N.Y. Routledge, 2005; *Hammer D.* Roman Political Thought and the Modern Theoretical Imagination. Norman: University of Oklahoma Press, 2008; *Walker J.* The Genuine Teachers of This Art. Rhetorical Education in Antiquity. University of Columbia, South Carolina: South Carolina Press, 2011; Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle / Ed. by Th. Bénatouïl, M. Bonazzi Brill, 2012; *Herman A.* The Cave and the Light: Plato Versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization. N.Y.: Random House, 2013.

роли Сократа и Платона в формировании современной модели образования являются столь же острыми и бескомпромиссными, как и в начале XX века[1]. Один из наиболее ярких примеров творческой интерпретации античной образовательной традиции и ее значения для европейской культуры, представлен в книге крупнейшего современного антиковеда Дж. Обера «Демополис: демократия до либерализма в теории и практике» (2018), в которой подводятся итоги его предшествующих исследований, представленных в частности, в шести крупных монографиях и журнальных статьях[2]. «Теперешние граждане Демополиса…, — отмечает Обер, — должны были быть готовы предложить будущим гражданам убедительные доводы, чтобы они дорожили нетираническим режимом. Они должны были это делать в форме гражданского образования, которое предлагает аргументы для в высшей степени существенной и инструментальной оценки коллективного самоуправления. Короче говоря, гражданское образование Демополиса в полном соответствии с образовательными нормами любого режима, который относится к своим гражданам как к рациональным и (в равной степени) эмоциональным индивидам, является ясно выраженным доводом в пользу его легитимности. Такое образование должно частично реализовываться в рамках структурированного школьного учебного плана. Но оно не должно ограничиваться формальным школьным обучением. Для того, чтобы возвыситься до уровня психологически мотивированных граждан, обладающих способностью убеждать и брать на себя все виды ответственности, связанные с политическим участием, образование граждан должно деятельно продолжаться на протяжении всей их жизни. Его цель заключается в усвоении и интериоризации логики базовых правил и ассоциированных по-

[1] См.: *Magrini J.M.* Plato's Socrates, Philosophy and Education. Springer. 2018; ср: *Shook J.R.* Dewey's Social Philosophy. Democracy as Education. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014.

[2] *Ober J.* Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989; *Idem.* The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996; *Idem*. Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998; *Manville B., Ober J.* A Company of Citizens: What the World's First Democracy Teaches Leaders About Creating Great Organizations. Boston, Massachusetts: Harvard Business School Press, 2003; *Ober J.* Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008; *Idem.* The Rise and Fall of Classical Greece. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015.

литических норм, в развитии соответствующих характерных черт гражданского поведения»[1].

Концептуальная формула Обера предельно ясно дает понять, что без зародившейся в древней Греции демократической полисной культуры с характерной для нее интеллектуальной эмансипацией и аутентичной системой гражданского образования не было бы ни ренессансной политики, ни Реформации, ни феноменов Жан-Жака Руссо и Жозефа Жакото, ни многих других образовательных экспериментов эпохи модерна[2]. Не случайно французский философ Ж. Рансьер, развивая аристотелевское представление о человеке как «существе политическом», рассматривает «учащегося в качестве политического субъекта, чья [уже] существующая эмансипация нуждается только в верификации»[3]. И сам философ, и его многочисленные комментаторы постоянно подчеркивают, что демократическая концепция образования вполне естественно включает в себя эгалитарную составляющую[4].

Существует немало других свидетельств постоянного воздействия исходных моментов античного образования по принципу «обратной связи» практически на все аспекты современного философского образовательного дискурса. Осознание того, что образование является постоянным спутником жизни цивилизованных людей, сегодня является важным источником для философской рефлексии. «Длящееся всю жизнь образование (lifelong education), — отмеча-

---

[1] *Ober J.* Demopolis: Democracy before Liberalism in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 71.

[2] См.: *Rancière J.* The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

[3] *Lewis T.E.* The Aesthetics of Education: Theatre, Curiosity, and Politics in the Work of Jacques Rancière and Paulo Freire. N.Y.; L.: Continuum, 2012. P. 13.

[4] См.: *Rancière J.* Democracies against Democracy. Interview with Eric Hazan // Agamben G., Badiou A., Bensaid D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S. Democracy in What State? N.Y.: Columbia University Press, 2011a. P. 76–81; *Lewis T.E*. The Aesthetics of Education: Theatre, Curiosity, and Politics in the Work of Jacques Rancière and Paulo Freire. N.Y.; L.: Continuum, 2012. P. 12–13; *Rancière J.* Hatred of Democracy. L.; N.Y.: Verso, 2014; *Wetzel D.J., Claviez Th.* Zur Aktualität von Jacques Rancière: Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer VS, 2016; Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften. Th. Linpinsel, Il-Tschung Lim (Hrsg.). Wiesbaden: Springer VS, 2018. S. 9–30, 75–90; Rancière, Public Education and the Taming of Democracy / Ed. by M. Simons, J. Maschelein. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011; Learner Autonomy across Cultures: Language Education Perspectives / Ed. by D. Palfreyman, R.C. Smith. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003; Autonomy in Language Learning and Teaching: New Research Agendas / Ed. by Alice Chik, Naoko Aoki, Richard Smith. L.: Palgrave Macmillan, 2018.

ет М. Папастефану, — является предварительным условием любой философии, которая заслуживает такого названия»[1].

Дилеммы современной концепции демократического образования в теоретическом плане прекрасно разъясняются в книге Дж. Сартори «К пересмотру теории демократии» (1987): «… Демократия в социальном смысле выстраивается на основе сети небольших сообществ и основывается на жизнеспособной энергии групп, вовлеченных в активное участие. Однако все это остается на уровне повседневного попустительства до тех пор, пока данное положение дел не гарантировано “суверенной демократией”, которая совершено отчетливо *не* является прямой демократией»[2]. Иными словами, демократия, будучи на политическом уровне формой государства (на данный момент одной из самых распространенных и популярных), в конечном итоге не может избежать дилеммы, которую Сартори формулирует следующим образом: «…Как только мы имеем государство, которое отлично от общества и стремится к господству над ним…, власть народа может быть только властью, взятой от государства»[3].

В современной теории демократии школьные и университетские коллективы рассматриваются как определенные социальные группы, имеющие свою собственную «долю участия» в универсальном пространстве политики: в зависимости от исходных социальных параметров он могут играть роль «политических акторов», обладающих той или иной степенью самостоятельности или же находиться в полном подчинении у внешних сил и структур, уподобляясь тем монархическим подданным или же демократическим пассивным избирателям[4]. Тем самым в сфере образования постоянно воспроизводятся все процессы, определяемые, характерные для дихотомии *Государство/Гражданское общество*. Все современные образовательные теории так или иначе вовлечены в разрешение этой сложной дилеммы, основой которой является постоянное переосмысление идеи свободы как основы человеческой деятельности. «В свободном обществе, — отмечает Р.М. Унгер, — индивид обладает образовательным ресурсом, равно как и экономическими и политическими возможностями преодолеть границу между ви-

---

[1] Cosmopolitanism: Educational, Philosophical and Historical Perspectives / Ed. by M. Papastephanou. Cham, Switzerland: Springer, 2016. P. 131.

[2] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 283; ср.: *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. L.: Methuen & Co Ltd., 1962. P. 112–113.

[3] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, P. 291.

[4] *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. P. 112–114.

дами деятельности, принимающими на веру привычную среду, и теми ее разновидностями, которые ставят последнюю под вопрос. Он образован таким способом, который позволяет разуму как воображению возвыситься над разумом как машиной. Он обучается философии как деятельному акту в том смысле, что он осознает в каждом проекте источник определенного великого или малого преобразования. Общественные и культурные практики увеличивают возможности утверждения превосходства разума как воображения над разумом как формулярным аппаратом»[1].

Так или иначе, в современной политической теории «греческий субстрат» постоянно и в различных вариациях, продолжает, как и прежде, существенно влиять практически на все дискуссии о «моделях образования». Об этом свидетельствует и тот простой факт, что в любой национальной традиции современной либеральной мысли концепты гражданского и политического образования тесно переплетаются с более сублимированными формами образования — морального, философского, эстетического и др.[2]

В настоящее время абсолютно безнадежной является любая попытка комплексного анализа всех без исключения проблем современной образовательной политики. Количество современных публикаций столь велико, что уже начинают появляться объемные библиографические сборники по отдельным направлениям образования, в которых представлены исключительно краткие характеристики лишь основных, или «ключевых» работ[3]. Поэтому в данном небольшом обзоре, естественно, будут затронуты лишь те немногие сюжеты, которые, с нашей точки зрения, являются важнейшими для понимания особенностей современных политико-теоретических дискуссий. Неисчислимость проблем и публикаций, в которых отчетливо доминируют взаимно пересекающиеся тенден-

---

[1] *Unger R.M.* The Religion of the Future. Cambridge, Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2014. P. 295; см. также: 241–242, 311, 413–414; ср.: *Idem.* The Left Alternative. L.; N.Y.: Verso, 2009. P. 2009: 60–61.

[2] См.: The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott / Ed. by C. Abel, T. Fuller. Exeter: Imprint Academic. 2005. P. 14, 20, 83, 87, 94, 144, 149, 189–191; см. также: *Farnen R.F., Meloen J.D*. Democracy, Authoritarianism and Education: A Cross-National Empirical Survey. Palgrave Macmillan. 2000; *Olssen V., Codd J.A., O'Neill A.-M.* Education Policy: Globalization, Citizenship and Democracy. L.; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications Ltd. 2004; Transforming Understandings of Diversity in Higher Education: Demography, Democracy, and Discourse / Ed. by P.A. Pasque, N. Ortega, J.C. Burkhardt, M.P. Ting. Sterling, Virginia: Stylus Publishing, LLC, 2016.

[3] См., например: Understanding Higher Education Internationalization: Insights from Key Global Publications / Ed. by G. Mihut, Ph. G. Altbach, H. de Wit. Rotterdam; Boston; Taipei: Sense Publishers, 2017.

ции к междисциплинарности и центробежности, является источником множества трудностей теоретического и методологического характера. Следовательно, выбор любого аналитика, который ставит перед собой цель уяснить самому себе и, тем более, представить своим коллегам, по возможности, общую картину эволюции образовательных теорий, направлений и парадигм, по определению должен быть достаточно узким и непретенциозным. Оснований для этого более, чем достаточно. «В более отдаленные десятилетия, — отмечают П. Робертс и Х. Северо в опубликованной недавно книге "Образование и пределы разума", — корпус критических научных работ усложнялся в постоянно возрастающей степени благодаря разработкам марксистов, сторонников феминизма, постмодернизма, постструктурализма, постколониализма, постгуманизма и экологических теорий, не считая других направлений… За последние два десятилетия международный академический свод, известный как "философия образования", также существенно пополнился. В настоящее время философия образования представляет сложное, междисциплинарное, многообразное направление исследований, втягивающее в свою орбиту предельно широкий спектр различных мыслителей и традиций. Для некоторых ученых такое многообразие голосов и взглядов является источником растерянности и душевных страданий. Другим же оно дает лишь повод для радостного веселья. В исследовании проблем образования и пределов разума лишенный какой-либо необходимости и узкий взгляд на то, что по праву заслуживает стать объектом философского анализа образования, является особенно ущербным, поскольку эта тема определенно требует более открытой перспективы»[1]. Практически то же самое можно сказать о любом направлении анализа образования в политологии, социологии, психологии или антропологии: везде исследователи по ряду причин как субъективного, так и объективного характера встречаются с проблемой, связанной с пределом рациональной активности в одной, отдельно взятой научной сфере.

В этой связи приходится констатировать, что обозначенные выше надежды некоторых теоретиков то, что сегодня образование окажется способным в концептуальном плане играть объединяющую роль в современном гуманитарном знании, являются, увы, несбыточными. Как уже отмечалось выше, идея образования и даже сам термин становятся все более поливариантными и многовекторными и данная тенденция к «умножению сущностей» разрастается чуть ли не в

[1] *Roberts P., Saeverot H.* Education and the Limits of Reason. Reading Dostoevsky, Tolstoy and Nabokov. L.; N.Y.: Routledge, 2018. P. 1, 117.

геометрической прогрессии. Ученые, например, уже давно свыклись с представлением о существовании множества образовательных пространств и «ландшафтов». Как утверждают П.-А. Форсторп и У. Мельстрём, «эти образовательные ландшафты могут изучаться на самых разнообразных уровнях и в рамках различных перспектив, таких как потоки идей, туристические практики, разные виды университетской и правительственной политики, например, — коммодификация и массификация высшего образования, различные формы пространственного воображения, этнические и гендерные студенческие сообщества, виртуальные и открытые университеты и т.д.»[1].

В конечном итоге оказалось, что судьба дискуссий об образовании как общей теории почти зеркально воспроизводит многие характерные черты философских споров вокруг статуса политической науки. В своей инаугурационной лекции «Пределы политики», прочитанной в Кембридже 23 апреля 2008 г., Эндрю Гамбл подчеркивал: «Пределы обозначают границы и фронтиры… Мы говорим о пределе нашей власти, пределе нашего авторитета, пределе нашего интереса, пределе наших амбиций. Довольно часто возникает напряженность между тем, что возможно, и тем, что разрешено. Нечто может быть возможно, но недопустимо, или допустимо, но невозможно… В конце XIX века в Кембридже полагали, что политическая наука практически не имеет ограничений. Все было дозволено и все казалось возможным. Она воспринималась в чисто аристотелевском духе как господствующая наука, интегрирующая все другие гуманитарные дисциплины в некое принудительное целое и обеспечивающая высший тип образования для будущей национальной элиты. Но такой проект оказался слишком амбициозным… Роджер Скратон однажды заметил, что сама идея политической науки в принципе “инкорпорирует все исследования, объект и предмет которых составляют политически значимые мысль и действие”. Но он желал также знать, не будет ли “слишком пространным и слишком амбициозным ее превращение в независимый субъект, опирающийся на собственный метод; она остается влиятельной, скорее, в плане проективного единства, чем единства реального”»[2]. Дан-

[1] *Forstorp P.-A., Mellström U.* Higher Education, Globalization and Eduscapes: Towards a Critical Anthropology of a Global Knowledge Society. L.: Palgrave Macmillan, 2018. P. 18; ср.: Transforming Education: Design & Governance in Global Contexts / Ed. by L. Benade, M. Jackson. Singapore: Springer, 2018

[2] *Gamble A.* The Limits of Politics. An Inaugural Lecture given in the University of Cambridge, 23 April 2008. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 3–4, 13–14; ср.: *Addonzio M.F., Kearney C.Ph*. Education Reform and the Limits of Policy.

ное замечание Гамбла вполне применимо и к ситуации, складывающейся в области дисциплин, которые многие ученые объединяют в настоящее время с помощью термина «образовательные науки»[1]. Различие состоит только в том, что, если политология как вполне устойчивое целое к концу XX века достигла известных пределов в плане инкорпорации новых направлений, «образовательные науки», напротив, под влиянием глобализации стремительно приобретают совсем иной вектор развития. Очередным доказательством правомерности данного суждения является, например, стремительное распространение идеи «космополитического образования» как одного из многочисленных ответвлений концепции «глобального образования», сторонники которого активно продвигают ее в различных регионах мира в качестве теоретической основы педагогики «глобального гражданства»[2].

Глобализация, «интеллектуальный раскол» и трансформация идеологических дискурсов

Концепции глобализации далеко не случайно уже несколько десятилетий играют важную роль в современных дискуссиях о перспективах трансформации образовательных процессов в современном мире[3]. «Глобализация образования, — отмечает Дж. Спринг, — имеет отношение к мировым сетям, процессам и институтам, оказывающим влияние на образовательные и политические практики. Ключевым словом является “мировой масштаб”. События проис-

Lessons from Michigan. Kalamazoo, Michigan: W.E. Upjohn Institute for Employment Research, 2012. P. 233–236.

[1] Некоторые европейские университеты, например, университет г. Порту (Португалия), как будто следуя рекомендациям таких ученых как Р. Линн, создают факультеты «психологии и образовательных наук».

[2] См.: Cosmopolitanism: Educational, Philosophical and Historical Perspectives / Ed. by M. Papastephanou. Cham, Switzerland: Springer. 2016. P. 123, 129–131; Global Education in Bioethics / Ed. by H. ten Have. Cham, Switzerland: Springer. 2018; The Palgrave Handbook of Global Citizenship and Education / Ed. by I. Davies, Li-Ching Ho, D. Kiwan, C. L. Peck, A. Peterson, E. Sant, Y. Waghid. L.: Palgrave Macmillan. 2018.

[3] *Edwards D.B*. The Trajectory of Global Education Policy. Community-Based Management in El Salvador and the Global Reform Agenda. N.Y.: Palgrave Macmillan. 2018; Universities and the Production of Elites: Discourses, Policies, and Strategies of Excellence and Stratification in Higher Education / Ed. by R. Bloch, A. Mitterle, C. Paradeise, T. Peter. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018; 25 Years of Transformations of Higher Education Systems in Post-Soviet Countries. Reform and Continuity / Ed. by J. Huisman, A. Smolentseva, I. Froumin. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018; Competition in Higher Education Branding and Marketing: National and Global Perspectives / Ed. by A. Papadimitriou. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

ходят на мировом уровне, воздействуя на национальные и местные школьные системы. Глобальная образовательная политика и практики представляют собой суперструктуру, возвышающуюся над национальными и местными школами. В этой суперструктуре на существует ничего статичного. Нации продолжают контролировать свои школьные системы, одновременно находясь под влиянием этой суперструктуры глобальных образовательных процессов. Сегодня многие народы предпочитают принять политику этой глобальной суперструктуры для того, чтобы быть конкурентоспособными в мировой экономике»[1].

Академические ученые, склонные безоговорочно принимать «глобальную повестку дня» и активно участвующие в создании объемных международных учебников, различного рода руководств, справочников и т.п., посвященных проблемам «глобального образования», как правило, рассматривают глобализацию как безальтернативный и «объективный» процесс и поэтому предпочитают ограничиваться умеренной критикой и представлять кризисные явления в экономической, политической и, разумеется, образовательной сферах как «неизбежные издержки», которые в дальнейшем при благоприятном развитии событий могут быть с лихвой перекрыты организационными преимуществами формирующейся новой всемирной экономической модели. Характерно, что в большинстве из них (даже в тех, которые связаны с разработкой темы критического мышления) теме кризиса традиционных демократических институтов внимание уделяется довольно редко[2].

---

[1] *Spring J.* Globalization of Education. An Introduction. Second Edition. L.; N.Y.: 2015. P. 1; см. также: *Idem.* Political Agendas for Education. From the Religious Rights to the Green Party. Second Edition. Mahwah, New Jersey; L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2002; *Idem.* Educating the Consumer-Citizen. A History of the Marriage of Schools, Advertising, and Media. Mahwah, New Jersey; L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2003; *Idem*. How Educational Ideologies Are Shaping Global Society. Intergovernmental Organizations, NGOs, and the Decline of the Nation-State. Mahwah, New Jersey; L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2008; *Idem.* The Politics of American Education. N.Y.; L.: Routledge, 2011; *Idem.* Economization of Education. Human Capital, Global Corporations, Skills-Based Schooling. N.Y.; L.: Routledge, 2015; Researching Education through Actor-Network Theory / Ed. by T. Fenwick, R. Edwards. Oxford: Wiley-Blackwell. 2012.

[2] International Handbook on Globalisation, Education and Policy Research: Global Pedagogies and Policies / Ed. by J. Zajda. Dodrecht: Springer. 2005; International Handbook of Educational Policy. Part One / Ed. by N. Bascia, A. Cumming, A. Datnow, K. Leithwood, D. Livingstone. Dodrecht: Springer, 2005; Second International Handbook on Globalisation, Education and Policy Research / Ed. by J. Zajda. Dodrecht; Heidelberg; N.Y.; L.: Springer, 2015; The Palgrave International Handbook of Higher

Аргументация сторонников глобализации, как правило прозрачна, и чисто внешне подчас даже кажется убедительной: «Если глобализация неизбежна…,_ отмечает С. Дж. Масвуд, — тогда остается выбор между двумя альтернативами. Несмотря на существование множества региональных амбиций, национальное государство остается притягательной силой. И действительно, многое указывает на рост националистических настроений. Глобализация разрушает свободу маневра для государств, но это происходит уже на стадии, предшествующей глобализации. Государства добровольно принимали ограничения свободы выбора в обмен на стабильные международные результаты и безопасность, достигаемую только через договорные отношения с другими государствами. Все договоры ограничивают меню, из которого государства могут выбирать. Но это вовсе не такая плохая вещь и все государства сегодня имеют договорные обязательства, ограничивающие их абсолютный суверенитет и рекомендующие им вести себя упорядоченным и, что самое главное, предсказуемым образом»[1]. Вместе с тем они также вынуждены признать правомерность широко распространенных опасений относительно того, что «глобализация ослабила демократические процессы на национальном уровне путем непредставительных способов управления, которые используют либо никем не выбранные глобальные технократы, представляющие различные многосторонние агентства, либо частные акторы, действующие в неформальном и политическом вакууме… Анализируя эту политическую трилемму, Дэни Родрик выдвинул предположение, согласно которому глобализация создает угрозу для нашей приверженности или национальному суверенитету, или демократии и он ожидал, что, дойдя до определенного пункта, мы будем вынуждены выбирать между государством и демократией для того, чтобы пользоваться преимуществами глобализации»[2].

Education Policy and Governance / Ed. by J. Huisman, H. de Boer, D.D. Dill, M. Souto-Otero. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015; Handbook of Global Education Policy / Ed. by K. Mundy, A. Green, B. Lingard, A. Verger. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016; Managing Universities: Policy and Organizational Change from a Western European Comparative Perspective / Ed. by I. Bleiklie, J. Enders, B. Lepori. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017; The Routledge Handbook of Libertarianism / Ed. by J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidz. N.Y.; L.: Routledge, 2017, ср.: The Palgrave Handbook of Critical Thinking in Higher Education / Ed. by M. Davies, R. Barnett N.Y.: Palgrave Macmillan. 2015. P. 549, 562, 569.

[1] *Maswood S.J.* Revisiting Globalization and the Rise of Global Production Networks. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 155; ср.: *Unger A*. The Death and Life of the American Middle Class. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

[2] *Maswood S.J.* Revisiting Globalization and the Rise of Global Production Networks. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 158.

Речь, конечно, идет о практическом выборе, поскольку в области теоретического конструирования некоторые ученые уже давно преодолели обозначенный Родриком пункт и активно развивают свои идеи так называемой «космополитической демократии»[1]. Бесконечные рассуждения о наступлении «пост-гражданских прав», наводнившие западную научную литературу и публицистику, постоянно провоцируют ступор мысли, порождая абстрактные риторические формулы относительно создания новой модели гражданского образования для «пост-нормативных» граждан, которая, естественно, плохо укладывается в традиционные теории гражданского общества и либеральной демократии[2]. При этом камуфлируются вполне реальные парадоксы культурной и политической жизни. Один из них был обозначен в работе Сьюзан Жиру «Между расой и разумом» как «безрасовый расизм», тесно связанный с «перманентной цивилизационной войной», которая глубоко затрагивает и сферу образования, прежде всего университетского[3].

Процессы, происходящие в сфере образования на Западе, делают обозначенный выше парадоксальный вывод Родрика еще более правомерным с тем лишь различием, что псевдодемократическая риторика новоявленных автократов в равной степени разрушает как прогрессистскую концепцию государственного образования, в XIX в. теоретически обоснованную Д.С. Миллем[4], так и демократические образовательные традиции, развиваемые в эпоху модерна А. де Токвилем и Д. Дьюи и их многочисленными сторонниками. Иллюзии и надежды, вызванные в 1990-е гг. всемирной конференцией «Образование для всех» (ОДВ) в Джомтьене, к началу XXI в. довольно быстро сменяются глубоким скепсисом. Как отмечает М. Мейо, опубликованные после конгресса многочисленные ежегодные доклады, по существу, вращались вокруг одного очевидного

[1] См.: *Archibugi D.* The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008; ср.: *Bhargava V.K.* Global Issues for Global Citizens: An Introduction to Key Development Challenges. Washington D.C.: The World Bank, 2006; *Walter S.* EU Citizens in the European Public Sphere: An Analysis of EU News in 27 EU Member States. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

[2] См.: *Strandbrink P.* Civic Education and Liberal Democracy: Making Post-Normative Citizens in Normative Political Spaces. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2017, ср.: Post-Truth, Fake News: Viral Modernity & Higher Education / Ed. by M.A. Peters, Sh. Rider, M. Hyvönen, T. Besley. Singapore: Springer. 2018.

[3] *Giroux S.* Between Race and Reason: Violence, Intellectual Responsibility, and the University to Come. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

[4] *Mill J.S.* Essays on Equality and Education. London: Routledge & Kegan Paul; University of Toronto Press, 1984. P. 63.

пункта «о всеобщей важности образования», не выходя за пределы банальностей и благих пожеланий типа «образование — хорошая вещь, мы должны тратить больше, инвестировать в образование, улучшать качество» и т.д.[1]

Глобализация и в чисто временном плане, и по сути тесно связана с распространением интернета. Его огромное влияние на экономическую, политическую и социальную жизнь современных обществ оказалось настолько захватывающим (в настоящее время — более полутора миллиардов пользователей), что можно вполне понять почему не только в популярных изданиях, но и в академических работах, начиная с середины 1990-х годов, воцарилась своеобразная «эйфория предчувствий» и прогнозов в отношении новой грядущей эпохи революционных преобразований. Основу прогнозов составлял модифицированный техноцентризм, который был плохо совместим со стремлением к строгому научному анализу интернет-технологий в социально-политическом контексте. Напротив, преобладало убеждение, что перспектива нового технологического бума и будущего всеобщего процветания «омолодит» демократическую традицию, и в результате внедрения таких нововведений как «электронное правительство» (“e-government”), «народный интернет-референдум» и др. приведет к всемирной эпохе «культурной демократии». Ее нормы будут несовместимы с существованием слабых, обездоленных и маргиналов, властью бюрократов и автократов. Глобальное медиа-пространство интернета «спрессует» мир, инициировав диалог между народами и ускорив их взаимопонимание Революционные изменения, подобно тому, как это происходило с общественными структурами в результате распространения книгопечатания или открытия европейцами пороха, станут необратимыми в силу таких свойств интернета как предельная интерактивность, глобальная доступность, дешевизна, скорость, сетевая подвижность, способность сохранения гигантских массивов информации и ее практическая неконтролируемость[2]. В свете таких ожиданий вполне естественным представлялся и вывод, согласно которому интернет-технологии станут основой для создания принципиально новой революционной модели образования.

Однако ни одной из внезапно вспыхнувших надежд не суждено было сбыться в том виде, в котором это представлялось воображе-

[1] *Mayo M.* Global Citizens: Social Movements and the Challenge of Globalization. L.; N.Y. Zed Books, 2005. P. 168.

[2] См. подробнее: *Curran J., Fenton N., Freedman D.* Misunderstanding the Internet. L.; N.Y.: Routledge, 2012. P. 3 sq.

нию адептов будущих реформ. В целом интернет не оправдал надежд на ускорение международного взаимопонимания, постепенно превращаясь в некое гигантское зеркало, отражавшее в глобальном масштабе традиционные социальные недуги — неравенство, языковую и культурную разобщенность, конфликт ценностей и интересов. Интернету не удалось расширить и «омолодить» демократию не только по той простой причине, что авторитарные режимы нашли способы его контролировать, им даже удалось усилить с его помощью отчуждение масс от политики[1]. Та же судьба ожидала и надежды на радикальное преобразование существующих моделей образования и образовательной политики.

В современной научной литературе проблема влияния интернета на политический процесс, демократические институты и образование является одной из наиболее дискуссионных[2]. Наиболее серьезным последствием активного внедрения интернета и компьютерных технологий в образование стал разрыв между реальной действительностью и многочисленными виртуальными мирами. Главная причина развития в данном направлении заключалось в том, что повальное увлечение учащейся молодежи компьютерными играми сделали довольно популярными различные версии «геймификации» («игровизации») образования путем использования различных вариантов игр — War Games, Simulation Game, Serious Game, Alternate Reality Game (ARG) и др. Например, швейцарский ученый Флориан Брюльман в работе с весьма показательным названием «Эффекты приспособляемости в геймификации. Исследование провала», отмечая, что тотальное распространение компьютерных игр сделало чрезвычайно важным анализ результатов и последствий переноса «мотивационного пула» таких игр в сферу образования и здравоохранения, подчеркивает: «Новый термин *геймификация*... возникает в рыночной индустрии, в которой различные типы вознаграждений типа полетных миль и скидок для постоянных клиентов использовались на протяжении долгого времени… Геймификация стремится приспособить мотивационный характер компьютерных игр к другим контекстам, например, к обучению, физическим упражнениям, тегированию изображений

[1] Ibid. P. 179 sq.

[2] См.: Researching Education through Actor-Network Theory / Ed. by T. Fenwick, R. Edwards. Oxford: Wiley-Blackwell. 2012; The New Development Paradigm: Education, Knowledge Economy and Digital Futures / Ed. by M. A. Peters, T. Besley, D. Araya. N.Y.: Peter Lang. 2013; *Peters M.A., Jandrić P*. The Digital University: A Dialogue and Manifesto. N.Y.: Peter Lang, 2018.

с целью сделать их более интересными и тем самым поддерживать мотивировку пользователей на более длительный период времени. Использование одного или большего количества элементов игрового дизайна в контексте, для которого развлекательность не является главной целью, может быть охарактеризовано как геймификация»[1].

Как показывают результаты специальных исследований и тестов, использование игровых методов в начальных классах и даже при изучении отдельных дисциплин в колледжах и университетах действительно может дать положительный эффект[2]. Вместе с тем многие ученые постоянно подчеркивают крайне амбивалентный характер попыток придать «игровизации образования» всеобщий характер, прежде всего, в связи с тем, что, в силу своего происхождения игровые технологии оказываются тесно переплетенными с «либеральными играми» и соответствующими идеологическими технологиями. Например, как утверждает один из адептов подобных игр Н. Б. Неман: «И развитие игр, и обеспечение высшего образования, в сущности, являются предприятиями, которые пытаются способствовать приобретению участниками трансформативного опыта. И все же как будто бы кажется, что успешные игровые компании способны более эффективно реализовать эту цель по сравнению с колледжами и университетами. В связи с этим возникает вопрос: могут ли интуитивные способности игровой индустрии создать основу для эффективной бизнес-стратегии с целью ее использования в будущем традиционными университетами (bricks and mortar universities) для того, чтобы справиться с вызовами, создаваемыми постоянно увеличивающейся рыночной конкуренцией и возрастающими финансовыми трудностями? Такая стратегия будет предназначена не только для того, чтобы поддерживать достойный уровень университетского образования, но и для того, чтобы предоставить основополагающим институтам соответствующие средства, позволяющие им эффективно конкурировать в постоянно изменяющемся окружении, где рыночные приоритеты и новые технологии существенно изменили ландшафт»[3].

---

[1] *Brühlmann F*. The Effects of Framing in Gamification: A Study of Failure. Wiesbaden: Springer, 2016. P. 2.

[2] *Kim S., Song K., Lockee B, Burton J*. Gamification in Learning and Education: Enjoy Learning Like Gaming. Springer, 2018. P. 35.

[3] *Niman N.B.* The Gamification of Higher Education: Developing a Game-Based Business Strategy in a Disrupted Marketplace. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 2; см. также: *Zichermann G., Linder J*. The Gamification Revolution: How Leaders Leverage Game Mechanics to Crush the Competition. N. Y.: McGraw-Hill Education, 2013; *Bishop J*. Gamification for Human Factors Integration: Social, Education, and Psychological

Но проблема как раз и состоит в том, что «рыночная психология», которая вполне совместима с игровыми приставками и правилами, в области образования нередко оказывается малоэффективной, постоянно демонстрируя утилитарную узость и ограниченные возможности. Результаты экспериментов с геймификацией образования свидетельствуют, что «перспектива вознаграждения» их участников при всей ее привлекательности выглядит вторичной по отношению к стремлению учащихся к автономии и в целом не может решающим образом изменить базовый характер образовательной деятельности[1]. В этом плане сравнительный анализ «геймификации образования» с аналогичными попытками превратить игровые технологии в устойчивый фактор «демократии участия», несмотря временную эйфорию некоторых политологов от такой перспективы, в конечном итоге заставляет все же признавать очевидное: в странах с развитой системой местного самоуправления отдельные элементы этих технологий могут получить широкое распространение на уровне муниципальной политики. Но уже на региональном и, тем более, на общенациональном уровне они, как правило, быстро сходят на нет, сталкиваясь с такими обычными явлениями как индифферентность избирателей, эскапизм, непримиримость партийных позиций, влияние классовых конфликтов, внешнее воздействие и т.д.[2]

Issues. Hershey, PA: IGI Global, 2014. P. 181–198, 272–289; *Burke B.* Gamify: How Gamification Motivates People to Do Extraordinary Things. Boston MA: Bibliomotion Inc., 2014; Rethinking Gamification / Ed. by M. Fuchs, S. Fizek, P. Ruffino, N. Schrape. Lüneburg: Meson Press, 2014; *Palmer Ch., Petroski A*. Alternate Reality Games: Gamification for Performance. Boca Raton; L.; N. Y.: CRC Press, 2016; Gamification: Using Game Elements in Serious Contexts / Ed. by S. Stieglitz, Ch, Lattemann, S. Robra-Bissantz, R. Zarnekow, T. Brockmann. Springer, 2017.

[1] *Brühlmann F*. The Effects of Framing in Gamification: A Study of Failure. P. 62; ср.: *Nowak M.A*. Evolutionary Dynamics: Exploring the Equations of Life. 2006. Cambridge, Massachusetts; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2006; Evolution, Games, and God: The Principle of Cooperation / Ed. by M.A. Nowak, S. Coakley. Cambridge, Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2013; *Kapp K., Blair l., Mesch R*. The Gamification of Learning and Instruction Fieldbook: Ideas into Practice. San Francisco: Wiley, 2013; Formative Assessment, Learning Data Analytics and Gamification. In ICT Education / Ed. by S. Caballé, R. Clarisó. London: Academic Press, 2016; *Bell C*. Game On!: Gamification, Gameful Design, and the Rise of the Gamer Educator. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2018.

[2] См., например: *Masser K, Mory L*. The Gamification of Citizens' Participation in Policymaking. Palgrave Macmillan; Springer, 2018. P. 107 sq.; Post-Truth, Fake News: Viral Modernity & Higher Education / Ed. by M. A. Peters, Sh. Rider, M. Hyvönen, T. Besley. Singapore: Springer. 2018.

Философия образования и «контргегемония»

В области «чистой теории» засилье неолиберальной игровой риторики в массмедиа и государственной пропаганде порождает чрезвычайно сложную палитру ответных реакций — от философского эскапизма, связанного с очередной исторической волной разочарования в человеческой природе, до попыток объединить философскую методологию с активной «наступательной реинтерпретацией» классической образовательной традиции. Именно в последние несколько лет количество философских исследований образования увеличилось в разы. При этом ясно обозначается тенденция подвести итоги эволюции философской аналитики образования предшествующих десятилетий. Эта тенденция проявляется в самых различных, подчас, неожиданных, нередко экспериментальных формах. Например, одна из причин, по которой английский философ и один из наиболее известных современных теоретиков образования Р. Скратон в работе о «Человеческой природе» обратился к инновационной теории «мемов-репликаторов» Р. Докинза, вероятно, заключалась не столько в том, что он стремился развивать в философском плане эволюционную теорию знаменитого биолога-неодарвиниста[1], а в том, чтобы опровергнуть следующий, в высшей степени уничижительный тезис последнего: «Философию и предметы, известные в качестве “гуманитарных”, все еще преподаются почти так, как будто Дарвина никогда и не было на свете. Нет сомнений в том, что со временем такое положение дел изменится»[2].

Стремление к созданию универсальной современной платформы философии образования, способной служить надежным ориентиром для других направлений и школ интерпретации, пронизывает и такие итоговые международные компендиумы как «Энциклопедия теории и философии образования» под редакцией М.А. Петерса (2017) и «Международный справочник по философии образования» под редакцией П. Смейерса (2018). Оба ученых не просто играли роль международных координаторов, способных сводить воедино разнородные философские, общесоциологические и политические идеи других специалистов, но опирались, прежде всего, на собственные концепции образования, отразившиеся в их предшествующих трудах[3]. Вместе с тем их книги и компендиумы, ра-

[1] *Scruton R*. On Human Nature. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017. P. 3–13.

[2] *Dawkins R*. The Selfish Gene. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 1.

[3] См.: Leo Strauss, Education, and Political Thought / Ed. by J.G. York, M.A. Peters. Madison; Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2011; *Peters M.A.* Neoliber-

зумеется, являются лишь «вершиной айсберга», который образуют как исследования прежних лет, так и труды, которые и наши дни публикуются с завидной регулярностью[1].

Философский анализ образования в настоящее время прочно опирается на мощный исторический субстрат, сформировавшийся из трудов теоретиков и ученых, которых объединяет принципиальное неприятие новых глобалистских ценностей. Одним из важных следствий нарастающей критики глобализации является стремление к возрождению и реинтерпретации как классической теории и философии образования XVIII–XIX вв., представленной труда-

alism and After? Education, Social Policy, and the Crisis of Western Capitalism. N.Y.: Peter Lang, 2011; Obama and The End of the American Dream: Essays in Political and Economic Philosophy / Ed. by M.A. Peters. Rotterdam; Boston; Taipei: Sense Publishers, 2012; Thinking Education through Alain Badiou / Ed. by M.A. Peters. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010; A Companion to Wittgenstein on Education: Pedagogical Investigations / Ed. by M.A. Peters, J. Stickney. Singapore: Springer, 2017; Educational Research: the Educationalization of Social Problems / Ed. by Paul Smeyers, Dr. Marc Depaepe. Cham, Switzerland: Springer, 2008; Educational Research: Proofs, Arguments, and Other Reasonings / Ed. by P. Smeyers, M. Depaepe. Dordrecht; Heidelberg; L.; N.Y.: Springer, 2010; Educational Research: Material Culture and Its Representation / Ed. by P. Smeyers, M. Depaepe. Cham; Heidelberg; N.Y.; Dodrecht; L.: Springer, 2014; Educational Research: Discourses of Change and Changes of Discourse / Ed. by P. Smeyers, M. Depaepe. Cham, Switzerland: Springer, 2016; Educational Research: Ethics, Social Justice, and Funding Dynamics / Ed. by P. Smeyers, M. Depaepe. Cham, Switzerland: Springer, 2018; The Blackwell Guide to the Philosophy of Education / Ed. by N. Blake, P. Smeyers, R.D. Smith, P. Standish. Oxford: Blackwell Publishing, 2003; *Standish P., Smeyers P., Smith R*. The Therapy of Education: Philosophy, Happiness and Personal Growth. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007.

[1] См., например: Education Policy: Philosophical Critique / Ed. by R. Smith. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013; *Smith R.H*. The Joy of Pain: Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2013; *Weymann A.* States, Markets and Education. The Rise and Limits of the Education State. L.; N.Y: Palgrave Macmillan, 2014; Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology / Ed. by J. Baehr. N.Y.; L.: Routledge, 2015; Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without / Ed. by R. Grosfoguel, R. Hernández, E.R. Velásquez. Lanham; Boulder; N.Y.; L.: Lexington Books, 2016; What Is Art Education? After Deleuze and Guattari / Ed. by J. Jagodzinski. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017; Contemporary Philosophical Proposals for the University: Toward a Philosophy of Higher Education / Ed. by A. Stoller, E. Kramer. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018; *Peters M.A., Stickney J.* Wittgenstein's Education: 'A Picture Held Us Captive'. Singapore: Springer, 2018; Past, Present, and Future Possibilities for Philosophy and History of Education. Findig Space and Time for Research / Ed. by S. Ramaekers, N. Hodgson. Cham, Switzerland: Springer, 2018; Education and Expertise / Ed. by M. Addis, Chr. Winch. Oxford: Wiley, 2019; *Waghid Y.* Towards a Philosophy of Caring in Higher Education. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

ми Г.Э. Лессинга, И.Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, Дж. Бентама, Д.С. Милля, А. де Токвиля[1], так крупнейших теоретиков образования XX века — Д. Дьюи, М. Оукшота, А. Грамши, П. Фрейре, К. Юнга, Л. Витгенштейна и др.[2] В «новом прочтении» текстов классиков постоянно можно встретить следы и оттенки явной идеализации и утопизма.

Особое место в этом обширном сегменте аналитики образования занимают труды, посвященные теоретикам Франкфуртской школы. Хотя изучение классического наследия Франкфуртской школы в последние два десятилетия было довольно интенсивным[3], но именно выход в свет 2018 г. в независимом академическом издательстве SAGE Publications международного трехтомного исследования *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* и публикация в этом же году справочника *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, вероятно, будут в дальнейшем рассматривать как особенно знаковое событие, поскольку именно в этих работах подводится итог многим предшествующим классическим штудиям. Наряду

[1] *Skopurski J*. Why Read Mill Today? L.; N.Y.: Routledge, 2006; Dewey's Democracy and Education Revisited: Contemporary Discourses for Democratic Education and Leadership / Ed. by P.M. Jenlink. Lanham; N.Y.; Toronto; Plymouth. Rowman & Littlefield Education, 2009; Hayek, Mill, and the Liberal Tradition. L.; N.Y.: Routledge, 2011; *Claeys G.* Mill and Paternalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; *Mill J. Stuart*. A British Socrates / Ed. by K.N. Demetriou, A. Loizides. L.: Palgrave Macmillan, 2013; *Shook J.R.* Dewey's Social Philosophy. Democracy as Education. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014; *Riley J*. The Routledge Guidebook to Mill's On Liberty. L.; N.Y. Routledge, 2015; *Humboldt W. von.* Schriften zur Bildung. Stuttgart: Reclam, 2017.

[2] *Dale J., Hyslop-Margison E.J*. Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation: The Philosophical Influences on the Work of Paulo Freire. Dordrecht; Heidelberg; L.; N. Y. Springer, 2010; Jung and Educational Theory / Ed. by I. Semetsky. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012; A Companion to Wittgenstein on Education: Pedagogical Investigations / Ed. by M.A. Peters, J. Stickney. Singapore: Springer, 2017; Paulo Freire and Transformative Education. Changing Lives and Transforming Communities / Ed. by A. Melling, R. Pilkington. Palgrave Macmillan. L.: Palgrave Macmillan, 2018; *Peters M.A., Stickney J*. Wittgenstein's Education: 'A Picture Held Us Captive'. Singapore: Springer, 2018.

[3] См., например: *Wolin R*. The Frankfurt School Revisited: And Other Essays on Politics and Society. N. Y.; L., 2006; *Wheatland Th.* The Frankfurt School in Exile. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2009; *Bottomore T*. The Frankfurt School and its Critics. Second Edition. L.: Routledge, 2003; *Gartman D.* Culture, Class, and Critical Theory: Between Bourdieu and the Frankfurt School. Routledge, N.Y.; L.: 2012; *Jeffries S*. Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School. L.; N.Y.: Verso, 2016; *Khandizaji A*. Baudrillard and the Culture Industry. Returning to the First Generation of the Frankfurt School. Cham, Switzerland: Springer, 2017; *Rensmann L*. The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism. State University of New York Press, 2017.

с всесторонним анализом социальной и политической философии М. Хоркхаймера, Т. Адорно, В. Беньямина, Э. Фромма, Г. Маркузе, Ю. Хабермаса, А. Хоннета, особое внимание уделяется не только их образовательным теориям, но и многообразной научной литературе, посвященной их интерпретациям[1]. В частности, на наш взгляд, инновационным исходным пунктом анализа является следующий тезис: критическая теория Франкфуртской школы «возникает как критика *теории* в смысле научной и исследовательской активности, которая информирует нас и, акцентируя внимание на сфере высшего образования, рассматривается как составная часть современных образовательных систем»[2]. Представляется также важным анализ концепции «контробразования», обозначенной в ряде работ В. Беньямина и Г. Маркузе и представляющей собой определенную параллель концепции «контргегемонии», развиваемой в трудах А. Грамши и П. Фрейре[3].

Более основательное знакомство с новой волной радикальной критики неолиберальных образовательных проектов позволяет выделить некоторые наиболее существенные ее тенденции. Вполне оправданная озабоченность и откровенные опасения относительно тех реальных угроз, которые несет неолиберальная версия глобализации тысячелетним традициям европейской цивилизации, фактически объединили ученых, придерживающихся социалистических, либеральных и даже консервативных взглядов. Речь, конечно, идет не о полной нивелировке теоретических позиций, а о крайнем усилении самой тональности критики, которая нередко фактически «перекрывает» идеологические расхождения, формируя единую позицию морального и интеллектуального неприятия глобальной автократии и «дисциплинарной власти». Тем самым в наши дни на новом витке исторической спирали воспроизводится ситуация, аналогичная той, которую в конце 1830-х гг. блестяще обрисовал А. де Кюстин, характеризуя философские взгляды Ж.-Ж. Руссо: угроза стабильности и равновесию цивилизационного порядка нередко заставляет самых крайних радикалов и «разрушителей» становится

[1] The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory / Ed. by B. Best, W. Bonefeld, Chr. O'Kane. Vol. 1–3. L.; Thousand Oaks; New Delhi; Singapore: Sage. 2018; The Routledge Companion to the Frankfurt School / Ed. by A. Honneth, E. Hammer, P.E. Gordon. N.Y.; L.: Routledge, 2018.

[2] Ibid. P. 988.

[3] Ibid. P. 998–1003; The Routledge Companion to the Frankfurt School / Ed. by A. Honneth, E. Hammer, P.E. Gordon. N.Y.; L.: Routledge, 2018. P. 6–31; 35–37, 238–250; ср.: Marcuse's Challenge to Education / Ed. by D. Kellner, T. Lewis, C. Pierce, and K.D. Cho. Lanham; Boulder; N.Y.; Toronto; Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers. 2009.

откровенными консерваторами[1]. Именно во имя стабильности цивилизации и культурного прогресса Р.М. Унгер — один из наиболее ярких современных леворадикальных теоретиков — в своей критике глобализации явно разделяет суждения о человеческой природе таких консерваторов как М. Оукшот и Р. Скратон[2].

Противники глобализации, прежде всего, склонны акцентировать внимание именно на той опасности, которую глобализация представляет для традиционных демократических институтов и систем образования. Ведущиеся по широкому спектру вопросов дискуссии имеют тенденцию быстро преодолевать научные рамки и превращаться в острую идеологическую полемику. В процессе нарастающей идеологической конфронтации основной тон задает именно радикальная критика. При этом нередко не только стираются границы между приверженцами классической либеральной политической культуры и традиционными направлениями радикальной критики капитализма, представленной различными социалистическими группами. В начале XXI века происходит и «обратная трансформация»: левые либералы нередко начинают превосходить социалистов в плане критического пафоса обвинений в адрес глобального капитализма и тех национальных правительств, которые склонны подчиняться диктату международных корпораций. Например, концепция нарастающей «фашизации» политического режима, созданного в США президентом Д. Трампом, которую крайне энергично развивает в своих последних работах Анри Жиру, один из наиболее выдающихся представителей современного критического направления в философии образования, по тональности и характеру авторских выражений уже вплотную приблизилась к риторике и лексике руководителей Коминтерна, развивавших аналогичную теорию фашизма и «социал-фашизма» в конце 1920 — начале 1930-х гг., начиная с IX пленума ИККИ[3].

---

[1] *Custine A. de*. La Russie en 1839. Vol. I. Bruxelles: Wouters et C, Imprimeurs-Libraires, 1843. P. 95.

[2] *Unger R.M.* The Religion of the Future. Cambridge, Massachusetts; L.: Harvard University Press, 2014. P. 212; см. также: *Idem*. Politics: The Central Texts / Ed. by Zh. Cui. Verso, 1997; *Idem*. The Future of American Progressivism: An Initiative for Political and Economic Reform. Boston: Beacon Press, 1999; *Idem*. The Left Alternative. L.; N.Y.: Verso, 2009; *Idem*. The Critical Legal Studies Movement: Another Time, A Greater Task. L.; N.Y. Verso, 2015.

[3] См.: *Giroux H.A*. The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism. N. Y.; London: Routledge, 2018; *Idem*. American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism. San Francisco: City Lights Books, 2018; *Idem*. Neoliberal Fascism and the Echoes of History // https://truthout.org/articles/neoliberal-fascism-and-

В свете подобных идеологических трансформаций вполне естественным и логичным выглядит постоянно растущий интерес ученых и политических теоретиков к более ранним радикальным теориям XX века, в которых предвосхищались многие элементы современной критики неолиберальной образовательной политики. Среди них особое место по- прежнему занимают деятельность и труды Пауло Фрейре и Антонио Грамши. Нельзя при этом не отметить, что в интерпретации их наследия постоянно встречаются значительные различия и акцентировки. Например, идеи Фрейре используются американскими теоретиками как эффективное оружие, обеспечивающее легитимность любой, даже предельно резкой и нелицеприятной идеологической критики глобалистских образовательных экспериментов. Как сравнительно недавно отмечал А. Жиру, «Пауло Фрейре является одним из наиболее важных критически мыслящих теоретиков образования двадцатого века… Начиная с 1980-х гг. на североамериканской образовательной сцене не было ни одного интеллектуала, который смог бы его превзойти теоретической непреклонностью и нравственной отвагой. Над большей частью школ и университетов теперь господствуют консервативные идеологии, цепляющиеся за порядок и привязанные к инструменталиризованным мерам ответственности. Ими руководят администраторы, которым неведомы ни широкий взгляд, ни критическое понимание образования как силы, направленной на укрепление воображения и расширение демократической публичной жизни. Поскольку рыночно-ориентированная логика капитализма продолжает обесценивать все аспекты общественного блага, одно из ее последствий состоит в том, что забота образования о высшем качестве уже не имеет отношения к справедливости и по большей части ограничивается заботой о частном благополучии»[1].

Напротив, современные подходы к философскому наследию А. Грамши выглядят гораздо менее прагматическими и ангажированными; они, как правило, более вовлечены в академические дискурсы и определяются стремлением ученых понять глубинные

the-echoes-of-history (08.08.2018); *Idem.* Trump, Kavanaugh and the Path to Neoliberal Fascism // https://truthout.org/articles/trump-kavanaugh-and-the-path-to-neoliberal-fascism/ (11.10.2018); ср.: *Kellner D.* American Nightmare: Donald Trump, Media Spectacle, and Authoritarian Populism. Rotterdam; Boston; Taipei: Sense Publishers, 2016; *Idem*. American Horror Show. Election 2016 and the Ascent of Donald J. Trump. Rotterdam; Boston; Taipei: Sense Publishers. 2017; *Hunt J.* University of Nike: How Corporate Cash Bought American Higher Education. N. Y.: Melville House, 2018.

[1] Paulo Freire's Intellectual Roots. Toward Historicity in Praxis / Ed. by R. Lake, T. Kress. L.; New Delhi; N.Y.; Sydney: Bloomsbury, 2013. P. IX–X.

истоки кризиса традиционных европейских образовательных моделей и найти приемлемые формы преодоления связанных с ними политических конфликтов и идейных расколов.

Во второй половине XX в. в некоторых лексиконах, кодифицирующих идеи Грамши, которые стали издавались еще в конце 1970-х гг., термин «образование» нередко отсутствует[1], что уже в то казалось странным и неприемлемым[2]. Но очень примечательно, что в том же самом 1979 г., когда У. Черрони проигнорировал термин «образование» в своем грамшианском словаре, была опубликована работа Х. Энтуисла под крайне знаменательным названием — «Антонио Грамши. Консервативное школьное обучение для радикальной политики», сразу же признанная классической и впоследствии неоднократно переиздававшаяся[3]. Отмечая актуальность идей Грамши для современной теории образования и, в частности, его вклад в развитие европейской образовательной традиции, Х. Энтуисл следующим образом характеризует основные компоненты грамшианской модели: «…Социология учебных планов, очевидные несоответствия между культурой школы и культурой повседневной жизни, проблемы языка и грамотности в образовании, роль государства в обеспечении образования, культивирование элит и роль интеллектуалов, соотношение функций власти и спонтанности в образовании, а также неопределенность отношения последних к различным политическим идеологиям (особенно к фашизму), проблемы профессионального образования, место теории в учебных планах и ее отношение к действию в мире за пределами школы и, в частности, обсуждение этих тем в связи с проблемой образования рабочего класса»[4]. «Нет никакого сомнения в том, — продолжал Энтуисл, — что Грамши был прежде всего заинтересован в радикальном социально-политическом изменении и его труды особенно важны для радикалов, приверженных контргегемонистской образовательной активности. Верно также и то, что понятие гегемонии является центральным в социальной теории Грамши, и то, что среди институтов гражданского общества он рассматривал школу как инструмент политической гегемонии. Из этого можно предполагать, что Грамши рассматривал

[1] *Cerroni U.* Gramsci-Lexikon. Zum Kennen- und Lesen-Lernen. Hamburg: VSA–Verlag, 1979.

[2] См.: *Pozzolini A.* Antonio Gramsci. An Introduction to His Thought. L.: Pluto Press, 1970. P. 133–142.

[3] См.: Gramsci and Educational Thought / Ed. by P. Mayo. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

[4] *Entwistle H.* Antonio Gramsci. Conservative Schooling for Radical Politics. N.Y.: Routledge, 2010. P. 1.

перспективу замены гегемонии среднего класса гегемонией рабочего класса в результате социальной революции, основанной на радикальной реформе школ, в особенности их учебных планов и процессов преподавания. Но, как это не парадоксально, предложения Грамши относительно учебных планов и методов обучения в сущности консервативны… Парадокс только усиливается тем фактом, что противники Грамши из фашистского лагеря, как казалось, говорили на языке прогрессивного образования. Отсюда один из подтекстов в его образовательных сочинениях заключается в том, что прогрессивное образование внутренне связано с авторитаризмом, в то время как образовательный акцент, связанный с "возвратом к основам", будучи противоположным представлениям о нем как о реакционном движении, которому сторонники либерального образования должны противостоять, является существенным требованием для формирования такого склада ума, которым должна руководствоваться радикальная социальная практика. В свете грамшианского анализа весьма спорным является то, что нам необходимо заново пересматривать общепринятое отождествление традиционного, дидактического школьного образования с политическим авторитаризмом, а прогрессивного образования — с демократией. Нам нужно взять паузу перед тем как мы начнем изничтожать как реакционную и фашистскую любую современную критику эксцессов прогрессивного образования»[1].

Анализ современных работ, посвященных как теории образования Грамши, так и общим проблемам трансформации идей в структуре демократических дискурсов, отчетливо показывает, что их авторы вняли совету Энтуисла и весьма старательно стремятся «держать паузу», анализируя сложные проблемы, связанные с идеологическими оценками различных образовательных программ и практик в современном мире[2]. «Образование, — отмечает П. Мейо играет свою

[1] Ibid. P. 2.

[2] *Finocchiaro M.A.* Beyond Right and Left: Democratic Elitism in Mosca and Gramsci. New Haven; L.: Yale University Press, 1999; *Farnen R.F., Meloen J.D.* Democracy, Authoritarianism and Education: A Cross-National Empirical Survey. Palgrave Macmillan. 2000; *Olssen V., Codd J.A., O'Neill A.-M.* Education Policy: Globalization, Citizenship and Democracy. L.; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications Ltd., 2004; *Frosini F.* Da Gramsci a Marx. Ideologia, verita e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009; Gramsci and the Global Politics. Hegemony and Resistance / Ed. by M. MacNally, J. Schwarzmantel. L.; N.Y.: Routledge, 2009; *Filippini M.* Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo. Bologna: Odoya, 2011; *Carlucci A.* Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony. Leiden; Boston: Brill, 2013; *Giglioli M.F.N.* Legitimacy and revolution in a society of masses: Max Weber, Antonio Gramsci, and the fin-de-siècle debate on social order. New Brunswick: Transaction Publishers, 2013; Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambed-

роль в различных формах гегемонии, существующих в глобализирующемся мире. Оно может это делать, способствуя созданию индивидуализированных, атомизированных субъектов, отданных, как сказал бы Фуко, на произвол “правительности”, готовых к тому, чтобы быть управляемыми на расстоянии или по доверенности (это чем-то напоминает основную грамшианскую концепцию господства на основе согласия, формирующегося в процессе глобализации). Или же способствовать “глобализации снизу”. Интересно наблюдать каким образом образование неформального типа играет важную роль в более поздних процессах не только в рамках различных движений, захватывающих площади, улицы и парки. Мы имеем альтернативные университетские палатки такие как “палаточный университет” — составная часть движения “Захватим Лондон”, альтернативные библиотеки с выдачей книг на дом, революционные рынки, музеи, “деревья желаний”, лазареты, сады без химикатов, школы, радио- и телеканалы»[1].

* * *

В начале нашей эры верховный правитель Рима Октавиан Август, пойдя навстречу чаяниям провинциальных греческих элит,

kar / Ed. by C. Zene. L.; N.Y.: Routledge, 2013; *Burgio A.* Gramsci — Il sistema in movimento. Roma: DeriveApprodi, 2014; *Modonesi M.* Subalternity, Antagonism, Autonomy. L.; N.Y.: Pluto Press, 2014; Antonio Gramsci / Ed. by M. McNally. L.; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015; *Buey F.F.* Reading Gramsci. Leiden; Boston: Brill, 2015; *Filippini M.* Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società. Bologna: Carocci editore, 2015; *Liguori G.* Gramsci’s Pathways. Leiden; Boston: Brill, 2015; *Liria C.F.* Gramsci y Althusser. Marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser. Madrid: Batiscafo, 2015; *Schwarzmantel J.* The Routledge Guidebook to Gramsci’s Prison Notebooks. L.; N.Y.: Routledge, 2015; *Smet B. de.* A Dialectical Pedagogy of Revolt: Gramsci, Vygotsky, and the Egyptian Revolution. Leiden; Boston: Brill, 2015; *Cospito G.* The Rhythm of Thought in Gramsci: A Diachronic Interpretation of Prison Notebooks. Leiden; Boston: Brill, 2016; *Crehan K.* Gramsci’s Common Sense: Inequality and Its Narratives. Durham: Duke University Press, 2016; Democracy: A Reader. Second Edition / Ed. by R. Blaug, J. Schwarzmantel. N.Y.: Columbia University Press, 2016. P. 220–221, 298, 302–303; *Egan D.* The Dialectic of Position and Maneuver. Understanding Gramsci’s Military Metaphor. Leiden; Boston: Brill, 2016; Transforming Understandings of Diversity in Higher Education: Demography, Democracy, and Discourse / Ed. by P.A. Pasque, N. Ortega, J.C. Burkhardt, M.P. Ting. Sterling, Virginia: Stylus Publishing, LLC, 2016; Antonio Gramsci: A Pedagogy to Change the World / Ed. by N. Pizzolato, J. D. Holst. Cham, Switzerland: Springer, 2017; *Filippini M.* Using Gramsci. A New Approach. L.: Pluto Press, 2017; ср.: *Anderson P.* The Antinomies of Antonio Gramsci. L.: Verso, 2017.

[1] *Mayo P.* Hegemony and Education under Neoliberalism. Insights from Gramsci. N.Y.; L., 2015. P. 14.

совершил «культурную революцию», в результате которой материковая Греция превратилась в огромный музей под открытым небом. Режим принципата демонстрировал свое восхищение Афинами, Спартой, Олимпией, Платеями как символами славного прошлого, всячески поддерживал и культивировал греческие религиозные ритуалы и традиции образования[1]. Последние активно развивались и в последующие столетия вплоть до гибели римского мира. Происходящие в наши дни трансформации образования явно не вызывают ассоциаций ни с культурной политикой римского принкепса, ни с культивированием античных моделей образования в эпоху Возрождения и раннего модерна. Кризисное состояние, в котором пребывают школы и университеты по всему земному шару, свидетельствует о том, что их может ожидать совсем иная судьба. Поэтому, независимо от того, как воспринимается и интерпретируется наследие философии образования, связанное с именами Д. С. Милля. Д. Дьюи, А. Грамши, М. Оукшота, теоретиков Франкфуртской школы и многих других политических мыслителей, никто не может отрицать очевидного: все они так или иначе стремились к тому, чтобы развивавшиеся на протяжении столетий классические гимназии, школы и университеты не превратились однажды под нивелирующим напором глобализации в музейные экспонаты, которые, в отличие от римских туристов прошлого, вряд ли кто-нибудь будет посещать кроме «узких специалистов». Как хорошо заметил Стефен Гилл, в нынешних условиях нам приходится постоянно «взывать к излюбленной политической максиме Грамши — “пессимизм рассудка, оптимизм воли”. Эта максима подчеркивает необходимость высветить с помощью интеллектуального пессимизма во всей его мощи некоторые основные условия существования в возникающем мировом порядке двадцать первого столетия, включая его ключевые структуры, дискурсивные формирования и элементы его “здравого смысла”»[2].

Философия сама по себе вряд ли способна самостоятельно противостоять охарактеризованным выше деструктивным тенденциям. Но в интеллектуальном плане она является тем уникальным запасником исторической памяти и хранителем культурной традиции, без которого преодоление этих тенденций может стать практически невозможным.

---

[1] См.: *Spawforth A.J.S.* Greece and the Augustan Cultural Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

[2] Gramsci and Foucault: A Reassessment / Ed. by D. Kreps. Farnham; Burlington: Ashgate, 2015. P. XIII.

3. Элиты и образование: опыт политико-теоретического анализа[1]

Цель данной работы состоит не в том, чтобы перевернуть современные представления и теоретические конструкции, связывающие проблему элит с актуальными аспектами образовательной политики. Моя задача является гораздо более скромной выделить и обсудить лишь некоторые тенденции современных дискуссий, которые мне лично представляются наиболее важными и представить мои собственные соображения относительно их характера и направленности.

Одна из особенностей современного научного дискурса состоит в том, что взаимосвязь концепций элитарной политики с теоретическими проблемами образования, хорошо просматривающаяся в историческом плане и прочно зафиксированная в политической философии, тем не менее, далеко не всегда становится объектом внимания ученых. Причин для этого немало. На одну из них (на наш взгляд, самую главную!), в начале XXI века обращал внимание Кевин Б. Смит в работе «Идеология образования»: «Заслуживает прощения любой, кто, просматривая академическую литературу по образовательной политике, придет к выводу о том, что, как утверждает Питер Де Леон, “политические науки, помимо всего прочего становятся и вполне законным орудием групп интересов”. Эти исследования рутинно используются как корпоративное оружие в спорах вокруг образовательной политики. Сторонники левых и правых партий постоянно ворчат о том, что академические ученые слишком часто являются сверхревностными поставщиками политической амуниции, позволяя идеологическим предпочтениям козырять перед добротной научной практикой… Проблема состоит в том, что в такой сфере политики как образовательные реформы, групповая приверженность и идеология охотно берут на вооружение продукты научного исследования, когда это соответствует их целям. Арена споров оставляет совсем немного места для нейтральных доводов даже у чистых эмпириков, скрупулезно применяющих свои наилучшим образом выверенные теоретические и методологические практики. Неудобный факт выражается в том, что образовательная реформа является и всегда была чисто поли-

[1] *Гуторов В.А.* Элиты и образование: опыт политико-теоретического анализа // Власть и элиты / Гл. ред. А.В. Дука. Т. 5. СПб.: Интерсоцис, 2018. С. 461–483.

тической борьбой вокруг того, кто и каким образом приобретает право определять, что мы "должны" делать»[1].

Еще в конце XX — начале XXI вв. один из наиболее примечательных моментов современного политического дискурса состоял в том, что ученые и политики редко обращали внимание на проблему, каким образом влиятельные социальные группы обеспечивают себе институциональные и практические преимущества в сфере образования. Масс-медиа также, как правило, проявляли крайнюю «тактичность» и сдержанность в этом плане. Отсутствие у специалистов в области образования сколько-нибудь ярко выраженного интереса к проблемам социального неравенства было характерно как для западной, так и для отечественной политической науки, в особенности в тех ее сегментах, которые были связаны с различными вопросами «перехода к демократии» бывших социалистических стран[2]. Анализ психологических и социологических аспектов такого рода «перепадов внимания» является делом будущего. На данный момент следует отметить, что подобная ситуация в науке наблюдалась далеко не всегда. Так, в 1950-е гг. Ч.Р. Миллз отмечал, что элитные школы являются «наиболее важной структурой для передачи по наследству высших социальных классов и регулирования допуска к новому богатству»[3]. Основываясь на анализе Миллза, Питер Куксон и Каролин Перселл в середине 1980-х гг. стали проводить исследование большого количества закрытых учебных заведений (boarding schools) и пришли к аналогичным заключениям. Они фокусировали внимание на том, как именно элитные школы воспроизводят элитарный класс в порядке наследования власти и привилегий. В частности, они доказывали, что комбинация «философий, программ и стилей жизни» представляет собой своеобразный «ритуал», дающий учащимся «право прохода» (rite of passage), но одновременно лишающий их ощущения самих себя и тем самым способствующий развитию различных форм приверженности по отношению к другим представителям элиты[4]. В наши дни обозначенная выше традиция социологического анализа постепенно восстанавливается и имеет

---

[1] *Smith K.B*. The Ideology of Education. The Commonwealth, the Market, and America's Schools. Albany: State University of New York Press, 2003. P. XI–XII.

[2] См. например: Elites and Democratic Development in Russia / Ed. by A. Steen, V.L. Gel'man, N. Y.: Routledge, 2008. P. 142–145.

[3] *Mills C.W*. The Power Elite. L.: Oxford University Press, 1956. P. 64–65.

[4] См.: *Cookson P.W., Persell C.H*. Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools. N. Y.: Basic Books. 1985. P. 4.

хорошие шансы вновь занять достойное место в междисциплинарных исследованиях[1].

В чисто теоретическом плане хорошим примером комплексного анализа взаимосвязи проблем элитарной и образовательной политики являются соответствующие статьи, написанные Роджером Скратоном *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, третье издание которого вышло в свет в 2007 г. В целях экономии времени имеет смысл процитировав всю небольшую словарную статью целиком, ограничиться именно теми определениями, которые представлены в данном издании.

Образование — это «процесс, посредством которого обучаются рациональные существа и через который они приобретают верования, эмоции и ценности, имеющие отношение к культуре. Может ли государство находиться в стороне от этого процесса или с безразличием наблюдать за его результатом? Этот вопрос, исследованный Платоном с огромной силой и искусством, продолжал занимать мысль и практическую деятельность философов и политиков и теперь повсеместно связывается с различными видами политического выбора. Определение "образования" — предмет нелегкий. В настоящее время оно рассматривается в нормальном случае как более формальная и структурированная часть социализации и именно так и определяется Дюркгеймом: "Образование состоит из методологической социализации молодого поколения"… Однако, что отличает образование от дисциплинарного воспитания (training) или, например, целенаправленной подготовки (conditioning)? Согласно одному предположению, образование существенным образом рассматривает личность как свою [непосредственную] цель, в то время как дрессировка и тренировка могут быть направлены и на (внеличностных) животных. Такой взгляд означает, что образование должно демонстрировать понимание и уважение к личности того, кто его получает. Те философии, которые связывают идеи личности и рациональности, будут следующим образом трактовать данное соображение:

(i) В процессе образования, рациональность тех, кто его получает, предполагается заранее. Например, им предоставляются *основания* для того, чтобы верить, делать или ощущать какие-либо вещи. Их не подвергают манипуляциям и не вбивают (bludgeoned) в некое конечное состояние бездумного восприятия учения;

[1] См., например: *Courtois A.* Elite Schooling and Social Inequality: Privilege and Power in Ireland's Top Private Schools. L.: Palgrave Macmillan, 2018.

(ii) Образование принимает во внимание автономию тех, кто его получает. Они рассматриваются как существа, ответственные за свои собственные поступки и суждения и поощряются к тому, чтобы рассматривать себя именно таким образом.

Ясно, что основательность обоих доводов (i и ii) зависит от и проблемы степени: необходимо предполагать, что на ранних стадиях образования рациональность и автономия ученика находятся еще в зачаточном состоянии. Но главный политический вопрос, который возникает из любого подобного определения, состоит в следующем: действительно ли мы нуждается в автономных школах, чтобы создавать автономных индивидов? Консервативные и классические либералы говорят *да*, социалисты и либералы северо-американского образца (US-style liberals) говорят *нет*.

Обычно полагают, что массовая индоктринация разрушает оба обозначенных выше условия и в США это подается в качестве аргумента в пользу *лишения* государственной поддержки тех школ, которые практикуют индоктринацию (специфически религиозную индоктринацию), на том основании, что государство имеет обязательство обеспечивать образование и тем самым поощрять толерантность, опираясь на него.

Социалисты в своей аргументации настаивают на том, что автономия школ означает гегемонию класса. Лучшие учителя тяготеют к более дорогим школам, родители и учителя вступают в заговор с целью придать элитистский характер школе и учебному плану… Консерваторы подчеркивают, что данный аргумент, даже если признать его основательным, является неуместным, поскольку вопрос касается образовательных ценностей, а также того как их обезопасить. Социалисты, отвечают они, ставят социальную инженерию выше образования; осуществляя это, они неизбежно потворствуют отуплению (the dumming down) учебного плана и всеобщему упадку знания.

Что такое образовательные ценности и что *должно* преподаваться в школах? Платон и Аристотель доказывают, что добродетель является главной целью образования; более поздние мыслители расширяли идею добродетели, включая в нее риторику и такой взгляд обернулся апологией гуманитарного образования у таких мыслителей девятнадцатого века как Арнольд и Д.С. Милль. Их критикам казалось, что все подобные идеи содержат в себе элемент элитизма. Аргументы относительно того, каким образом школы должны финансироваться и должны ли родители иметь “право выбора” в том, как обучать своих детей, часто вращаются вокруг этого пункта.

“Право выбора”, которое распространяется только на один класс, часто рассматривается исключительно в плане расширения власти, опираясь на которую этот класс контролирует остальные. Отсюда — яростная и длительная борьба вокруг школьного образования и роли государства в контроле над ним и его навязывании. Политические вопросы — когда и сколь продолжительно дети обязаны посещать школу, должно ли это посещение быть принудительным — также связаны с природой и ценностью образования. На практике “возраст расставания со школой” определялся в соответствии с двумя интуициями: а) дети должны оставаться в школе до тех пор, пока они не выучат все, что необходимо для ответственного автономного существования; б) они должны содержаться в школе ровно столько, пока они считаются социальной помехой в любом другом месте. Часто пытаются доказывать, что обе эти цели гораздо лучше будут выполнены не в школе, а при обучении [какому-нибудь] ремеслу. Радикальное понижение уровня грамотности и умения считать среди детей, бросавших государственные школы, недавно повсеместно наблюдалось на Западе. Консерваторы часто приписывают такой уход из школы неэффективности и коррупции в государственных учреждениях. Другие ссылаются на изменение способы социализации детей и особенно на негативное воздействие телевидения на их умственное развитие»[1].

К приведенным выше дефинициям образования тесно примыкают трактовки понятия «элита», которые Скратон вполне намеренно определяет в предельно общем, но вполне определенном плане. Элита — это «буквально те, кто был избран. В целом данный термин обозначает класс людей внутри общества, которые имеют возможность рассматривать себя именно как избранных — другими или по природе — для того, чтобы руководить или править. Некоторые [ученые] придерживаются более специализированного понимания и проводят различие между правлением элиты, т.е. группы, *предназначенной* для этой цели, например, правящей партии, и правления господствующего класса, которой приобретает свои полномочия на основании права давности (неписаного закона)… В более общем плане этот термин используется в отношении любой группы людей, действующих сообща — сознательно или нет — с целью удержания общих социальных и/или политических привилегированных позиций»[2].

[1] *Scruton R.* The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought. 3rd Edition. Houndmills, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 200–201.

[2] Ibid. P. 205.

Такое «поливекторное» определение Скратоном понятия «элита», на наш взгляд, довольно тесно связано и с современными дискуссиями вокруг различных проблем образовательной политики, включая и проблему лидерства в образовании. Английский философ, безусловно, не мог обойти вниманием и тот немаловажный факт, что большинство размышлений на тему элит и образования, по крайней мере, со второй половины XX века и вплоть до наших дней, отмечены чертами глубокого скепсиса в отношении возможностей политических лидеров и общественных институтов осуществлять реформы в образовательной сфере. Причины скепсиса ученых и политических аналитиков многообразны и постоянно варьируются в зависимости от их философских, этических и «культурологических» предпочтений. Так, еще в 1989 г. в своем предисловии к содержательному сборнику статей «Лидерство в образовании: критические перспективы» его редактор Джон Смит отмечал: «Если мы должны найти наиболее привлекательное, соблазнительное (даже магнетическое) слово в языке образования, чтобы высветить коллективное воображение аналитиков в области образовательной политики, то мы не стали бы особенно торопиться и проходить мимо понятие “лидерство”. В своей материализованной форме термин “лидерство” обладает всеми свойствами, на которые немедленно обратят внимание те, кто стремиться найти способ излечения того, что считается скверным в школах западных демократий…Традиционная мудрость гласит: если мы сможем заставить руководителей школ обратить внимание на исследования, посвященные “школьной эффективности”, и выступать в роли фантастических стражей, которыми они, как предполагается, обязаны быть, тогда школы воспрянут из кризиса компетентности, образовательные стандарты повысятся, рассеются проблемы со школьной дисциплиной и школы вновь станут эффективным орудием социального, экономического и военного восстановления. Проблема в аргументацией и анализом подобного типа состоит в том, что его рамках смешиваются две вещи: упадок публичного доверия относительно эффективности школ и гораздо более фундаментальный кризис доверия относительно роли государства в западных демократиях. По крайней мере в общественном сознании эти две вещи продолжают упрямо соединяться странным образом, заставляющим предполагать, что растущее недоверие и сопутствующий ему упадок веры в государство почему-то вызваны бессилием образования и, в част-

ности, школ, улучшит качество индивидуальной и коллективной жизни»[1].

Если вернуться к проблематике, обозначенной в названии, то в общетеоретическом плане характер теоретических дискуссий, развернувшихся в последние десятилетия, затрагивает и следующие принципиально важные вопросы:

1. Является ли элитарная тенденция в образовании системным свойством этой сферы жизнедеятельности или же она является лишь спонтанной производной от общей тенденции к иерархизации, характерной для любой культуры?

2. Какую роль в развитии этих тенденций играет политика? Является ли она только их непроизвольной «пособницей» или же, наоборот, важнейшим средством поиска демократических альтернатив элитарным иерархическим порядкам?

Сторонником элитарного подхода в наши дни, безусловно, можно считать Петера Слотердайка. Так, в третьем томе своего монументального труда «Сферы» он пишет: «Одной из самых общих характеристик человеческого острова является достаточно раннее деление его обитателей на тех, кто глубоко затронут напряжениями истины, и тех, кто стремится избегать когнитивных стрессовых ситуаций. Из этого деления развивается почти универсальная дифференциация групп на экспертов, оказывающихся лично связанными с тяжело дающимися истинами, благодаря тому что они, отчасти на свой страх и риск, отчасти рядясь в одежды магов или ученых, накапливают знание о скрытом, прошлом и будущем, и на профанов, которые способны довольствоваться очевидностями первого порядка, коллективно накопленными опытом и мнениями, то есть идолами рода. К первым относятся такие фигуры, как шаманы, жрецы, пророки, провидцы, писцы, философы и ученые; ко вторым — рядовые члены племени, неграмотные, пациенты, верующие, эмпирики, неспециалисты, читатели газет и зрители телевизионных ток-шоу. Нет такого «общества», такого «народа», такой «культуры», которые по крайней мере в зачатках развили бы в себе черты своего рода двухпалатной системы доступа к истине; ее первым элементом является, так сказать, *House of Common Knowledge* с обычными знающими в качестве членов, вторым — *House of Cognitive Lords,* где заседают более знающие, маги, эксперты и профессора. С момента возникновения так называемых высокоразвитых культур

[1] Critical Perspectives on Educational Leadership / Ed. by. J. Smyth. N.Y., L.: Routledge-Falmer, 1989. P. 1–2.

этот порядок воплощался в институтах, служивших для проведения различия между знающими и профанами как между двумя народами внутри одной и той же популяции. Среди прочего, это объясняется тем обстоятельством, что высокоразвитая и письменная культуры во многих отношениях являются синонимами; в первые три тысячелетия существования искусства письменности монополия немногих на письмо и неграмотность большинства воспринимались как вечные константы. После распространения всеобщей грамотности культуры, как и искусства, вновь разделяются на high и low**.** Еще на заре европейского Нового времени, когда Фрэнсис Бэкон сформулировал программу пытливого и прогрессивного «общества», был заложен памятник алетотопической дихотомии: в образцовом государстве «Новой Атлантиды» также имеется верхняя палата знания, элитарный университет, посвященный чистому прогрессу и именуемый Домом Соломона; члены этой палаты, словно рыцари некоего когнитивного ордена, обязаны хранить полнейшее молчание в отношении не подлежащих обнародованию знаний. В этих условиях доступ к менее доступным истинам становится уделом экспертов — более того, экспертное сообщество агрессивно отделяет себя от коммуны обычных знающих и учреждает своеобразную аристократию. Высокомерие пишущих — один из важнейших фактов истории цивилизации. Оно заходит настолько далеко, что некоторые империи мысленно устанавливали антропологическое различие, отделяющее знающих от простых смертных, почти столь же резко, как видовое различие отделяет человека от высших животных»[1].

Следует отметить, что аналогичный подход к проблеме элитарных оснований знания и образования был характерен уже для самых ранних философских дискуссий, развернувшихся в Древней Греции между представителями различных философских школ. Роджер Скратон, по праву считающийся живым классиком и продолжателем мировой консервативной традиции, конечно, не случайно несколько раз упоминает в статье о современных проблемах образования имена Платона и Аристотеля. Конечно, впервые фиксация на теоретическом уровне взаимосвязи политики и образования она обнаруживает себя в уникальной по своим масштабам и культурно-политическим последствиям деятельности политического союза, созданного Пифагором в Кротоне в конце VI в. до

[1] *Слотердайк П.* Сферы. Плюральная сферология. Т. III. Пена / Пер. с нем. К. Лощевского СПб.: Наука, 2010. С. 436–437.

н.э.[1] Но приоритет в разработке парадигмальной основы европейской философии образования принадлежит Платону и Аристотелю. Именно Аристотель впервые сформулировал классический принцип «чистой политики», отождествляя ее с идеей ротации. Реализация принципа — «чтобы все равные властвовали в той же мере, в какой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся» — должна обеспечить в конечном итоге создание условий, когда граждане, получившие общее образование, будут принимать участие в принятии решений «не в меньшей мере», чем эксперты (Arist. Pol. III 11, 3 1287a 16–20).

О том, что аристотелевский «принцип ротации» вплоть до наших дней принимается в качестве основы европейской традиции демократической политики и образования, свидетельствует следующее рассуждение Мортимера Адлера, одного из ведущих западных теоретиков образования: «Ни одной другой форме правления нельзя отдавать предпочтения перед демократией из-за [ее] недостатков, поскольку все другие формы правления подвержены тем же самым слабостям, в то время как лекарства для них могут быть найдены в политической демократии. Лекарством от некомпетентности правителей при политической демократии является образование людей с целью выполнения ими своих обязанностей в качестве граждан и в качестве должностных лиц... Постепенное предоставление всем равного доступа к школьному образованию и достаточное количество времени для досуга и обучения в зрелые годы будет также способствовать тому, что каждое воспитанное человеческое существо (все за исключением неизлечимо слабоумных и больных) станет образованным до такой степени, когда он или она смогут быть настолько же хорошими гражданами, чтобы также разумно использовать его или ее право голоса, как и всякий прочий...»[2].

Возникает естественный вопрос, насколько формулировки Адлера — ведущего современного теоретика демократического образования соответствуют исходным интенциям аристотелевской концепции образования, включая принцип ротации? Прежде всего, следует сразу отметить, что, хотя в III, IV, V и других книгах «Политики» можно встретить пассажи, свидетельствующие о том, что

[1] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 100–126.

[2] *Adler M. J.* Haves Without Have-Nots: Essays for the 21st Century on Democracy and Socialism. N. Y.: Macmillan Publishing Company, 1991. P. 120–121.

Стагирит, исходя из общей исторической ситуации, сложившейся в греческом мире после походов Александра Македонского, склонен смягчать свои довольно резкие антидемократические выводы[1], такая позиция никак не может противоречить выводам многих специалистов о том, что его концепция образования в целом выглядит и действительно является сугубо элитарной. Далеко не случайно, на наш взгляд, крупнейший французский антиковед Ришар Бодею счел, необходимым написать специальную большую работу «Политические измерения аристотелевской этики» (1982 г.). В предисловии к ней он, в частности, отмечает: «Мое исследование, которое я публикую, никоим образом не связано с подходом, который слишком быстро уступает господствующим вкусам… Это [соображение] заставило меня подвергнуть тщательному исследованию проблему единства цели, которая ясно определяет разработку [проблем] в обеих *Этиках* и в *Политике*. Этот вопрос, в сущности, еще не представляется ясным, если ограничиться утверждением, согласно которому обе серии текстов написаны, исходя из одной и той же теоретической перспективы, [т.е.] перспективы, пригодной для объяснения человеческих дел: одна серия описывает правила этического кодекса для индивидов, другая же серия принципов предназначена для описания организации [политических] сообществ. Именно по этому пункту необходимо бросить вызов слишком долгой традиции недопонимания… Интересующие нас работы Аристотеля были предметом политического учения, которое философ предназначал, в первую очередь для законодателя (номотетес). Аристотель обозначает этим термином не хорошо известную фигуру магистрата из афинской конституции, но [индивида], обозначаемого французским словом *legislateure* в его коллективном смысле. [Речь идет] об индивидах, которым политические сообщества доверяют решение наиважнейшей задачи определения [формулирования] принудительных норм, относящихся к благу и которые потенциально включают в себя всех взрослых граждан в городе, [т.е. тех из них], которые отвечают пожеланиям философа. Такая интерпретация, пожалуй, удивит тех, кто привык рассматривать две работы Аристотеля, названные *Этиками*, в особенности наиболее известную из них — *Никомахову этику*, как выражение строго независимой науки, предназначенной для того, чтобы научить каждого индивида [понимать] цели его морального действия и, следовательно,

[1] См.: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 192–193.

как первое историческое проявление индивидуалистического духа, который [само]утверждает себя вопреки политике. Однако любой сразу заметит, что моя интерпретация (exegesis) принимает всерьез собственные заявления философа во введении к Никомаховой этике, поскольку он ясно описывает свое исследование как "политическое исследование" (I 1. 1094b11). Когда он (Аристотель. — *В.Г.*) в дальнейшем разъясняет для того, "кто пожелает выслушать рассуждение по политическим вопросам" (I 2. 1095b5–6), правила, которые П. Рикёр так удачно назвал "самой наукой о рассуждении", Аристотель решительно исключает всех молодых людей из своей аудитории — "молодой человек", говорит он, "является неподходящим слушателем в области политики" (I 1. 1095a2–3), поскольку ему еще недостает опыта и он еще не довершил свое образование»[1].

Мнение Ришара Бодею разделяет и такой крупнейший специалист по философии Аристотеля как Карнес Лорд. Как известно, для Аристотеля не существовала проблема «образования взрослых» в современном ее понимании. В VII книге «Политики» он отмечает, что проблема различия управляющих и управляемых внутри гражданского коллектива решается самой природой: более старшие по возрасту граждане естественно предназначены для управления, более младшие по природе должны быть управляемыми. В определенном смысле, правители и управляемые одновременно и тождественны, и различны. Соответственно, «образование также должно быть в определенном смысле тождественным и в определенном смысле различным, поскольку они говорят, что тот, кто должен управлять, сначала должен быть под началом кого-то» (Arist. Pol. VII, 1332b 41 — 1333a 3). Как утверждает К. Лорд в работе «Образование и культура в политической мысли Аристотеля», философ очевидно полагал, что обучение искусству управлять и быть управляемым разделяется на две отчетливые фазы, но вряд ли он считал, что существует специальное обучение тому как управлять, которое жестко отделено от усвоения искусства находиться в подчинении. «Аристотель говорит просто об "образовании" и ему нечего в дальнейшем сказать относительно специального обучения такого рода. Обучение тому как управлять и быть управляемым должно восприниматься как часть или как побочный эффект образования в целом, то есть образования, относящегося к "моральному благу" или добродетели… С определенной точки зрения, возможно ото-

[1] *Bodeus R*. The Political Dimensions of Aristotle's Ethics. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 3–4.

ждествлять действия, вытекающие из моральной и политической добродетели, с главным содержанием приятного досуга класса благородных людей (kaloi kagathoi), того класса, который, по Аристотелю предназначен для формирования гражданского коллектива при наилучшем государственном устройстве»[1].

Нельзя никогда забывать и о том, что, постоянно подчеркивая элитарный характер образования и воспитания, Аристотель развивал идеи своего учителя Платона, которые очень пластично сформулировал и выразил следующую общую тенденцию античного «просвещенного консерватизма»: цель образования — формирование политической элиты с помощью специальных технологий, позволяющих в конечном итоге осуществлять «социальную селекцию» именно в данном направлении. Основная масса населения при этом довольствуется лишь системой общих предписаний, требующих от него безоговорочного повиновения, а точнее — нахождения в рабстве у «лучших людей», обладающих «божественным господствующим началом», основанном на «мудрости» и «мужестве» (Resp., IX, 590d)[2]. В свое время Эриком Хэвелоком был весьма обстоятельно тезисе, согласно которому Платон вполне сознательно противопоставлял свою воспитательную программу уже сложившимся в Элладе классическим традициям образования[3]. Именно поэтому в первом платоновском идеальном государстве взрослые производители непосредственных материальных благ «получают только подготовку и образование, которые требуются, во-первых, для уменьшения их излишних аппетитов таким образом, чтобы они не угрожали стабильности в Каллиполисе, …во-вторых, чтобы гарантировать оптимальное удовлетворение их собственных необходимых потребностей, и в-третьих, добиться того, чтобы ничего в их образе жизни не способствовало развращению стражей»[4]. Говоря современным языком, речь идет об элементарных формах образования, открывающих представителям «третьего сословия» возмож-

---

[1] *Lord C.* Education and Culture in the Political Thought of Aristotle. Ithaca, L.: Cornell University Press, 1982. P. 37–38, 180; см. также: 51 sq., 137.

[2] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 161.

[3] См.: *Havelock E.A*. Preface to Plato. Cambridge, Massachusetts, L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1963. P. 13–15.

[4] *Reeve C.D.C.* Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006. P. 190–191; см. также: 208–213; *Schofield M.* Plato. Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 137–141.

ность найти каждому свое место на специализированном рынке труда.

На протяжении всего XX века и вплоть до наших дней продолжается острая дискуссия о преимуществах демократической и элитарной моделей образования, в рамках которой идеологические предпочтения явно превалируют над научными соображениями и доводами. Так, Петер Слотердайк, комментируя труды Арнольда Гелена, «ученого, которому обычно дают не слишком объясняющую суть дела характеристику, называя самым блестящим — до Никласа Лумана — из признанных консерваторов XX столетия»[1], отмечает, что в наши дни «аналитический аппарат зрелой современности самым недвусмысленным образом был поставлен на службу консервативным настроениям и убеждениям, враждебным облегчению человеческой жизни»[2]. Этим настроениям способствует и характерное для нашего времени всеобщее разочарование в демократической мифологии. Мифологическая оболочка демократических институтов сама по себе является свидетельством преобладания авторитарных стереотипов в общественном сознании и психологии. Следовательно, «современная демократия — это есть, по сути дела, попытка обуздать авторитаризм в области политики»[3]. Такого рода попытка вряд ли может быть реализована исключительно с помощью механизмов рационального убеждения с опорой на правовые институты. Позиция Крамера и Олстеда во многом перекликается с неомакиавеллистскими трактовками демократии, к которым весьма сочувственно в свое время относился и Реймон Арон. В частности, он отмечал: «Так называемые демократические режимы, как объясняют макиавеллисты, на деле не что иное, как олигархии особого рода — плутократические. Владельцы средств производства прямо или косвенно влияют на тех, кто вершит государственными делами. Итак, очевидный, принимаемый и макиавеллистами факт: *режим, который в каком-либо смысле не был бы олигархическим, немыслим*. Сама сущность политики такова, что решения принимаются для всего общества, но не им самим в целом. Решения и не могут приниматься сразу всеми. Народовластие не означает, что вся масса граждан непосредственно принимает решения о государственных финансах или внешней политике. Нелепо сопоставлять

[1] *Слотердайк П.* Сферы. Плюральная сферология. Т. III. Пена. С. 713.

[2] Ibid. С. 713.

[3] *Крамер Д., Олстед Д.* Маски авторитарности. Очерки о гуру. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 26.

современные демократии с идеальными представлениями о неосуществимом режиме, при котором народ правит сам собой. Зато полезно сравнить существующие режимы с возможными. Это в равной мере относится к критике режимов советского типа с позиций макиавеллистов»[1].

В этом плане вполне актуальным остается фундаментальное сомнение, следующим образом сформулированное Юргеном Хабермасом: «В когнитивном отношении сомнение касается вопроса: возможно ли еще вообще — после полной позитивизации права — секулярное, то есть нерелигиозное или постметафизическое, оправдание политического господства?... Даже если устранить это сомнение, все-таки либеральные порядки остаются зависимыми от солидарности признающих их граждан, а ее истоки вследствие “свихнувшейся” секуляризации общества в целом могут иссякнуть»[2]. Поскольку характерные для капиталистических обществ «приватистские мотивационные модели» представляют собой своеобразную смесь из докапиталистических и буржуазных традиций, они «всегда зависели от пограничных культурных условий, которые они не могли создавать у самих себя: они паразитировали на уже существующих традициях»[3].

Подобные размышления постоянно возникают и в дискуссиях по различным аспектам образовательной политики. Например, концепция «неискушенного гражданина», возникшая на рубеже 1960–1970-х гг. в условиях всеобщей эйфории по поводу так называемой «делиберативной революции» в Западной Европе существу, развивала аргументы, выдвинутые в начале 1940-х гг. Й. Шумпетером, подвергавшим сомнению саму возможность реализации классической концепции демократии как не соответствующей человеческой природе и иррациональному характеру повседневного человеческого поведения. В политической сфере, утверждал Шумпетер, образование не дает никаких преимуществ, поскольку чувства ответственности и рационального выбора, которые оно формирует у людей, обычно не выходят за пределы их профессиональных занятий. Наиболее общие политические решения, таким образом, оказываются недоступными как для образованных классов, так и

[1] *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М.: Текст, 1993. С. 108–109.

[2] *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 97–98.

[3] *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010. С. 129.

для необразованных филистеров. «Тем самым типичный гражданин опускается на более низкий уровень умственных характеристик как только он вступает в политическую сферу. Он спорит и анализирует при помощи аргументов, которые он охотно признал бы ребяческими внутри сферы собственных интересов. Он становится вновь примитивным». Поэтому демократическая теория может иметь практическую ценность только в том случае, если она определяет необходимый минимальный уровень участия и предоставляет право принимать основные политические решения компетентным элитам и бюрократии[1].

Джованни Сартори, весьма сочувственно цитируя приведенные выше пассажи в своей фундаментальной работе «К пересмотру теории демократии», дополняет их следующим кратким комментарием: «…Образование *в целом*, по-видимому, не создает значительно улучшенного [типа] *политически образованной* публики… Даже если каждый имел бы, скажем, пятилетнее университетское образование, существует ли какой-либо резон ожидать от такого населения драматического поворота их интересов к политике? Я думаю, что нет… Позиция Шумпетера предполагает, что политическое поле не является “сферой реальных интересов” типичного гражданина»[2]. Такого рода характеристика «неискушенного гражданина» тесно связана со следующей общей оценкой Сартори перспектив эволюции демократических обществ: «Неожиданный элемент тотального господства в наше время состоит в том, что оно может быть наложено не только на общества с традиционно деспотическим правлением (такие как Россия и Китай), но также на общества, взращенные христианской, либеральной и либерально-демократической традицией и вышедшие из нее»[3].

В целом, можно утверждать, что элитарные тенденции в образовательной политике своеобразно проявляясь в различных культурах, как западных, так и восточных, тем не менее постоянно демонстрируют наличие в них не только общих элементов, но и общих закономерностей развития. Данная тенденция особенна заметна и в тех странах, в которых, как, например, в Японии система образования в послевоенный период была скопирована с северо-аме-

---

[1] *Schumpeter J.A*. Capitalism, Socialism and Democracy. N. Y.: Harper Torchbooks, 1976. P. 261, 262, 284–285.

[2] *Sartori G*. The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 106–107.

[3] Ibid. P. 194.

риканской модели[1]. Как отмечают, например, редакторы содержательного сборника «Японская молодежь в консервативном элитном обществе», в Японии «еще со старых времен образование служило стоящим у власти правителям средством обеспечения человеческих ресурсов в процессе национального строительства. Образование для молодежи рассматривалось, прежде всего, как функция, способствующая надежному обеспечению будущего для в высшей степени необходимых правящих элит. В свою очередь эгалитарное образование, развивающее человеческий потенциал и способствующее счастью каждого молодого индивида, третировалось как второстепенное» Глобализация во многом усиливает обозначенные выше тенденции. «… Клонящаяся к упадку национальная экономика и скудный молодежный рынок труда значительно повлияли на культуру и поведение молодежи… Пост-индустриализация и постмодернизация привели к тому, что многие молодые японцы сделались материалистичными, индивидуалистичными, равнодушными к политике и уставшими от глобализации. Более того, экономические затруднения, неоконсерватизм и образовательная меритократия усилили социально-экономические различия между бедными слоями трудящихся и относительно небольшим числом быстро преуспевающих людей, многие из которых предназначены для того, чтобы сформировать новые элиты… Именно небольшой процент молодых, прогрессивных сверх-преуспевших индивидов призваны вновь оживить японскую национальную экономику, управляя и руководя по большей части консервативными массами молодежи»[2]. Реализация японского «меритократического проекта» проявилась в том, что в 2006 г. правительство приступило к пересмотру базового закона о всеобщем образовании путем директивного введения сверху системы свободных учебных планов. «Свободное образование является применением концепции неолиберализма в образовательной сфере. Оно предназначено для того, чтобы предоставить учащимся большую свободу обучения в начальной и средней шко-

[1] *Sugimoto Y.* An Introduction to Japanese Society. Fourth Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 126; ср: *Duke B.* The History of Modern Japanese Education. Constructing the National School System, 1872–1890. New Brunswick, New Jersey, L.: Rutgers University Press, 2009. P. 5–6; Cultural Hybrids of (Post) Modernism. Japanese and Western Literature, Art and Philosophy / Ed. by Álvarez-Faedo M. J., Monnickendam A., Penas-Ibáñez B. Bern etc: Peter Lang, 2016. P. 9 sq.

[2] Japanese Youth in the Conservative Elite Society. Essays on the Liberal Young Super-Achievers / Ed. by Itoh H., Bernier B. Lewiston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2014. P. II-III.

лах. Образовательная меритократия применяется с целью выделения небольших групп высокоодаренной молодежи, превосходящей остальных в академическом и профессиональном плане»[1]. Аналогичная тенденция проявлялась и в сфере высшего образования. «Многие студенты и их родители чрезмерно подчеркивали значение академических “верительных грамот”. Общество было одержимо идеей образовательной меритократии, когда будущие элиты формируются путем отбора на основе дипломов элитных высших школ, продвигавших инициированную консерваторами структуру свободных планов обучения»[2].

Шумпетеровская модель явно превалировала в посткоммунистических процессах с самого начала «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе. В России процесс явно зашел дальше в плане олигархизации политики и уровня манипулятивных технологий. Таким образом в настоящее время окрашенный в консервативные тона элитизм в самых различных формах — от олигархической до социально-манипулятивной (Шумпетер) можно признать существенной общей тенденцией как самой образовательной политики, так и дискуссий о ней.

---

[1] Japanese Youth in the Conservative Elite Society. Essays on the Liberal Young Super-Achievers / Ed. by Itoh H., Bernier B. Lewiston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2014. P. 146–147; см. также: *Duke B.* The History of Modern Japanese Education. Constructing the National School System, 1872–1890. New Brunswick, New Jersey, L.: Rutgers University Press, 2009. P. 11 sq.

[2] Japanese Youth in the Conservative Elite Society. Essays on the Liberal Young Super-Achievers / Ed. by Itoh H., Bernier B. Lewiston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2014. P. 147; ср.: *Sugimoto Y.* An Introduction to Japanese Society. Fourth Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 127–129; см. также: *Cave P.* Primary School in Japan. Self, Individuality and Learning in Elementary Education. L., N.Y. Routledge, 2007. P. 17 sq.

РАЗДЕЛ IV.
«Критика и кризис»: к проблеме современных трансформаций научных дискурсов и социального утопизма

В четвертом разделе представлены преимущественно критические статьи, написанные автором «на злобу дня». Речь идет, конечно, не о публицистических откликах на текущую политику — мировую и отечественную — а о научной полемике, фиксирующей некоторые моменты современных разногласий по фундаментальным вопросам политической науки и философии политики. В качестве методологического образца был выбран замечательный полемический сборник Рейнхарта Козеллека «Критика и кризис». Выбор определялся не только тем, что само название сборника отвечает моим «глубинным интенциям», но, прежде всего, типологическим сходством ряда сюжетов, ставших объектом анализа. «…Моей отправной точкой, — отмечал Козеллек, — было объяснение утопических идей двадцатого века, глядя на их истоки в восемнадцатом… Как это часто бывает с немецкими учеными, я так и не вышел за рамки предварительных соображений. Анализ понятий “критика” и “кризис” стал самоцелью и основой новой гипотезы. Эта гипотеза утверждает, что само Просвещение стало утопическим и даже лицемерным, поскольку — в том, что касается континентальной Европы — оно считало себя исключенным из политического участия во власти. Структура абсолютизма, уходящая корнями в дихотомию между сувереном и подданным, между государственной политикой и частной моралью, не позволяла Просвещению и вызванному им движению за освобождение рассматривать себя как политический феномен. Вместо этого Просвещение разработало образцы мышления и поведения, которые по крайней мере, начиная с 1789 года и далее, основывались на крайностях порожденных им конкретных политических вызовов. Просвещение поддалось Утопическому образу, который, обманчиво стимулируя его движение, способствовал

созданию противоречий, которые не могли быть разрешены на практике, и [тем самым] подготовил почву для террора и диктатуры»[1].

Общая интенция статей, представленных в разделе, является аналогичной козеллековской: все они в совокупности обозначают попытку не только выявить преемственность утопических идей XX века с современными утопическими дискурсами, но и по возможности объяснить процесс окончательного слияния в XXI веке Утопии и Идеологии, которые почти столетие назад представлялись Карлу Маннгейму в виде полярных противоположностей. Политические катаклизмы прошлого века с полной ясностью обнаружили утопическую природу классических идеологий, сформировавшихся в XIX веке в форме реакции на вызовы Французской революции. Радикальные партии, представлявшие после первой мировой войны крайние точки идеологического континуума отличались от сектантских организаций и движений более ранних эпох лишь тем, что, располагая мощными средствами массовой коммуникации и пропаганды, они сумели придать утопическим конструкциям дополнительную динамику и открыто стремились к их претворению на практике. Попытка П. Сорокина, Р. Арона, С.М. Липсета и многих других ученых организовать в 1950–1960-е годы виртуальные торжественные похороны Утопии в рамках концепций «конвергенции» и «нового индустриального общества», в конечном итоге, привела к противоположным результатам. Утопизм стал перемещаться в сферу социальных наук и, лишний раз подтверждая правомерность сен-симонистских прозрений и интуиций, довольно прочно обосновался в социологии и экономической теории. Утопическая политэкономия неолиберализма и неоконсервативная философия были результатами идеологического синтеза, впитав в себя многие элементы леворадикального утопизма и консервативной романтики прошлых эпох. Составляя идеологическую основу «рейганомики» и тэтчеризма, они в дальнейшем были восприняты политическим элитами бывших коммунистических стран в качестве программного «руководства к действию».

Поэтому характер полемики и само содержание представленных данном разделе работ может рассматриваться как дополнительное свидетельство «вездесущности» Утопии, которую Ж. Бодрийяр справедливо считал основным источником современных научных и философских баталий.

---

[1] *Koselleck R.* Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.P. 1–2.

1. К вопросу о происхождении государства: парадоксы и аномалии современных интерпретаций[1]

Рубеж XX–XXI вв. был ознаменован развенчанием многих мифов, издавна бывших неизменными спутниками многообразных теорий происхождения государства и его эволюции в различные исторические эпохи. «…Мысль о том, — отмечал еще в 1950-е гг. Ф.А. фон Хайек, — что человек не извлекает уроков из истории, слишком пессимистична… Мало кто станет отрицать, что наши взгляды на благотворность или порочность различных институтов в значительной степени определяются тем, какое, по нашему мнению, воздействие они оказывали в прошлом… В формировании взглядов исторические мифы, вероятно, играли столь же значительную роль, что и исторические факты. И все же надеяться извлечь пользу из прошлого опыта можно только в том случае, если факты, из которых мы выводим свои заключения, будут верны»[2].

Процесс формирования ранних государств занимает огромный исторический период, охватывающий несколько тысячелетий. За этот период на Древнем Востоке и европейском континенте сформировались две основные формы государства — древневосточная деспотия и античный полис, в типологическом плане олицетворявшие собой диаметрально противоположные пути исторической эволюции. Современными сравнительными исследованиями вполне однозначно был выявлен следующий, весьма знаменательный факт: если возникшая в Греции и Риме полисная государственность была явлением уникальным, древневосточная деспотия может рассматриваться, скорее, как универсальная историческая «матрица», поскольку аналогичные государственные формы в разное время, помимо Шумера, Аккада, Индии и Китая, появлялись не только в Европе (минойская цивилизация на Крите в период ее расцвета в XVI — первой половине XV вв. до н.э. и крито-микенские государства XV–XIII вв. до н.э.), но и в Южной Америке (например, государство инков в XV в. накануне вторжения испанских завоевателей).

В европейской культуре формирование глобальной «мифологии государства» уходит своими корнями именно в дихотомию «Вос-

---

[1] *Гуторов В.А.* К вопросу о происхождении государства: парадоксы и аномалии современных интерпретаций // Полис. Политические исследования. 2014. № 3. С. 91–110.

[2] *Хайек Ф.* Капитализм и историки. Челябинск: Социум, 2012. С. 7–8.

ток-Запад», возникшую вместе с древнегреческим полисом и в наиболее систематическом виде разработанную в политической философии Аристотеля. Согласно его учению, только полис, обладающий такими свойствами как самодостаточность (автаркия) и свобода, может рассматриваться как государство в собственном смысле этого слова. «Варварские государства лишь по названию суть государства, поскольку в них над рабами господствуют рабы. Только свободные эллины по природе обладают физическими и психическими свойствами, относящимися к политической экзистенции. Вследствие этого и при демократии всегда предполагается, что она состоит только из свободных эллинов»[1].

Таким образом, миф о «поголовном рабстве» в деспотиях Востока, в блестящей литературной форме разработанный Ш.Л. де Монтескье и ставший в дальнейшем основой концепции «азиатского способа производства» К. Маркса, был в дальнейшем спроецирован либерально настроенными историками на западноевропейские монархии нового времени, которые стали повсеместно именоваться «абсолютистскими» и «деспотическими».

Опыт тоталитарных диктатур, пережитый европейскими народами в первой половине XX в., и последующее противостояние «либерального Запада» и «авторитарного Востока» не могли способствовать ревизии весьма устойчивых исторических мифов. Крах коммунистических режимов лишь внешне видоизменил эти мифы, придав им «местный колорит» и предельно актуализировав их содержание и форму. Например, в 1990-е гг. в официальной идеологии посткоммунистической России «большевистская диктатура» и Советский Союз как «оплот деспотизма» прочно заняли место, которое когда-то было отведено мифам о «деградации абсолютистской монархии» до 1917 г. и неуклонному росту советской экономики по отношению к «уровню 1913 г.». Вместе с тем кризис «реального социализма» и наступившие довольно быстро разочарование и скепсис западных интеллектуалов в отношении антикоммунистической риторики новых политических элит Центральной и Восточной Европы, ядром которой была так называемая «символическая политика», привели в конечном итоге к осознанию того очевидного факта, что в конце XX в. количество исторических мифов превысило все допустимые пределы и стало серьезным препятствием для объективных научных исследований.

[1] *Шмитт К.* Государство и политическая форма. М.: Изд. дом ГУ–ВЩЭ, 2010. С. 74–75.

В определенном смысле симптомом такого понимания стал радикальный пересмотр мифов, связанных с интерпретацией западноевропейских монархий[1]. Тенденции, связанные с последовательным пересмотром «мифа абсолютизма», оказались далеко не единичными. Как это нередко случалось в научных дискуссиях недавнего прошлого, начавшись с удачного в целом дебюта, они довольно быстро охватили многие другие сферы интерпретации теории государства, принимая подчас гипертрофированные формы. Одной из первых «жертв» гипертрофированного подхода стали сначала древние греки и римляне, а затем Византия и многие народы древнего Востока, ретроспективно утратившие (в виртуальном плане, конечно) свою политическую традицию и государственность. «В отсутствие абстрактного института государства, — утверждает, например, израильский историк М. ван Кревельд, характеризуя византийские и древнекитайские имперские методы управления, — вся структура представляла собой фактически гигантскую систему вымогательства, в рамках которой император вместе со своими слугами, каким бы ни был их точный статус “стригли” все остальное население…; империи и феодальные общества… не знали различия между “правительственной властью” и “собственностью”, или, по крайней мере, это различие не было четким… Это означает, что “политической” власти в собственном смысле этого слова не существовало, и, конечно, не было и соответствующего термина»[2]. Точно также древние греки и римляне, вплотную приблизившись к разделению власти и собственности, оказались неспособными к созданию «абстрактного института государства». «… Язык, который используют древние историки, ясно дает понять, что ни греки, ни римляне никогда не воспринимали государство как абстрактную сущность, отделенную от его граждан. Там, где мы могли бы сказать “государство”, они писали “общество” или “народ”; наконец, именно историк Фукидид написал, что “город — это люди”, а юрист Цицерон дал определение республике (*res publica*) как “собранию людей, живущих по закону”»[3].

Но, прежде чем попытаться ответить на вопрос, подспудно возникающий в результате интерпретации Кревельдом древних инсти-

---

[1] См. подробнее: *Хеншелл Н.* Миф абсолютизма: Перемены и преемственность в развитии западноевропейской монархии раннего Нового времени. СПб.: Алетейя, 2003. С. 204–205; ср.: *Шапиро И.* Бегство от реальности в гуманитарных науках. М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. С. 25.

[2] *Кревельд М. ван.* Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 64, 37.

[3] Там же. С. 78.

тутов — могут ли историк Фукидид и юрист Цицерон хоть чем то отличаться от социалиста Фридриха Энгельса, как известно, любившего повторять, что «государство — это группы вооруженных людей с материальными привесками вроде тюрем» — необходимо вернуться к исходной, обозначенной в заглавии проблеме.

Когда возникло государство? Каковы объективные, исторически обусловленные предпосылки его формирования? Согласно общераспространенному мнению, при нынешнем состоянии общественных наук в историческом пространстве возможно только весьма приблизительно выявить определенную исходную точку или рубеж, после которых в процессе политогенеза характерные для дописьменных обществ институты, развивавшиеся на протяжении многих тысячелетий, постепенно приобретают новую форму, обычно именуемую как «раннее государство». Такой исходной точкой является «неолитическая революция», происходившая примерно десять тысяч лет назад и создавшая таких важнейшие элементы цивилизации как производительное (ирригационное) сельское хозяйство, урбанизация, письменность и др. Многие специалисты считают, что именно возникновение государства является одним из главных признаков вступления человечества в цивилизационную стадию своего развития. В связи с этим возникает ряд немаловажных проблем и вопросов.

Само понятие «политогенез», используемое вместо традиционного, более узкого по смыслу понятия «процесс формирования государства», предполагает, во-первых, глубокую преемственность ранних государств с предшествующими политическими институтами первобытного общества и во-вторых, оно предполагает, что *феномен политики* исторически является более древним по происхождению и многообразным по форме по сравнению с *феноменом государственности*. Находящее широкую поддержку в научном мире представление, которое в послевоенный период было обстоятельно обосновано в фундаментальном труде Кристиана Мейера «Открытие греками политики», по существу, фиксирует внимание на том бесспорном историческом факте, что с возникновением демократии в древних Афинах и других греческих полисах одновременно оформляется и феномен *современной* политики, постепенно распространившийся в цивилизованных государствах[1]. Такой

[1] *Meier Chr*. The Greek Discovery of Politics. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990; *Жижек С*. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 256 сл.

подход не может, однако, поколебать принципиальное убеждение в том, что анализ возникших задолго до классической полисной культуры типов политики и государственности в методологическом плане должен вписываться в общенаучные определения, имеющие универсальный характер. Например, М. Оукшотт отмечал: «Политикой я называю деятельность, направленную на выполнение общих установлений группы людей, которых объединил случай или выбор», а Р. Гудин и Х.-Д. Клингеманн считают вполне самодостаточным даже такое определение политики как «*ограниченное применение социальной власти*»[1].

Поясняя смысл такого рода кратких универсальных определений, Р. Даль и Б. Стинбрикнер в 6-м издании своей популярной работы «Современный политический анализ» следующим образом комментируют лапидарность собственного определения политики как «*осуществление влияния*» («the exercise of influence»): «Очевидно, что ни общий опыт, ни систематическое исследование не оказывают большой поддержки гипотезе, согласно которой люди, участвующие в политике (т.е. осуществляющие влияние на других, особенно в крупных масштабах), изначально руководствовались заботой об общественном благе. Если кто-либо (i) принимает мнение Аристотеля, что политика по своему внутреннему свойству воплощает стремление к общественному благу и (ii) верит, что такие лидеры как Адольф Гитлер и Иосиф Сталин руководствовались иными целями в сравнении с теми, которые большинство порядочных людей рассматривает как общественное благо, тогда из этого логически следует, что деятельность Гитлера, Сталина и современных диктаторов *не является* политической. В противоположность этому, при условии, что политика приравнивается к осуществлению влияния, деятельность Гитлера, Сталина и современных диктаторов, сколь бы подлой мы ее не считали, отчетливо вписывается в политическую сферу и как таковая является вполне подходящим объектом для политического анализа, равно как и деятельность современных диктаторски настроенных лидеров, жестоко третирующих («who brutalize») собственных граждан. Мы признаем, что приравнивание политики к осуществлению влияния делает ее виртуально вездесущей в человеческих отношениях»[2].

---

[1] *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. L.: Methuen, 1962. P. 112; Политическая наука: новые направления / Под ред. Р.И. Гудина и Х.-Д. Клингеманна. М.: Вече, 1999. С. 33.

[2] *Dahl R.A. & Stinebrickner B.* Modern Political Analysis. New Dehli: PHI Learning Private Limited. 2010. P. 25–26.

Даже если признать, что именно «вездесущность» является главным отличием современной политики от ее проявлений в первобытную эпоху и на заре человеческой цивилизации, это не лишает политику изначально присущих ей универсальных свойств, тем более, что в громадном историческом континууме, образовавшемся начиная с эпохи неолитической революции, «брутальные личности» с диктаторскими наклонностями появлялись гораздо чаще индивидов, стремящихся к общественному благу.

Аналогичным образом адекватное понимание природы ранних государств существенно затрудняется, если имеющиеся в научной литературе определения их особенностей будут противоречить универсальным определениям. В настоящее время опасность возникновения противоречий такого рода стала представляться почти минимальной после выхода в свет ряда современных научных трудов, особенно работы Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста «Насилие и социальные порядки», сформулировавших достаточно четкие методологические принципы соответствия универсальных и специфических в историческом плане определений, связанных с интерпретацией государственности. Фундаментальная для понимания природы государства на любой стадии его эволюции проблема насилия рассматривается американскими учеными «в рамках концепции институтов и организаций»[1]. «*Институты* — это “правила игры”…, структура взаимодействия, которая управляет и ограничивает отношения индивидов. Институты включают формальные правила, писаные законы, формальные социальные соглашения, неформальные нормы поведения, а также разделяемые убеждения о мире и средства принуждения к исполнению этих правил и норм… Одни и те же институты приводят к разным результатам»[2]. «В отличие от институтов, *организации* состоят из определенных групп индивидов, преследующих сочетание общих и индивидуальных целей при помощи частичной координации поведения. Организации координируют действия своих членов, и потому действия организации являются чем-то большим, чем просто сумма действий индивидов. Поскольку они преследуют общую цель в организации и поскольку организации обычно состоят из индивидов, которые неоднократно имеют дело друг с другом, у членов большинства организаций развиваются общие убеждения о поведении других членов и о нормах или правилах их организации. В результате большинство

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. С. 58.

[2] Там же. С. 58–59.

организаций имеют свою собственную институциональную структуру: правила, нормы и общие убеждения, определяющие способ поведения людей внутри организации… Чем больше размер общества, тем больший набор лиц, обеспечивающих соблюдение правил, необходимо так или иначе организовать. Теоретически отсюда можно сделать два вывода: государство может рассматриваться в качестве единственного актора или как организация организаций»[1].

Соответственно, теория государства «должна включать в себя теорию политики и теорию правительства»: «теория политики должна объяснять распределение и использование власти, насилия и принуждения внутри общества; теория правления должна объяснить как структуру правительственного аппарата, так и поведение чиновников и иных служащих государства»[2].

Поскольку исторический опыт свидетельствует о том, что власть, насилие и принуждение возникают уже в эпохи, предшествовавшие формированию ранних государств, можно предположить, что их распределение и использование так или иначе должно было соотноситься с *догосударственными* структурами социального регулирования. Исходя из аналогичных предпосылок, Р. Даль и Б. Стинбрикнер в упомянутой выше работе характеризуют *правительство* (*the government*) как «совокупность ведомств (collection of offices) в политической системе». Сами же «ведомства» представляют собой объединение «ролей», «играемых лицами, которые создают, интерпретируют и проводят в жизнь правила, связывающие членов политической системы»[3]. «Принимая некоторые пояснения Макса Вебера и основываясь до определенной степени на том, что говорил Аристотель, мы можем утверждать, что **правительством** является любое правление, которое *успешно поддерживает требование на исключительное регулирование легитимного использования физической силы при проведении в жизнь собственных правил на данной территории.* Соединение постоянных жителей этой территориальной области и ее правительства называется **государством**»[4].

Представляется, что предлагаемые современными учеными определения и методология анализа социальных порядков и си-

---

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 60–61.

[2] Там же. С. 443.

[3] *Dahl R.A. & Stinebrickner B*. Modern Political Analysis. New Dehli: PHI Learning Private Limited, 2010. P. 29.

[4] *Dahl R.A. & Stinebrickner B.* Modern Political Analysis. P. 31; ср.: *Тилли Ч.* Как умирают империи // Между империей и современным государством: Трансформация политического порядка на постимперских пространствах. Политическая наука. Науч. журн. / РАН ИНИОН. М., 2013. № 3. С. 227.

стем политических отношений позволяет не только выявлять адекватность имеющихся в научной литературе определений раннего государства и предшествующих ему политических форм, но и попытаться установить на какой стадии исторического развития социальные отношения (интеракции) приобретают политический характер.

Еще в довоенный период Й. Хейзинга отмечал: «Политика всеми своими корнями глубоко уходит в первобытную почву игравшейся в состязании культуры. Отделиться от нее и возвыситься она может только через этос, который отрицает законность отношения "друг-враг" и не принимает притязаний собственного народа в качестве высшей нормы»[1]. Подчеркивая культурную преемственность в человеческом развитии, классик мировой этнологии Дж. Фрэзер также утверждал, что «основные институты нашего общества по большей части (если не все) уходят корнями в дикое государство и были переданы нам с видоизменениями скорее внешними, чем внутренними»[2].

Термин «дикое государство» очевидно использовался Фрэзером для того, чтобы выявить преемственность политических норм и институциональных порядков, сложившихся в дописьменный период, с традициями современной государственности. Степень сложности дописьменных институтов была весьма органично охарактеризована К. Леви-Строссом в работе «Структурная антропология». «… В сфере социальной организации, — подчеркивал французский ученый, — эти так называемые первобытные племена создавали поразительно сложные системы: экзогамные "половины", пересекающиеся со спортивными или церемониальными "половинами", тайные союзы, мужские объединения и возрастные группы. Подобные структуры обычно встречаются на гораздо более высоких уровнях культуры»[3].

Специалисты-историки, в частности, отмечают, что уже в ранних примитивных земледельческих общинах появляются личности, которые с успехом претендуют на роль выборных политических лидеров и администраторов. Эта тенденция хорошо прослеживается на примере папуасов Меланезии. В экзогамных, практикующих

---

[1] *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: ПРОГРЕСС–АКАДЕМИЯ, 1992. С. 238.

[2] *Frazer J.G.* Lectures on the History of Kingship. L., N.Y. Macmillan, 1905. P. 2–3; ср.: *Куланж Ф. де.* Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима. М.: Цетрполиграф, 2010. С. 10.

[3] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 95.

многоженство, земледельческих общинах папуасов, насчитывавших в среднем 20–40 человек, существовало заметное неравенство между отдельными группами: главы более зажиточных групп, имевшие возможность покупать себе по несколько жен и тем самым преумножать личное богатство, путем щедрой раздачи мяса заколотых животных своим соплеменникам приобретали у них престиж, который делал их «большими людьми» (*биг-мэн* — в описаниях этнографов). «Папуасский биг-мэн, — отмечает Л.С. Васильев, — своего рода кандидат в политические администраторы, в лидеры-старейшины общины, причем право стать им он доказывает в привычных традиционных понятиях реципрокности. Следующий шаг — появление общепризнанного и авторитетного общинного лидера… Они обычно избирались: от личных качеств и компетенции вождя зависело многое, так что мнение должно было быть единодушным. В процессе выборов ведущую роль играли старшие, прежде всего главы семейных групп. Такой была, например, процедура избрания вождей у навахо»[1].

Тем не менее, только на следующей ступени выявляются практически все основные политические элементы, которые в дальнейшем будут присущи ранним государствам. Такой ступенью эволюции стали *вождества*, *чифдом* (от английского слова *chief* — вождь). Именно в них формируются основные элементы и традиции управления, характерные для ранних деспотических государств Ближнего и Дальнего Востока. Вождества, часто фигурирующие в исторической литературе под другими названиями — «племена с правителями» (М. ван Кревельд), «первичные протогосударства, или простые государства», «племенные протогосударства» (Л.С. Васильев), возникли в самых различных уголках мира. К их числу относятся многие общества Юго-Восточной, Западной и Южной Африки, Юго-Восточной Азии, Полинезии, Гавайских островов и Новой Зеландии. К ним также нередко относят племена, вторгшиеся на Балканы и разрушившие микенскую цивилизацию в период «дорийского завоевания» и так называемых «темных веков» (между 1000 и 750 гг. до н.э.), германские племена, вторгшиеся в Римскую империю в V–VI вв. н.э., скандинавские племена в X в. н.э. до их обращения в христианство. Основная масса чифдом представляла собой вторичные образования, отличаясь более сложной структурой по сравнению с первичными (просты-

[1] *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства (формирование основ социальной структуры и политической администрации). М.: Наука, 1983. С. 21; см. также: *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1. М.: Высшая школа, 1991. С. 58.

ми). Первичные чифдом возникали не только в глубокой древности (древнейшие номы Египта, шумерские храмовые центры), но и в современных замкнутых анклавах островов Полинезии в виде территориально-кустовой системы иерархически соподчиненных общин во главе с иерархически ранжированными лидерами. В книге М. ван Кревельда представлен список инноваций, привнесенных вождествами в социально-политическую жизнь различных регионов мира. К их числу ван Кревельд относит, прежде всего, введение «нового, революционного принципа правления», не основанного на кровных узах и позволившего сильнейшим из вождей «установить обезличенное управление» и достичь значительного прироста населения, результатом которого стало не только появление разделения труда между производственными группами (земледельцы, пастухи, рыбаки), но и появление «специалистов», непосредственно не связанных с производством, таких как торговцы и жрецы. Поворотным моментом в политическом управлении являлся отказ представителей высшего класса от физического труда (которым прежде не пренебрегали гомеровский Одиссей и другие цари эпохи троянской войны). Увеличению могущества вождей и даже превращению их в настоящих монархов (западноафриканский Дагомей и южноафриканский Зулу в XIX в. и др.) способствовало их окружение многочисленными религиозными запретами (табу), за соблюдением которых следили специальные коллегии жрецов. Расширение территории в результате постоянного соперничества между военными лидерами нередко приводило к формированию властной пирамиды, на вершине которой находился верховный вождь, обладавший наследственной властью и опиравшийся на подчиненных региональных вождей-наместников, как правило связанных с ним узами родства. Вождества стали первыми политическими объединениями, которые ввели ренту, дань и налоги, способствуя тем самым концентрации богатств в руках правящего меньшинства. «Опираясь на силу или угрозу применения силы, вождества были в состоянии ввести иерархию вместо равенства, постоянную власть вместо временного лидерства, обложение вместо получения более или менее добровольных подношений и правосудие, часто усиленное жестокими наказаниями… Вдобавок к участию вождей и их подчиненных в обычных актах кровной мести, набегах и рейдах, приносящих добычу, вождества принесли такие явления, как завоевания, покорение земель и господство одной группы над другой». Серьезным историческим дефектом вождеств как политических объединений была их недолговечность: соперничество

многочисленных кандидатов на престол, постоянно возникавшие после смерти вождей внутренние войны, стремление наместников к отделению и, наконец, угрозы вторжения соседей и завоевателей значительно сокращали временные рамки их существования[1].

Даваемые Ван Кревельдом характеристики развития и функционирования вождеств, при всей их неполноте, все же отчетливо свидетельствуют о том, что они содержат в себе все основные элементы, обеспечившие трансформацию некоторых из них в несравненно более сложные политические структуры. Именно поэтому в древности на протяжении длительного исторического периода вождества могли с успехом выступать в качестве постоянных соперников даже самых могущественных государств, включая Рим. Например, галльские и британские племена во главе со своими вождями долгое время сопротивлялись римской агрессии. Окончательно завоевать Галлию удалось только благодаря военному гению Гая Юлия Цезаря, а Британию римлянам удалось частично покорить только в эпоху империи. Однако для этого им потребовалось прибегнуть к геноциду и тактике «выжженной земли».

Приведенные выше последние доводы и исторические примеры связаны с особой ситуацией отражения агрессии. Они вовсе не являются подтверждением правомерности гипотезы немецкого социолога Франца Оппенгеймера, стремившегося в начале XX в. доказать, что именно война способствовала формированию вождеств, так сказать, в «массовом порядке»[2]. В современной науке превалирует точка зрения, в соответствии с которой особая, стимулирующая роль войн (особенно завоевательных) начинает проявлять себя уже в период формирования ранних государств.

Как уже отмечалось выше, обычно считалось, что основной путь формирования раннего государства проходит через расширение или трансформацию вождеств без возникновения каких-либо промежуточных и вариативных государственных форм. Тем не менее, в последние годы некоторыми исследователями такой подход был объявлен «однолинейным» и было высказано предположение о том, что в различные эпохи можно выявить существенное количество безгосударственных обществ, не уступавших ранним государствам в территориальном и демографическом плане, превосходивших многие чифдом в отношении социокультурной и политической сложности, но, тем не менее, не перешедших на го-

[1] *Кревельд М. ван*. Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 26–33.
[2] *Oppenheimer F*. The State. N. Y.: Free Life, 1975.

сударственную ступень своего существования (племена эдуев, арвернов и гельветов до Цезаря, Исландия в XI в. н.э. и др.). Например, российский историк Л.Е. Гринин, предлагая называть такие социальные образования *аналогами* раннего государства, открыто подверг сомнению принцип «безальтернативности», исключавший возможность иных путей трансформации «пост-примитивных» обществ[1]. Насколько основательными являются гипотезы такого рода, судить трудно, поскольку их создатели фактически отвергают возможность возникновения разнообразных исторических ситуаций, характеризуемых, например, такими понятиями как «тупиковый вариант развития», «перманентная стагнация», «внешнеполитические влияния» и др. Поскольку даже в чисто статистическом плане путь трансформации догосударственных обществ в ту или иную разновидность раннего государства является магистральным, авторам альтернативных гипотез вряд ли удастся доказать, что на него могли существенно влиять исторические аномалии и другие проявления «девиантного развития».

На наш взгляд, мало что существенного в научном отношении вносят в общую историческую схему эволюции протогосударственных структур и те отечественные ученые, которые склонны интерпретировать вождества в духе разработанной Ч. Тилли концепции государства как «организации рэкетиров», контролирующей производство и предоставление услуг, связанных с обеспечением безопасности на подконтрольной им территории[2]. «В IX веке, — отмечает, например, В. Волков, — скандинавские военные создали семейное охранное предприятие “Рюриковичи & Со”, которое занялось эксплуатацией ресурсов на территории от Волхова до Днепра… На протяжении столетий основными функциями предприятия “Рюриковичи & Со” было принудительное изъятие ресурсов, охрана источников этих ресурсов от других воинственных претендентов…»[3]. Такой «политэкономический» взгляд на русскую историю можно

[1] *Grinin L.E.* The Early State and Its Analogues: A Comparative Analysis. Volgograd: “Uchitel” Publishing House, 2007. P. 90 сл.

[2] *Tilly Ch.* War Making and State Making as Organized Crime // Bringing the State Back / P. Evans, D. Rueschemeyer, T. Skocpol, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1976; *Хархордин О.* Что такое «государство»? Русский термин в европейском контексте // Понятие государства в четырех языках: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2002. С. 201–202.

[3] *Волков В.* Республика как тип охранного контракта // Что какое республиканская традиция: Сборник статей / Науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С. 95.

вполне рассматривать как своеобразную постмодернистскую реинтерпретацию критических замечаний Л. фон Мизеса в адрес социалистических теоретиков и критиков капитализма XIX в., обосновывавших социалистическую перспективу с помощью ссылки на «тот факт, что институт частной собственности якобы был неизвестен людям на первобытной ступени цивилизации…»[1].

Так или иначе, именно вождества впервые весьма наглядно демонстрируют тенденцию, которая в полном объеме проявит себя уже на новой, государственной стадии развития. Эта тенденция была хорошо сформулирована Т. Вебленом в работе «Теория праздного класса»: «… Материальное потребление дает силу стимулу, от которого неизменными образом происходит накопление… Обладание богатством наделяет человека почетом, почет выделяет людей и делает их объектом зависти»[2]. Она, в частности, подтверждает и гипотезу Ж. Бодрийяра о трансформации труда в древних обществах, выдвинутую им в работе «К критике политической экономии знака»: «… Дело в том, что сам труд появился в качестве производительной силы лишь тогда, когда социальный порядок (структура привилегий и господства) стал нуждаться в нем для собственного выживания, не имея более возможности подкрепляться только лишь властью, основанной на личных иерархических отношениях. Эксплуатация посредством труда — это вынужденный шаг социального порядка… Иначе говоря, если бы для порядка производства существовало какое-нибудь средство обеспечить выживание индивида в предыдущей форме, то есть форме грубой эксплуатации, никогда никакие потребности не появились бы»[3].

И, наконец, политические и экономические предпосылки, сформировавшие характерный для чифдом потестарный комплекс, делали неизбежными и соответствующий «идеологический сдвиг», проявившийся в сакрализации власти племенных вождей, в развитии мифа о высшем покровительстве сверхъестественных сил, который по своим структурным параметрам почти вплотную приближался к «официальной идеологии» практически всех государств древности — от Шумера до императорского Рима, включая элементы патримониального мифа о «государстве как воспитателе» (Der Staat als Erzieher), обстоятельно исследованного Эрихом Фроммом еще

---

[1] *Мизес Л. фон*. Теория и история: интерпретация социально-экономической эволюции. М.; Челябинск: Социум, 2013. С. 194–195.

[2] *Веблен Т.* Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984. С. 76.

[3] *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007. С. 100.

в начале 1930-х гг.[1] Возникает новая ситуация, когда, по выражению П. Бурдье, «официальный представитель группы является ее субститутом»[2]. В дальнейшем, «в целях борьбы за монополию легитимного идеологического производства» вожди, превратившись в полновластных царей, будут опираться на замкнутые корпорации жрецов, представлявших собой своеобразный «корпус специализированных производителей религиозного дискурса и мифов»[3]. В этом плане вряд ли можно считать вполне основательной гипотезу Т.А. ван Дейка о сугубо современной природе символической власти, осуществляющей «контроль над публичным дискурсом» и способной «убеждать, соблазнять, внушать или манипулировать людьми», не прибегая к силе[4].

Итак, в древнем мире сформировались типологически различные политические институты и формы государственности, от которых ведут происхождение практически все современные государства. Сравнительный анализ «европейского пути развития», инициированного полисной культурой, с традицией, заложенный ранними азиатскими деспотическими государствами, в наши дни стал находить выражение в разработке разнообразных типологических схем. Цели, поставленные перед собой их создателями, состояли, прежде всего, в попытке выявить внутреннюю историческую логику эволюции государственности во всемирном масштабе, включая как ее истоки, так и перспективы в будущем. Две из них были разработаны на рубеже XX–XXI вв. и поэтому заслуживают особого внимания.

Первая типология, разработанная в уже упоминавшейся выше книге Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста «Насилие и социальные порядки», вследствие универсального характера и радикализма теоретических построений оказала и продолжает оказывать влияние практически на все современные гуманитарные дисциплины. Американские ученые выделяют две основные модели социальных порядков — *естественное государство* и *общество открытого доступа*, в рамках которых в многообразных обществах в различ-

[1] *Fromm E.* Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz // Fromm E. Gesamtausgabe. Band I. Analytische Sozialpsychologie. 1 Auflage. München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1989. P. 7–10.

[2] *Бурдье П.* Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2005. С. 86; см. также: *Он же*. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005.

[3] *Бурдье П.* Социология социального пространства. С. 93.

[4] *Дейк Т.А. ван*. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 32.

ные исторические эпохи функционируют политические институты, структурирующие отношения людей и их организации в процессе создания политической, экономической, религиозной и военной власти. Обе модели были порождены двумя великими революциями — «неолитической, сельскохозяйственной, урбанистической, или первой экономической» и «второй социальной революцией» — промышленной и современной. В ходе первой революции произошел переход от *примитивного порядка* малых социальных групп охотников и собирателей к *порядку ограниченного доступа*, или естественному государству, «решившего проблему» насилия путем создания «господствующей коалиции», ограничившей доступ к ценным ресурсам — земле, труду и капиталу и контроль над «такими ценными видами деятельности как торговля, религия и образование, — предоставляя его только элитам». Естественное государство «*естественно*, поскольку на протяжении почти всех последних десяти тысяч лет для общества, состоящего более, чем из нескольких сотен человек, оно фактически стало единственной формой устройства, которое в состоянии обеспечивать материальный порядок и управлять насилием. Естественные государства включают широкое разнообразие обществ, но мы далеки от того, чтобы предположить, что все они одинаковы. Месопотамия III тысячелетия до н.э., Британия при Тюдорах и современная Россия при Путине — естественные государства, но общества в них очень разные»[1].

В современном мире естественное государство *является нормой*, поскольку сегодня 85% его населения живут в порядках ограниченного доступа. Соответственно «лишь 25 стран и 15% населения всего земного шара живут сегодня в обществах открытого доступа». Его отличительными характеристиками являются: 1. верховенство права для элит; 2. постоянно существующие формы общественных и частных организаций, включая само государство; 3. консолидированный политический контроль над вооруженными силами. Кроме того, в порядках отрытого доступа «большие экономические организации концентрируются прежде всего на рынках и затрагивают политику лишь по касательной», в то время как «в естественных государствах все крупные экономические организации являются политическими»[2].

Хотя при разработке своей типологии Д. Норт, Д. Уоллис и Б. Вайнгаст не упоминают в концептуальном плане ни об одном из

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 40, 82–84.
[2] Там же. С. 55–56, 33, 76, 445.

своих крупных предшественников за исключением Томаса Гоббса и его концепции «естественного состояния»[1], трудно отказаться от мысли, что они, безусловно, имеются. К ним относится, в первую очередь, Карл Маркс, в работах которого была обстоятельно разработана теория двух общественно-экономических формаций (архаической первичной и вторичной, уже знакомой с социальными антагонизмами), двух структур и двух путей развития: европейского пути с его чередованием структурных модификаций — античной, феодальной, капиталистической и пути, олицетворяемым Востоком, существенными характеристиками которого являются «поголовное рабство» и полное поглощение личности коллективом, где отсутствие частной собственности — «ключ к восточному небу», где отдельный человек «никогда не становится собственником, а является только владельцем», потому что он «раб того, в ком олицетворено единое начало общины»[2].

Другим предшественником типологии Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста является, конечно, Карл Поппер, творчески развивший концепцию и понятие «открытого общества», введенного в научный оборот А. Бергсоном для описания социальной организации, противоположной сообществу, «едва вышедшему из лона природы», в котором господствуют примитивные религиозные верования. В отличие от «закрытого общества» со свойственной ему «верой в существование магических табу» в открытом обществе «люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта»[3]. Как и у американских ученых, у К. Поппера в политическом плане такому типу общественной организации и сознания соответствует современная либеральная демократия.

Вряд ли можно сомневаться в том, что аргументация австрийского философа в немалой степени помогала авторам типологии столь свободно выстраивать аргументы, направленные, например, на обоснование теоретически рискованного и идеологичного положения, в соответствии с которым «в истории Запада общества

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 56.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 485, 482; Т. 28. С. 215, 221.

[3] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 251; см. также: *Гуторов В.А.* К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX в. // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза. 2012. Т. 8. № 1. С. 5–17.

античной Греции, республиканского Рима и городов-государств Северной Италии в эпоху Возрождения стояли на пороге перехода, хотя во всех трех случаях общества открытого доступа созданы не были»[1]. Напротив, современная Россия, по мнению Б. Вайнгаста, деградирует настолько, что «недавно перешла из разряда зрелых, к базисному, или простому» типу естественного государства[2], хотя вряд ли кому-нибудь из нынешних российских правителей пришло бы в голову держать женщин и детей в лагерях, как это делали цари III династии Ура Ур-Намму и Шульги, которые, как отмечал И.М. Дьяконов, «создали классическое, наиболее типичное древневосточное деспотическое и бюрократическое государство»[3] или же (если верить королевскому министру Эдмунду Дадли, автору трактата «Древо Сообщества», написанного в 1509–1510 гг.), подобно королю Генриху VII из династии Тюдоров, приказать повесить всех мастиффов в государстве на том основании, что собаки этой породы будут нападать на льва — царя животного мира[4].

Наиболее яркой стороной аргументации авторов книги «Насилие и социальные порядки», пожалуй, являются два принципиальных тезиса, которые они постоянно отстаивают на многих страницах. Первый из них включает в себя попытку опровержения разработанной М. Вебером и его многочисленными последователями концепции государства как организации, с успехом претендующей на монополию легитимного насилия в пределах собственной территории[5]. По мнению американских ученых, такой монополией обладают только порядки открытого доступа, в то время как в большинстве естественных государств, организованных «на основе сетей патрон-клиентских отношений», где «власть, насилие и принуждение коренятся в господствующей коалиции», «доступ к средствам насилия рассеян среди элиты» и «дисперсия контроля над насилием» является наиболее характерной чертой коалиционной структуры[6].

---

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 266.

[2] Там же. С. 28.

[3] *Дьяконов И.М.* Ранние деспотии в Месопотамии // История древнего мира. [Кн. 1.] Ранняя древность. Издание второе, исправленное / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. М.: Наука, 1983. С. 71; см. также: *Дьяконов И.М.* Люди города Ура. М.: Наука, 1990. С. 8–10.

[4] *Morris Chr*. Political Thought in England. Tyndale to Hooker. L.; N. Y.; Toronto: Oxford University Press, 1953. P. 17.

[5] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 69; см. также: с. 82–83, 269–270, 446–447.

[6] Там же. С. 269–270, 443.

Однако наибольшего внимания заслуживает не менее реалистичный тезис, отрицающий наличие какого-либо прогресса в динамике эволюции государственности как в прошлом, так и в наши дни (за исключением, конечно, двух прогрессивных революционных сдвигов, в результате которых возникли обе инновационные для своего времени государственные структуры). «Динамика социального порядка, — подчеркивают ученые, — это динамика социальных изменений, а не прогресса… Прогресс от менее сложных структур к более сложным не подразумевает никакой телеологии, так как ничто не толкает общества к созданию более сложных организаций; многие общества движутся как вперед, так и назад»[1]. Именно по этой причине институты, возникшие на Западе, не могут быть пересажены или даже «напрямую использованы», государствами, находящимися за пределами западного мира[2].

Но если большинство государств, находящихся за пределами стран «золотого миллиарда» обречены на медленную стагнацию, прозябание или неудачные реформы, то как далеко вперед или назад будет двигаться сам Запад, непременным и нормативным условием существования которого является как раз «бессрочное существование государства как самой важной организации элиты»?[3] На этот вопрос пессимистично настроенные американские ученые дать ответ не решаются, хотя исторический опыт предоставляет для этого немало конкретных фактов и примеров и к тому же имеется более чем достаточно попыток их теоретической интерпретации. Так, например, опыт внезапной тоталитарной трансформации социальных порядков в Германии в первой половине XX в. дал полное основание французскому философу Клоду Лефору характеризовать европейский тоталитаризм как попытку «снова в фантасмагорической форме восстановить порядок первобытного общества в рамках общества современного»[4]. Что касается современных западных демократий, по совершенно справедливому замечанию Джованни Сартори, «неожиданный элемент тотального господства в наше время состоит в том, что оно может быть наложено не только на общества с традиционно деспотическим правлением (такие как Россия и Китай), но также на общества, взращенные христи-

[1] *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. С. 55, 447.
[2] Там же. С. 449.
[3] Там же. С. 268.
[4] *Caillé A*. Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique // La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort. Sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard. Paris: Edition Esprit, 1993. S. 57.

анской, либеральной и либерально-демократической традицией и вышедшие из нее»[1].

Продолжая наблюдение, сделанное Д. Сартори, можно отметить, что в древности многие «общества с традиционно деспотическим правлением» нередко демонстрировали в области религии, культуры и политики такую степень толерантности, которой «общества, взращенные христианской, либеральной и либерально-демократической традицией» достигли только после второй мировой войны. «Важная особенность древних религий, — отмечает М.А. Дандамаев, — заключалась в том, что они не были догматическими и нетерпимыми по отношению к верованиям других народов… Представители различных народов жили бок о бок, вступали в деловые отношения друг с другом и заключали смешанные браки. Древности было чуждо враждебное отношение к обычаям, традициям и культуре соседних и дальних народов… Для древнего Востока была характерна полная свобода вероисповедания, причиной которой были не политические мотивы, а отсутствие понятия о ложной вере, каких-либо формах ереси… В силу указанных причин древний Восток в отличие от более поздних периодов не знал крестовых походов с целью распространения какой-либо религии»[2].

Таким образом, по трудно объяснимому «капризу истории» традиции и культура ряда древневосточных обществ вполне могли бы измеряться в соответствии с критериями функционирования толерантной либеральной политической системы, в то время как, например, фундаментализм американских неоконсерваторов («неоконов»), развязавших в конце XX в. войну против Ирака, имеет одновекторную направленность с фундаментализмом исламских экстремистов.

В этом смысле характерно, что появившиеся на рубеже XX-XXI вв. различные версии концепции «постдемократии», если рассматривать их в соответствии с логикой теории Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста, знаменуют перспективу «попятного движения» стран с социальными порядками открытого доступа к различным ступеням естественного государства[3].

---

[1] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 194.

[2] *Дандамаев М.А.* Государство, религия и экономика в древней Передней Азии (характерные особенности) // Государство и социальные структуры на древнем Востоке / Отв. редактор М.А. Дандамаев. М.: Наука, 1989. С. 9, 11.

[3] См.: *Крауч К.* Постдемократия. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010. С. 7–9.

Другая весьма симптоматичная для начала XXI в. типология, разработанная М. ван Кревельдом в работе «Расцвет и упадок государства», имеет явный налет постмодерна. Постмодернизм позиции Кревельда выражается, в первую очередь, в том, что а) за небольшими исключениями он считает возможным игнорировать большинство появившихся в прошлом столетии теоретических разработок, связанных с определением понятия «государство» и характеристикой его многообразных форм; б) отождествляя понятия «государство» и «современное государство», он с огромной легкостью, как уже отмечалось выше, «лишает» государственного статуса практически все политические и институты, возникшие и просуществовавшие до XVII в. «Государство… , — отмечает Кревельд, — это абстрактная сущность, которую нельзя увидеть, услышать или потрогать. Эта сущность не идентична правителям или подданным… Иными словами, государство, будучи отделено и от его членов, и от его правителей, является корпорацией, так же как *inter alia* ими являются университеты, профсоюзы и церкви… Государство, понимаемое таким образом, как и корпорация, частным случаем которой оно является, — это сравнительно недавнее изобретение. На протяжении большей части истории, и особенно доисторического периода, существовали правительства, но не государства… Упрощая и опуская множество промежуточных типов, эти образования можно разделить на следующие классы: 1) племена без правителей, 2) племена с правителями (вождества (*chiefdoms*)), 3. города-государства, империи (сильные и слабые)»[1].

Осовременивая таким образом традиционный тысячелетний исторический континуум эволюции государственности, Кревельд, как, впрочем, и его американские коллеги, допускает одно небольшое исключение: республиканский Рим, по его мнению, ближе подошел к тому, «чтобы быть “государством”, нежели остальные пресовременные политические образования»[2].

Свои типологические построения Кревельд завершает следующими историко-теоретическими пассажами: в Западной Европе, «где государство начало зарождаться около 1300 г. и где решающие изменения произошли между смертью Карла V в 1558 г. и заключением Вестфальского мира 90 лет спустя», небольшое число «абсолютных» монархов «сконцентрировали власть в своих руках». Одновременно «они начали строить обезличенную бюрократию». «Как только бюрократия укрепилась, в силу самой ее природы —

[1] *Кревельд М. ван*. Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 11–12.
[2] Там же. С. 74.

состоящей в том, что правила, на которых она строилась, не могут быть произвольно нарушены без риска полного распада — вскоре привела к тому, что она стала забирать власть из рук правителя в свои собственные, тем самым порождая государство в собственном смысле»[1].

Допускаемая Кревельдом произвольная проекция некоторых элементов веберовской теории «рациональной бюрократии» на исторический процесс формирования государства в Западной Европе имеет два весьма существенных изъяна. Во-первых, в своей конструкции он фактически смешивает понятие «бюрократия» с понятием «правящий класс», тем самым игнорируя ту общеизвестную истину, что с момента возникновения цивилизации во все времена корпоративный характер был свойствен почти всем элитным группам с неизбежной тенденцией формирования «теневой» или закулисной власти. «Правящий класс, — отмечает В. Парето в работе «Компендиум по общей социологии», — имеется всегда, даже при деспоте. При абсолютизме высшим носителем власти выступает только суверен; при так называемых демократических формах им оказывается только парламент, но за кулисами стоят те, кто играют важную роль в реальном управлении. Если порой они и склоняют голову перед прихотями суверенов и парламентами, то потом они вновь возвращаются к своей упорной нескончаемой работе, добиваясь более значительных результатов. В некоторых случаях суверены и парламенты даже не ведают о том, кто и что побудило их к действию. Еще меньше замечает это суверенный народ, который верит, что действует по собственной воле, но следует при этом воле тех, кто руководит ими»[2].

Во-вторых, феномен «рациональной бюрократии» возник гораздо раньше, чем это представляется Кревельду. Но понять эту также очевидную истину можно только в том случае, если преодолеть предубеждение против традиционного в науке понятия «раннее государство». Тогда легко можно увидеть — какую роль в формировании западноевропейской бюрократии играли, например, формы бюрократической государственности и управления, сложившиеся в древнем Китае. «Несомненная правда то, — писал американский историк Х.Г. Крил в своем фундаментальном труде “Становление государственной власти в Китае”, — что “современная бюрокра-

[1] *Кревельд М. ван*. Расцвет и упадок государства. С. 509.

[2] *Парето В*. Компендиум по общей социологии. 2-е изд. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008. С. 373; ср.: *Жувенель Б. де.* Власть. Естественная история ее возрастания. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011. С. 36–39, 234–235, 240–241.

тия" — явление в некоторых отношениях уникальное, но система управления в Китае уже в давние времена весьма напоминала нашу нынешнюю, что очень нечасто принимается во внимание. В I в. до н.э. в Китае, уже тогда одном из крупнейших государств, когда-либо известных миру, управление осуществлялось централизованной и профессиональной бюрократией, в которой были представлены все слои общества… Уже в I в. до н.э. чиновников в Китае отбирали на должности и повышали по службе, как правило, на основе таких объективных критериев, как государственные экзамены и заслуги. На Западе первый письменный экзамен для претендентов на государственные должности официально состоялся в Берлине в 1693 г., а практика систематической ежегодной аттестации чиновников утвердилась в Британии лишь после Первой мировой войны»[1]. Таким образом, возникавшие в древнем Китае, как, впрочем, и в древних Египте, Индии и Месопотамии, государства для своих эпох вполне могли отвечать принципу «состоятельности», вокруг которого в научной литературе уже много десятков лет ведутся весьма оживленные, а иногда напряженные споры[2].

Примечательно, что создатели охарактеризованных выше типологий по разным причинам крайне неопределенно оценивают перспективы и векторы эволюции современных государств: фундаментальный скепсис Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста здесь как бы уравновешивается историческим и методологическим нигилизмом М. ван Кревельда. На наш взгляд, наиболее очевидным подтверждением занимаемой ими «позиции неопределенности» является их отказ принять участие в ведущейся на протяжении всех послевоенных десятилетий широкомасштабной дискуссии о роли и судьбе империй, на протяжении тысячелетий являвшихся спутником и основным «историческим коррелятом» как ранних государств, так и государств эпохи модерна[3]. Например, среди других курьезных

---

[1] *Крил Х.Г.* Становление государственной власти в Китае. Империя Западная Чжоу. СПб.: Евразия, 2001. С. 15.

[2] *Tylli Ch.* Reflections on the History of European State-Making. — The formation of national states Western Union / Ch. Tilly (ed.). Princeton: Princeton university press1975, *Nettle J.P.* The State as a Conceptual Variable // World Politics. Princeton. 1968. Vol. 20, N. 4; *Fukuyama F.* "Stateness" First // Journal of Democracy. Baltimore, 2005. Vol. 16, N. 1.

[3] *Этциони А.* От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.: Ладомир, 2004; *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006; *Ливен Д.* Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007; *Глабб Д.Б.* Арабская империя. СПб.: Евразия, 2009; *Лал Д.* Похвала империи: Глобализация и порядок.

исторических кульбитов, совершенных израильским историком, обращает на себя внимание последовательное отнесение им имперских институтов к разряду *догосударственных*. Поэтому империи, возникшие в XVIII–XIX вв. и даже официально носившие это наименование (Россия, Австро-Венгрия, Германский рейх, империя Наполеона и Британская империя) им также попросту игнорируются.

Причины подобной сдержанности и исторического скепсиса в отношении той новой политической конфигурации, в рамках которой происходит тотальное «отступление государства»[1], вероятно, определяются самой исторической ограниченностью научной методологии, независимо от ее современных трактовок. В эпоху культурного кризиса, порожденного глобализацией, перемещение аналитических прогнозов на философский уровень оказывается почти неизбежным. Не случайно еще десять лет назад Ю. Хабермас отмечал: «Если исходить из того, что эта скептическая установка, безусловно, имеет эмпирические точки опоры в приметах новых дискуссий по проблемам культуры, но не фундирована с точки зрения философии, то модернизированная теория “большого пространства” оказывается не совсем невероятным контрпроектом по отношению к однополярному мировому порядку гегемониального либерализма»[2].

М.: Новое издательство, 2010; *Эткинд А*. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2013; *Тилли Ч.* Как умирают империи // Между империей и современным государством: Трансформация политического порядка на постимперских пространствах. Политическая наука. Науч. журн. / РАН ИНИОН. М., 2013. № 3; *Мюллер Я.-В*. Споры о демократии: Политические идеи в Европе XX века. М.: Изд. Института Гайдара, 2014; *Chomski N.* Power Systems. Conversations with David Barsamian on Global Democratic Uprisings and the New Challenges to U.S. Empire. L.: Hamish Hamilton, 2013; и др.

[1] *Кревельд М. ван*. Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 516.

[2] *Хабермас Ю*. Расколотый Запад. М.: Весь Мир, 2008. С. 187.

2. Средневековый Новгород и античные полисы: критический анализ современных научных практик повседневности[1]

Идеализация прошлого — один из наиболее распространенных культурных феноменов. На протяжении тысячелетий она проявлялась преимущественно в многообразных утопических конструкциях общественно — философской мысли, а в эпоху модерна, как это ни парадоксально, стала повсеместно проникать и в научные дискурсы. Ученые дают различные объяснения данной тенденции. Как справедливо отмечал Стив Фуллер, «главное устремление социологии — и социальных наук в целом — состояло в том, чтобы всецело способствовать реализации обещания Просвещения XVIII века “создать рай на земле”». В научном плане это устремление выражалось «в систематической секуляризации и обнаучивании (scientization) монотеизма, способствовавших усилению привилегированного положения человеческих существ, сотворенных по образу и подобию Бога»[2].

В XX веке данная тенденция достигла апогея. При этом различия социальных и политических систем не только не препятствовали ее развитию, но в определенном смысле способствовали ее закреплению, прежде всего в идеологическом плане. В предельно идеологизированных общественных науках в советской России, а в послевоенный период и в странах «народной демократии», коммунистическая утопия «земного рая» была исходной точкой практически любого теоретизирования. На Западе после Второй мировой войны постепенно сформировались структуры «государства всеобщего благоденствия», способствовавшие «установлению равновесия между капиталистическими и социалистическими эксцессами даже среди таких стран, как Великобритания и США, отличавшихся сильными либертарианскими традициями»[3]. Как непосредствен-

---

[1] *Гуторов В.А.* Средневековый Новгород и античные полисы: критический анализ современных научных практик повседневности // Новгородика — 2018. Повседневная жизнь новгородцев: история и современность: Материалы VI Международной научной конференции. 26–27 сентября 2018. В 2-х тт. Т. 1 / Редколл. С.А. Коварская, А.В. Сиренов, Е.В. Торопова, Т.В. Шмелева (отв. ред.); НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2018. С. 20–28.

[2] *Fuller S.* The New Sociological Imagination. London; Thousand Oaks; New Dehli: Sage Publications, 2006. P. 1.

[3] Ibid.

ное следствие этих процессов постепенно возникало убеждение относительно того, что между идеологиями социалистического типа и идеологическими направлениями, ориентированными на поддержку традиционных капиталистических структур, не существует непроходимой пропасти. Именно это убеждение стало одной из основ концепций «деидеологизации» и «конвергенции». В области социальных наук (как на Западе, так и в СССР) побочным следствием развития в этом направлении было возникновение моделей интерпретации исторического прошлого, отличительным свойством которых являются изоморфизм, эпистемологическая нейтральность и склонность к идеальным социологическим обобщениям.

Идеальные модели, проецируемые в прошлое, естественно, нуждались в подтверждении конкретными историческими фактами, включая факты повседневной жизни, которые начинают анализироваться как в сравнительном, так и в философском плане. В основе данной тенденции лежит извечная проблема, которая сравнительно недавно была следующим образом сформулирована Дэвидом Инглисом в книге «Культура и повседневность»: «Является ли повседневная жизнь лишь исключительно банальной? Почему мы ощущаем потребность о ней писать? Ответ на этот вопрос звучит так: *потому что повседневность скрывает в себе гораздо больше значения, чем мы можем предположить.* Как пояснял Георг Зиммель, “даже наиболее банальные внешние стороны жизни” являются отражениями более обширного социального и культурного порядка»[1].

К началу XXI века появление работ, посвященных философии или «метафизике» повседневности, стало восприниматься как нечто привычное и даже необходимое. Такое ощущение во многом связано с самим характером аргументации их авторов. Так, например, в книге Линн Рудер Бейкер повседневность рассматривается как составная часть осовремененной «философии здравого смыс-

[1] *Inglis D.* Culture and Everyday Life. London; N. Y.: Routledge, 2005. P. 2; ср.: *Chaney D.* Cultural Change and Everyday Life. London; N. Y.: Palgrave, 2002; *Bennett A.* Culture and Everyday Life. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 2005; The Justice Motive in Everyday Life / Ed. by Michael Ross, Dale T. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Doing Ethnography. Studying Everyday Life / Ed. by Dorothy Pawluch, William Shaffir, Charlene Miall. Toronto: Canadian Scholar’s Press, 2005; *Fleming T.* The Morality of Everyday Life. Rediscovering an Ancient Alternative to the Liberal Tradition. Columbia; London: University of Missouri Press, 2007; *Berger A.A.* Applied Discourse Analysis. Popular Culture, Media, and Everyday Life. Cham, Switzerland, 2016.

ла», которой необходимо придать «онтологический статус»[1]. В современной историографии повседневность вполне вписывается в научные критерии: в силу своей гомогенности она обеспечивает связь прошлого с настоящим и одновременно отвечает потребности, характерной для «эффекта театра». Поэтому, с одной стороны, «история “повседневной жизни” предполагает дескриптивный тип изображения, в рамках которого все аспекты существования в прошлом — деревни и города, дома, работа, одежда, обычаи — все описывается в деталях»[2]. С другой стороны, как остроумно заметил однажды Анри Лефевр, «повседневная жизнь напоминает театр и этот театр способен возобновлять, сжато выражать и “представлять” жизнь для реальных зрителей»[3].

«Эффект театра» уже на протяжении многих десятилетий способствует трансформации научных дискурсов, усиливая тенденцию к подмене научной интерпретации квази-утопическими моделями реконструкции социальной реальности. вынужден ограничиться только одним примером, а именно — специфическим типом интерпретации политического устройства и повседневной жизни русских средневековых городов, разработанной в поздней советской историографии, представители которой развивали традицию, возникшую еще в дореволюционной исторической литературе.

«Весьма существенным достижением дореволюционной исторической мысли..., — отмечал в начале 1980-х гг. советский историк И.Я. Фроянов, — явилось признание за городами Древней Руси роли общинных и волостных центров, находящихся в соци-

[1] *Baker L.R.* The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 5–8; см. также: The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life / Ed. by Alf Ludtke. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. P. 3 sq.; Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life / Ed. by Rachel Pain, Susan J. Smith. Burlington: Ashgate, 2008; *AhmadA.A.* Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009; *Karner Chr.* Ethnicity and Everyday Life. London; N. Y.: Routledge, 2007; *Day G.* Community and Everyday Life. London; N. Y.: Routledge, 2006; *Tijms H.* Understanding Probability. Chance Rules in Everyday Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; *Smith A.* Racism and Everyday Life: Social Theory, History and ‘Race’. London: Palgrave Macmillan, 2016.

[2] *Dyer Chr.* Everyday Life in Medieval England. London; N. Y.: Hambledon and London, 2000. P. XI.

[3] *Lefebvre H.* Critique of Everyday Life. Vol. I. Introduction. London; N. Y.: Verso, 1991. P. 136; ср.: The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life / Ed. by Alf Ludtke. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. P. 4; *Gardiner M.E.* Critiques of Everyday Life. London; N. Y.: Routledge, 2000; *Kiberd D.* Ulysses and Us. The Art of Everyday Living. London: Faber and Faber Ltd., 2009.

ально-политическом единстве с сельской округой и обладающих правительственными функциями. Эти положения в тех или иных вариациях содержатся в трудах Л.Д. Беляева, А.Д. Градовского, В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова, А.П. Щапова, В. Пассека, Д.Я. Самоквасова, В.И. Сергеевича, И.Е. Забелина, М.Ф. Владимирского-Буданова, А.Е. Преснякова, С.А. Корфа. Другое крупное достижение досоветской историографии в означенной области заключалось в стремлении исследователей выйти из сферы отечественного материала в плоскость сравнительно исторических параллелей. Историки, в частности, сопоставляли городскую жизнь Древней Руси с городским строем античного мира и средневековой Европы. М.Д. Затыркевич, например, полагал, что во времена, предшествующие приходу варягов, устройство городского славянского населения "совершенно соответствовало тому государственному строю, с которого началась и на котором закончилась политическая жизнь древних народов", а устройство городов славянских "совершенно сходно было с устройством городов Древней Греции до завоевания Дорян и древней Италии до основания Рима". Обращаясь к более поздним векам русской истории, он отмечал, что в сословных отношениях и в государственном строе между Римской империей и русским государством XII столетия не существовало никакого различия. На Руси XII века города стремились к "политической самобытности". Однако "все установления, в которых выразилась политическая автономия городов древнего мира и средневековой Европы, — выборные правители, правительствующие советы и народные собрания, — в России нигде не достигли полного развития и нигде не выразились в ясных определенных формах". Только в Новгороде эти "установления" упрочились, да и то после завоевания Руси монголами. Политический строй Новгорода сближал с древними греческими республиками и Н.И. Костомаров. Немало сходных черт между Русью, Древней Грецией и Римом открылось взору А.И. Никитского. Он отмечал, что на Руси понятия "город" и "государство" были неразличимы и смешивались друг с другом. Пристальное внимание уделил А.И. Никитский кончанскому устройству, обнаруженному им не только в Новгороде и Пскове, но и в остальных городах Древней Руси. И в смешении города с государством, и в связи городских концов с селом А.И. Никитский узрел сходство с античностью»[1].

[1] *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. С. 216–218; ср.: *Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю.* Города-государства Древней Руси. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1988. С. 15–21.

Аналогичные идеи И.Я. Фроянов развивал и в постсоветский период, например, в книге «Мятежный Новгород»: «Нами уже отмечалось сходство исторических явлений Древней Греции и Руси X в. Нет сомнений в том, что возникновение городов в античной Греции и у восточных славян, включая, разумеется, ильменских словен, также имело немало общих черт. На Руси второй половины IX–X вв. развернулось строительство городов-государств, возводимых на племенной основе. Присмотримся к тому, как это происходило на северо- западе Восточной Европы, на территории новгородских словен»[1].

Примечательно, что в книге «Киевская Русь» И.Я. Фроянов заканчивает свой обзор библиографических характеристик, свидетельствующих о сходстве русских городов-государств с их греческими и римскими аналогами, похвалой крупнейшему историку и социологу Н.И. Кареву, который, по его мнению, полностью разделял подобную компаративистскую увлеченность русских историков. «Опыт А.И. Никитского, стремившегося воспользоваться фактами из истории античных обществ для объяснения социально-политических учреждений Руси, — писал он, — получил одобрительную оценку со стороны Н.И. Кареева, стоявшего в ряду крупнейших представителей русской исторической науки. Предпринятое А.И. Никитским сопоставление древнерусских институтов с учреждениями греков и римлян было продолжено другими исследователями. Так, Т. Ефименко, рассматривая сотенную организацию в Киевской Руси, убедился в том, что сотни охватывали как город, так и область, прилегающую к нему. Город и земля, таким образом, составляли административное единство, которое в условиях тогдашней Руси было неизбежным, исторически необходимым явлением, подобно городским и сельским трибам Рима, городским и областным демам Афин»[2].

На наш взгляд, подобная трактовка весьма далека от реальности и не может быть признана правомерной. Об этом свидетельствуют те весьма сдержанные, научно выверенные характеристики, которые Кареев дает попыткам проводить исторические параллели такого рода. «Государства-города, — отмечал он, — возникали не только на Западе, среди народов романских и германских, но и на Востоке, среди славян, хотя и не в таком количестве и не с таким

[1] *Фроянов И.Я.* Мятежный Новгород. Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX — начала XIII столетия. СПб.: Изд-во С.-Петер. ун-та, 1992. С. 25.

[2] *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. С. 219.

развитием. У южных славян следует отметить Дубровницкую республику в Далмации, сложившуюся под итальянским влиянием (Дубровник по- итальянски называется Рагузой) и просуществовавшую до начала XIX в. Более оригинальны "северо-русские народоправства", как назвал Костомаров Новгород, Псков и Вятку.

Здесь не место рассматривать вопрос, в чем сходство и в чем различия русских "народоправств" с другими городовыми республиками, и я отмечу лишь то, что в литературе делались попытки сближения новгородских и псковских учреждений с античными. Например, это мы находим в "Очерке внутренней истории Пскова" (1873) покойного варшавского профессора Никитского, который не раз обращается к античным аналогиям. Делались и иные попытки, указывающие только на то, что и в русской истории можно было бы собрать некоторый материал для сравнительно-типологического изучения государства-города, как известной общей формы политической организации. Многие особенности политического развития народов зависят от того, какую форму принимает у них государство и какую роль в государстве играет город, раз он делается исключительным местом политической жизни с чисто городским вечем, решение которого обязательно для целой государственной территории, причем она может быть и весьма обширною, какова была, например, Новгородская земля или какою сделался ager Romanus к 100 г. до Р. Х.»[1].

В данных суждениях русского историка, на наш взгляд, крайне трудно усмотреть стремление к идеализации античности и тем более «одобрение» излишне смелых, отмеченных идеализмом попыток проводить какие-либо жесткие параллели между античными и средневековыми русскими городами. «В новейшей историографии, — писал Кареев, — античная демократия получала различную оценку. В некоторых случаях при этом проявлялись главным образом политические симпатии и антипатии лиц, судивших об этой демократии, которая или защищалась, или порицалась только потому, что она была демократия. С другой стороны, когда такие политические мотивы суждения отступали на задний план, нередко те или другие мнения являлись при этом не столько результатами обобщения конкретных фактов, сколько выводами из логических рассуждений. Идеализация античного мира, долго господствовавшая в области ученых исследований и популяризация знаний о

[1] *Кареев Н.* Государство-город античного мира. Опыт исторического построения политической и социальной эволюции античных гражданских общин. 3-е изд. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1910. С. 324–325.

нем, распространялась и на античную демократию... Идеализация античной демократии, повторяю, еще недавно была общим местом историографии. Впрочем, в настоящее время эта классическая идеализация отошла уже в прошлое, и историческая наука во имя реальной правды трезвее смотрит на социальный и политический быт древности, учась вместе с тем у настоящего надлежащим образом понимать многие явления этой древности по их сходству или их несходству с современными»[1].

В этом плане вполне можно прийти к выводу о том, что в трудах И.Я. Фроянова получила развитие дореволюционная отечественная тенденция к проекции идеализации классической античности на русскую средневековую городскую культуру, в то время как, например, абсолютное большинство современных представителей петербургской школы антиковедения разделяют скептическую позицию Кареева в отношении слишком догматического, отмеченного чертами «утопической повседневности» отождествления полисной государственности с древнерусскими городами[2].

Аналогичный скептический подход в настоящее время характерен и для большинства западных научных школ. «Древнегреческий полис, — отмечает датский антиковед Могенс Хансен, руководитель «Копенгагенского центра по изучению полиса» — был городом-государством, и когда историки сегодня говорят о городах-государствах они первоначально думают преимущественно о древней Греции, а после этого — о средневековых городах северной Италии. Но города-государства существовали в других местах и в другие времена. Общий анализ урбанизации и формирования государства показывает, что в мировой истории, начиная с античности и до 1900 г. существовали два различных типа государства: макро-государства с многочисленными городами, включенными в территорию каждого из них, и, напротив, регионы, разделявшиеся на микро — государства, каждое из которых состояло из одного города и окружающего его пространства. Такое микро-государство и является тем, которое называют “городом-государством”, и регионы, разделенные на города-государства, формируют. “культуру города-государства”. от шумеров в Месопотамии в третьем тысячелетии до н. э. до некоторых культур городов-государств в Западной Африке, которые были уничтожены колониальными державами

[1] *Кареев Н.* Государство-город античного мира. С. 329–330.

[2] *Андреев Ю.В.* Ранне-греческий полис (гомеровский период). Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976; *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985.

немногим более столетия назад... Культурам городов-государств, включая древнюю Грецию, были свойственны: (1) [определенная] степень урбанизации, не имевшая аналогов в большинстве государств вплоть до эпохи Промышленной Революции, которая началась во второй половине восемнадцатого века; (2) экономика, основанная на торговле и сконцентрированная на городском рынке; (3) процесс принятия политических решений, в рамках которого законы и постановления не всегда были продиктованы монархом, но часто принимались большинством голосов после обсуждения в собрании, которое по большей части состояло из выборных представителей граждан высшего ранга, но иногда включало в себя и весь гражданский коллектив; (4) взаимодействие между городами-государствами, результатом которого было создание лиг и союзных государств. Федеральное государство формировалось как государственный тип внутри культур города — государства и в качестве макро-государства возникло только с основанием США в 1787–1798 гг. От культуры города-государства больше ничего не осталось. Последняя из них исчезла в 1900 г.»[1].

В современной научной литературе постоянно отмечается, что в древней и средневековой Европе эксперименты с самоуправлением были возможны только в небольших по размерам городах с гомогенным, компактно проживающим населением. Экономическая жизнь в таких городах основывалась на традиционных сельскохозяйственных и ремесленных технологиях и это не могло не придавать повседневной жизни в различные эпохи элементы устойчивого сходства[2]. Но такого рода эксперименты могут рассматриваться лишь как сравнительно небольшой момент, характеризующий основную тенденцию эволюции европейских политических институтов. В эпоху модерна она подверглась значительной трансформации: слияние принципов конституционализма и представительной

[1] *Hansen M.H.* Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2006. P. 2–3.

[2] См. например: *Rykwert J.* The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World. London: Faber and Faber Ltd, 2013; ср.: *Robinson C.E.* Everyday Life in Ancient Greece. Oxford: At the Clarendon Press, 1933. P. 31–35; *Maspero G.* Everyday Life in Ancient Egypt and Assyria. London; N. Y.: Routledge, 2003; *Saggs H.W.F.* Everyday Life in Babylonia and Assyria. London: B.T. Batsford Ltd., 1965; *Rice T.T.* Everyday Life in Byzantium. London; N. Y.: B.T. Batsford; G.P. Putnam's Sons, 1967; *Rowling M.* Everyday Life in Medieval Times. London; N. Y.: B.T. Batsford; G.P. Putnam's Sons, 1972; *Лурье С.Я.* История Греции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1993. С. 78–130; *Wittfogel K.* Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven; London: Yale University Press, 1963.

демократии и их воплощение на практике в определенной институциональной конфигурации были результатом революционных переворотов, происходивших в Западной Европе и Северной Америке в XVII- XVIII вв. Однако в концептуальном плане решающую роль играло развивавшееся на протяжении столетий переосмысление европейскими народами правового опыта и конституционного устройства древнего Рима. «Наша юридическая традиция, — справедливо подчеркивает Д. Сартори, — является римской, а не греческой. Опыт греков показывает нам как *не* приниматься за дело, если мы желаем свободы под эгидой права. Римляне, это правда, ставили перед собой более поддающуюся решению проблему. Как отмечал Виршубски, "римская республика никогда не была. демократией афинского типа; и *eleutheria, isonomia* и *parrhesia,* которые в основном формировали облик последней, казались римлянам более близкими к *licentia* (вседозволенности. — *В.Г.*), чем к *libertas*". На самом деле римская юриспруденция не вносила непосредственный вклад в специфическую проблему политической свободы. Но она внесла существенный косвенный вклад, развивая идею законности, последующей версией которой является англо-саксонское правовое государство»[1]. В данном контексте любые сравнения и аналогии русских средневековых городов с античными полисами и тем более обозначенные выше формы их интерпретации фактически утрачивают значение.

[1] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 307.

3. К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX века[1]

Одним из истоков «веберовского ренессанса», возникшего в Западной Европе несколько десятилетий назад, стал интерес к той чрезвычайно глубокой по своему содержанию трактовке феномена социализма, которая проходит через многие труды и политическую публицистику выдающегося немецкого социолога. Многие ее аспекты до сих пор актуальны и являются причиной многочисленных споров.

В принципе, такая ситуация вполне объяснима и не может вызывать особого удивления, поскольку веберовская концепция социализма складывалась в ходе дискуссии, развернувшейся в конце XIX в. в интеллектуальных кругах Германии под влиянием быстрых и неоспоримых успехов социал-демократов, тогда еще прочно стоявших на платформе классического марксизма. В известном смысле, веберовская «Речь о социализме», прочитанная летом 1918 г. австрийским офицерам в Вене, является итогом этой чрезвычайно поучительной дискуссии.

До начала 1990-х гг. в российской научной литературе, как и в литературе других бывших социалистических стран, работы М. Вебера, посвященные этому вопросу, или обходились молчанием, или же подвергались разгромной критике[2]. Например, насколько мне известно, российский массовый читатель смог впервые частично познакомиться с веберовской «Речью о социализме» только из появившегося в 1981 г. русского перевода книги британского марксиста Д. Льюиса, посвященной марксистской критике взглядов М. Вебера, которой было предпослано столь же критическое предисловие А.Г. Здравомыслова[3].

Такое отношение к веберовскому наследию, помимо известной традиции идеологического противопоставления «буржуазного»

---

[1] *Гуторов В.А.* К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX в. // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2012. Т. 8. № 1. С. 5–17.

[2] *Патрушев А.И.* Расколдованный мир Макса Вебера. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. С. 5 сл.; ср.: *Ожиганов Э.Н.* Политическая теория Макса Вебера: (социология господства, государства и права). Рига: Зинатне,1986; *Weiß J.* Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik. Opladen, 1981; Weber and the Marxist World. London, 1986.

[3] *Льюис Д.* Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера. М.: Прогресс, 1981. С. 7 сл., 146 сл.

и «марксистского» мировоззрений, имело также вполне прагматическую психологическую основу: разработанная немецким ученым методология почти мгновенно позволяла выявить ахиллесову пяту «реального социализма» — резкое усиление под влиянием внутренних и внешних обстоятельств иррациональных моментов в развитии бюрократического управления, не говоря уже о том, что она могла составить опасную конкуренцию рассмотрению проблемы бюрократии в рамках классических марксистских текстов — от марксовой «Критики гегелевской философии права» до последних ленинских писем. Чтобы этого избежать, необходимо было усиливать противопоставление Маркса Веберу, изображая последнего как «буржуазного Маркса», «анти-Маркса» и т.п.

По-видимому, такого рода стереотипы были причиной того, что «Речь о социализме», при всей ее актуальности, не была включена в первый крупный, изданный по-русски, сборник веберовских работ, появившийся в 1990 г.

Инерция такой критики сказалась и при выходе первого русского ее перевода, опубликованного автором статьи в «Вестнике Московского университета» в начале 1991 г. Тогдашняя редакция журнала не только снабдила предисловие переводчика собственными «критическими пояснениями», сводящимися к тому, что «далеко не все можно принять в веберовской оценке социализма»[1], но и сочла возможным, не обращая внимания на оригинал, внести «критические поправки» в сам текст перевода, вычеркивая отдельные слова и «смягчая» некоторые веберовские выражения. Именно последнее обстоятельство сделало в дальнейшем необходимым переиздание перевода в его первоначальном виде, хотя следует признать, что его выход в свет в начале 1990-х гг. уже не мог тогда повлиять на характер дискуссии о перспективах социализма в СССР, развернувшейся с началом «перестройки». Новая политическая элита выбрала совсем другой путь, сделав, на первый взгляд, неактуальными все прежние споры[2].

---

[1] *Гуторов В.А.* Макс Вебер и социализм // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Социально-политические исследования. 1991. № 2. С. 42–46.

[2] Весьма странно, что в своем послесловии к опубликованному в 2003 г. издательством «Праксис» сборнику политических работ М. Вебера, его редактор Т.А. Дмитриев утверждал, что в России «переводы политических произведений Вебера на русский язык отсутствовали» (*Вебер М.* Политические работы. М.: Праксис, 2003. С. 417), несмотря на тот очевидный факт, что после первой московской публикации перевода «Речи о социализме», осуществленного автором данного доклада, в 1999 г. в Санкт-Петербурге им же было выпущено в свет новое издание перевода (см.: *Вебер М.* Социализм: Речь для общей информации австрийских

Самому М. Веберу этот небольшой доклад о социализме, по трагической случайности оказавшийся последним текстом, посвященным теоретическому анализу данной проблемы, представлялся только началом новой серии теоретических разработок в рамках большого семестрового курса о социализме, который он намеревался прочесть в Мюнхенском университете, вернувшись после долгого перерыва к преподавательской деятельности. Характер этой работы позволяет с большой степенью уверенности утверждать, что в конце жизни у него не только сложилась вполне определенная концепция современного социализма, но и ясное представление о том, какую роль играло марксистское учение в его формировании.

При всем многообразии и постоянстве дискуссий вокруг проблемы отношения Вебера к марксистской традиции[1], она, по всей вероятности, никогда не сможет быть разрешена окончательно. В этом смысле анализ любой из веберовских гипотез, так или иначе связанных с трактовкой работ Маркса, ждет судьба бесконечного спора, продолжающегося вокруг вопроса о научной и идейной направленности знаменитой «Протестантской этики». Например, в межвоенный период Т. Парсонсу она представлялась «опровержением Маркса»[2]. Напротив, один из друзей Вебера Г. фон Шульце-Геверниц имел не меньшее право полагать, что в этой работе «Макс Вебер развивает дальше центральные идеи марксистской теоретической конструкции (Lehrgebäude). Он присоединяется к Марксу там, где он описывает дух капитализма, но он отвергает односторонность марксовой теории, являющейся наследницей гегелевской диалектики»[3].

В настоящее время многие ученые разделяют точку зрения, согласно которой отношение Вебера к Марксу и его учению было самым что ни на есть серьезным, и большинство его выводов, особенно сделанных в связи с обсуждением проблемы происхождения капитализма и западной цивилизации, могут свидетельствовать не

офицеров в Вене (перевод и вступит. статья В.А. Гуторова) // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 3. С. 17–40).

[1] A Weber–Marx Dialogue / Ed. R. Antonio & R. Glassmann. Lawrence, 1985; *Böckler S. und Weiß J.* Marx oder Weber? Zur Aktualisierung einer Kontroverse. Opladen, 1987.

[2] *Parsons T.* Capitalism in Recent German Literature // Journal of Political Economy. 1929, xol. 37. No. 1. P. 3–51.; ср.: *Parsons T.* The Structure of Social Action. N. Y.: McGraw-Hill. Reprint edition. 1949.

[3] *Schulze-Gävernitz G. von.* Max Weber als Nationalökonom und Politiker // Erinnerungsgabe für Max Weber. Hrsg. Von Melchior Palyi. München und Leipzig, 1923, Bd. 1. s. XV.

о противоположности их взглядов, но, скорее, об их взаимодополнительности[1]. На примере «Речи о социализме» можно судить о том — насколько справедливыми являются столь распространенные в недавнем прошлом в марксистской литературе утверждения о том, что «Вебер изучал марксизм главным образом по работам Каутского…, а позднее по книге "Современный капитализм" (основательному изложению "Капитала") В. Зомбарта» и поэтому «оказался не в состоянии постичь концепцию развития общества через его последовательные фазы из-за ошибочной философской позиции»[2].

Анализ веберовских работ, посвященных проблеме социализма, напротив, свидетельствует не только о хорошем знакомстве с классическими марксистскими текстами, но и о сугубо научном характере и направленности их критики. Например, как и Маркс, Вебер признавал всю важность и необходимость духовной и социальной эмансипации рабочего класса, понимая ее, однако, иначе, чем руководители современной ему германской социал-демократии, которые, по его замечанию, «не терпят свободы мысли, продолжая штемпелевать в головах массы раздробленную систему Маркса в качестве догмы» и «свободы совести, являющейся для них только фразой, о чем может сообщить любой берлинский городской миссионер»[3].

Вебер был убежден в том, что предпосылки такого подхода к основополагающим ценностям европейской культуры коренятся в профетических, эсхатологических элементах марксистской мысли, ядром которых является утопия «пролетарской диктатуры», сформировавшаяся в ранних работах Маркса и Энгельса, начиная с «Коммунистического манифеста».

Вместе с тем, отвергая любую форму революционного утопизма, неизбежно связанного с идеей классового и группового насилия, Вебер никогда не утверждал, что социализм как тенденция экономического и политического развития является утопичным и поэтому неосуществимым. Об этом наглядно свидетельствует и его венская лекция. Ее своеобразный итоговый характер проявляется в многообразии затронутых в ней сюжетов и нюансов аргументации. Их анализ, естественно, выходит за рамки данной работы. Пред-

[1] *Max Weber*. Ein Symposion. Hrsg. von Christian Gneuss und Jürgen Kocka. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

[2] *Льюис Д.* Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера. М.: Прогресс. 1981. С. 144, 146; ср.: *Патрушев А.И.* Расколдованный мир Макса Вебера. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. С. 181.

[3] *Weber M.* Zur Gründung einer national-sozialen Partei // Weber M. Gesämmelte Politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, s. 26.

ставляется принципиально важным выделить лишь те ее моменты, которые, будучи теснейшим образом связанными с общей веберовской методологией социального анализа, не выделяются, однако, М. Вебером специально.

Фундаментальной является сама мысль Вебера о том, что «социализм самых различных типов существовал повсюду на земле в любой период и в любой стране»[1]. В этом положении весьма отчетливо отразился специфический характер дискуссии о формах социализма в немецкой научной литературе. Ее своеобразным итогом было опубликование в 1893 г. книги Р. Пёльмана об античном социализме, в которой тема параллелизма в развитии социалистических идей в классической древности и в современной Западной Европе была центральной[2]. При всех допущенных Пёльманом преувеличениях, представленный им материал позволил в дальнейшем сопоставить два явления, возникшие в античный период и уже тогда вступившие в соприкосновение. Речь идет о тенденции к формированию административно-бюрократической системы, основанной на огосударствлении экономики. Основные элементы такой системы сложились еще в древней Месопотамии, где шумерские цари III династии Ура сконцентрировали большую часть всей экономической деятельности в рамках единого бюрократического хозяйственного комплекса[3]. Но еще дальше в этом направлении пошли македонские цари Египта из династии Птолемеев, создавшие экономическую систему, в некоторых своих чертах поразительно напоминавшую систему, созданную в СССР Сталиным. Такая экономическая политика была очень ярко охарактеризована в книге «Экономическая история эллинистического Египта», написанной русским историком Михаилом Ростовцевым, эмигрировавшим в 1920- гг. в США. Все плодородные земли в Египте принадлежали царской династии, в стране возникла огромная чиновничья пирамида. Крестьянам спускались нормы посева, определялись участки, где необходимо сеять, изымался весь урожай, который поступал в государственную казну, а потом крестьянам выделяли зерно для очередного посева.

---

[1] *Weber M.* Gesämmelte Politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921. S. 149–150.

[2] *Pöhlmann R. von.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl. Hrsg. von Fr. Oertel. Bd. I-II. München, 1925.

[3] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1. Месопотамия. М.: Наука, 1983. С. 267–280; *Зайцев А.И.* Дискуссии о социализме в античности // Античность и современность: Доклады конференции ассоциации антиковедов. Москва, 30 октября — 2 ноября 1989 г. М., 1991. С. 24–28.

Царям Птолемеям принадлежали пивоварение, изготовление папирусов, добыча драгоценных металлов. На несколько десятилетий, возникла видимость экономического расцвета, а затем начинается полный экономический крах. Прикрепленные к земле крестьяне бегут, разваливается ремесленная промышленность, начинается экономический кризис, который продолжался тоже десятки лет[1]. Книга Ростовцева была написана в 1940-е годы и параллель со сталинской Россией была совершенно очевидна. Тотальное огосударствление экономики на любой стадии общественного развития, идет ли речь о древних обществах или о современных, приводит к совершенно аналогичным результатам. Историки, приводя соответствующую статистику, наглядно показывают, к чему привела сталинская коллективизация — к разорению деревни и полному упадку сельского хозяйства.

На основе идеализации древневосточных монархий в античный период формировались разнообразные утопические концепции общественного устройства, в основе которых лежал принцип строжайшей иерархии и руководства обществом со стороны просвещенной элиты[2]. Во многом под влиянием античной утопической литературы мыслителями эпохи Возрождения и нового времени создавались коммунистические проекты, формировавшие своеобразный интеллектуальный климат и литературную традицию, которые оказывали воздействие на идеологию европейского рабочего движения, а в дальнейшем и на марксистскую концепцию социализма.

В работах М. Вебера мы не находим отчетливо выраженного стремления сформулировать «идеальный тип» социализма на основе синтеза древних и новейших его версий, хотя, на первый взгляд, такое стремление должно было непосредственно определяться исходными принципами веберовской методологии. Тем не менее, в качестве предпосылки создания такого «идеального типа» можно рассматривать веберовский комплекс идей, сконцентрированный на проблемах происхождения, эволюции и исторических перспектив современной бюрократии.

В этом плане особенно замечательным представляется анализ Вебером тех изменений, которые произошли в США с того времени, когда А. де Токвиль в книге «О демократии в Америке» описывал политическую систему и образ жизни этой страны именно

[1] *Зайцев А.И.* Дискуссии о социализме в античности // Античность и современность: Доклады конференции ассоциации антиковедов. С. 27–28.

[2] *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Изд-во Ленинградского ун-та, 1989.

в качестве эпохальных альтернатив централизованным бюрократическим формам господства, сложившимся в Западной Европе в результате эволюции и трансформации раннефеодальных структур. Рост американской бюрократии как на федеральном уровне, так и на уровне отдельных штатов, безусловно, превращал в глазах Вебера сделанные Токвилем выводы в достояние истории, подтверждая его собственную гипотезу, согласно которой всеобщая бюрократизация, основанная на усиливающемся развитии рационального характера производства и социальной жизни, является исторической судьбой современной цивилизации, независимо от тех социально-политических форм, которыми она представлена.

Такого рода пессимистический вывод был одновременно направлен и против основного марксистского положения, в соответствии с которым социалистические производственные отношения не могут возникнуть внутри капиталистического строя. В его глазах социализм как общественная практика и тенденция политической мысли был лишь полным завершением той тенденции к всеобщей бюрократизации, которая складывается именно внутри современного капитализма. Победа социализма, следовательно, означала бы только победу иррациональной государственной бюрократии над более рациональной частнокапиталистической.

Таким образом, речь идет о двух тенденциях в рамках современного индустриального общества. По мысли Вебера, торжество социалистически ориентированной государственной бюрократии в политическом плане означало бы установление авторитарной диктатуры, что и подтвердил опыт Октябрьской революции в России. «Всякая борьба с государственной бюрократией, — отмечал он, — бесперспективна, потому что нельзя призвать на помощь ни одной принципиально направленной против нее и ее власти инстанции… Государственная бюрократия, если уничтожить частный капитализм, господствовала бы одна. Действующие в настоящее время наряду друг с другом и в меру своих возможностей друг против друга, следовательно, постоянно держащие друг друга под угрозой частная и общественная бюрократия слились бы тогда в единую иерархию. Подобно тому, как было это в Египте древних времен, только в несравненно более рациональной, а потому неотвратимой форме»[1]. В межвоенный период эти выводы были полностью подтверждены опытом всех тоталитарных диктатур.

[1] *Weber M.* Gesämmelte Politische Schriften. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921. S. 151, цит. по: *Патрушев А.И.* Расколдованный мир Макса Вебера. С. 163.

В 1920–1930-е гг. под воздействием идейного кризиса, вызванного первой мировой войной и революцией в России, происходило резкое размежевание двух подходов в трактовке социализма и его исторических перспектив — научного, с одной стороны, и этического и идеологического, — с другой. В наиболее резкой форме антагонизм двух подходов был обозначен лидером бельгийских социалистов Хендриксом де Маном в специально написанной им понемецки и сразу приобретшей широкую известность книге «К психологии социализма» (Zur Psychologie des Sozializmus). «В чисто теоретическом плане, — утверждал он в предисловии к первому немецкому изданию своей книги (1926), — вопрос о том — какая из альтернативных формул является более подходящей: не лучше ли утверждать марксизм в его историческом первородстве или же отрицать его, исходя из насущных потребностей нашего собственного места и времени, — этот вопрос напоминает знаменитую проблему ножа, который снова и снова, раз за разом снабжался новой рукояткой и новым лезвием. Проблема в том — стал ли он или когда именно новым ножом. Несомненно, существуют обстоятельства, при которых подобное становление осуществляется благодаря постоянно возрастающему осознанию им своей собственной остроты в прямой противоположности к тому, что было. Подобная ситуация возникает всегда, когда новое поколение проявляет активное стремление отличать себя от более старого поколения, взяв на вооружение новую философию. Ведь тогда новое поколение не только мыслит отличительным образом от старого в том или ином вопросе; оно мыслит иначе, его целиком захватывает иное настроение или аффект по отношению к миру… И разве сегодня это могло произойти как то иначе после того как в результате войны и революции социальная среда трансформировалась до крайней степени настолько, что между довоенным и послевоенным поколениями разверглась огромная пропасть? Люди думают иначе, потому что они чувствуют иначе; они чувствуют иначе, потому что они хотят быть иными. Таково положение послевоенного социализма»[1].

Провозглашенная Х. де Маном программа «ликвидации марксизма» и разработки новой версии радикального социализма, «очищенного от его собственных доктринальных и нереалистических элементов»[2], резко противопоставлялась любым попыткам

[1] *de Man H.* The Psychology of Marxian Socialism. New Brunswick & London, 1985, Transaction Books. P. 15.

[2] *de Man H.* The Psychology of Marxian Socialism. Transaction Books. P. VII, см. также: p. 11, 14, 411–412.

«“ревизии”, “адаптации”, “реинтерпретации”»[1] идейного наследия Маркса, характерным как для ревизионистской концепции Э. Бернштейна, так и для многообразных леворадикальных версий марксизма, сформулированных в межвоенный период в работах Карла Корша «Квинтэссенция марксизма» (1922), «Марксизм и философия» (1923), «Карл Маркс» (1938), книге Дьердя Лукача «История и классовое сознание» (1923) и «Тюремных тетрадях» Антонио Грамши (1930-е гг.). Тем не менее, как это не парадоксально, в теории де Мана, во всяком случае, в некоторых ее исходных интенциях, сохранялось немало элементов веберовского научного анализа послевоенного состояния и перспектив социалистического движения. Эта тенденция проявилась, прежде всего, в решительном противопоставлении Маркса и «марксизма». «Под марксизмом, — отмечал он, — я подразумеваю элементы марксистского учения, которые продолжают жить в рабочем движении в форме эмоциональных оценок, социальных волевых актов, методов действия, принципов и программ»[2]. В книге де Мана имеется также совершенно ясная и трезвая теоретическая констатация того очевидного факта, что, после того как с началом первой мировой войны марксизм в Западной Европе «был побежден реформизмом и социал-патриотизмом», «центр тяжести марксизма с 1918 г. переместился в коммунистическую Россию»[3], идеологи которой — Ленин и Троцкий — разрабатывали собственную национальную версию революционного социализма на основе весьма произвольной трактовки теории «перманентной революции», сформулированной Марксом и Энгельсом в 1848–1852 гг. Эти тенденции в эволюции марксистской политической мысли и практики де Ман связывал в немалой степени с особенностями «германских элементов марксистского менталитета». «Немецкий марксистский социализм, — подчеркивал он, — является одним из элементов национальной политической ментальности в том плане, что, подобно милитаристскому режиму, он всегда рассматривал индивида не более чем средством для реализации коллективной цели, воплощенной в Государстве»[4]. Данное замечание полностью согласуется с характеристикой немецкой социал-демократии, данной Гюставом Лебоном на исходе XIX в.[5]

---

[1] Ibid. P. 14.
[2] Ibid. P. 16.
[3] Ibid. P. 472, ср.: p. 7.
[4] Ibid. P. 433; см. также: p. 8.
[5] *Лебон Г.* Психология социализма. СПб.: Макет, 1995. С. 139–140.

Разумеется, речь в данном случае идет не столько о буквальном следовании веберовской методологии, сколько о попытке использования научных формул для создания новых идеологических конструкций, в принципе, чуждых науке как таковой.

В межвоенный период наиболее обширная и последовательная попытка реализовать в научном плане программу «ликвидации марксизма» была предпринята Карлом Поппером в работе «Открытое общество и его враги», опубликованнной в 1945 г. В 1937 г., оказавшись в эмиграции в Новой Зеландии и узнав о вторжении гитлеровских войск в его родную страну, он приступил к созданию книги, которая, хотя и не «составила эпохи», но, тем не менее, стала одним из наиболее значительных трудов, повлиявших на теоретическое осмысление и преодоление тоталитарной болезни, охватившей в первой половине века Европу и стремительно распространившейся по всему миру.

Рассматривая Маркса как несостоявшегося «исторического пророка», ответственного, наряду с Платоном, Аристотелем и Гегелем за распространение «историцистской философии» и тоталитарных идей[1], Поппер, тем не менее, признавал, что в своем анализе эволюции западноевропейского капитализма «многие вещи Маркс видел в правильном свете. Если ограничиться только его пророчеством относительно того, что системе не ограниченного законодательно капитализма, какой он ее знал, не суждено существовать очень долго и что ее апологеты, считавшие ее вечной, заблуждаются, то мы должны сказать, что он оказался прав»[2]. Такого рода трактовка почти полностью соответствовала веберовской. Не случайно, поэтому, итоговая 21 глава второго тома книги Поппера, имевшая название «Оценка марксова пророчества», во многих своих аспектах фактически воспроизводила идеи, сформулированные Вебером в «Речи о социализме»[3].

Но было бы неправильным методологически ограничиться исключительно констатацией относительно схожих черт в оценке Поппером и Вебером марксистского наследия. В некоторых принципиальных научных и этических вопросах различия между ними очевидны. Основу книги Поппера составляет восходящая к либеральной традиции XIX в. философия прогресса, которая отчасти была скорректирована как собственными авторскими изысканиями

[1] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, 1992. С. 222 сл.

[2] Там же. С. 222.

[3] Там же. С. 223–228.

в области методологии науки, так и различными социологическими и философскими теориями первой половины XX в. В результате само понятие «открытое общество», введенное в научный оборот А. Бергсоном для описания социальной организации, противоположной сообществу, «едва вышедшему из лона природы», в котором господствуют примитивные религиозные верования, принимает совершенно рационалистический характер. В отличие от «закрытого общества» со свойственной ему «верой в существование магических табу» в открытом обществе «люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта»[1].

В политическом плане такому типу общественной организации и сознания соответствует современная либеральная демократия. В письме, адресованном русским читателям и напечатанном вместо предисловия к первому российскому изданию своей книги, Поппер совершенно недвусмысленно подчеркивал: «Я защищаю в ней скромную форму демократического (“буржуазного”) общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно… Во многом оно походит на общество, ныне существующее на Западе. Это открытое общество, столь высоко ценящее мир и свободу, возникло в результате ряда глубоких и радикальных революций»[2].

Единственно возможной верой для такого общества является гуманизм, т.е. приверженность к свободе и братству всех людей, к эгалитаристской справедливости и человеческому разуму[3].

Такие, проходящие сквозь всю книгу, «сверхпростые» характеристики открытого общества свидетельствуют о том, что К. Поппер несомненно ощущал себя его идеологом. Позиция идеолога всегда амбивалентна. Неизбежность возникновения противоречий в его аргументации как бы запрограммирована его мировоззрением, пронизанным ценностными суждениями, моральными антитезами, сквозь которые почти всегда проглядывает стремление обосновать программу определенной социальной группы, выражающей «главную историческую тенденцию» развития человечества. Иными словами, идеолог почти всегда обязан быть оптимистом наперекор всему, даже тогда, когда его оптимизм окрашен в трагические тона.

[1] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. С. 251.
[2] Там же. С. 7.
[3] Там же. С. 229, 230, 235, 251.

Подобная позиция вдвойне тяжела для ученого, пытающегося следовать традиции объективного анализа и научной методологии. Не случайно выдающиеся коллеги К. Поппера стремились во имя научной объективности избегать идеологических капканов, иногда ценой больших нравственных усилий и жертв. Например, ровесник Поппера — философ Ю. Бохеньский, внесший не менее значительный по сравнению с первым вклад в борьбу с тоталитаризмом, в своей книге «Сто суеверий» называл гуманизм самым распространенным предрассудком нашего времени[1].

Но вместе с тем нельзя не отдавать себе отчета в том, что именно сочетание исторического оптимизма со стремлением к научному анализу истоков тоталитарной традиции в европейской общественной мысли от Платона до Гегеля и Маркса сделали книгу «Открытое общество и его враги» очень выразительным документом своей эпохи. Как идеолог и теоретик Поппер, например, не мог вполне беспристрастно относиться к тем местам в сочинениях Платона, в которых великий греческий философ безудержно нападал на индивидуализм и интеллектуальную свободу, распространившиеся в античной Элладе в период ее наивысшего культурного подъема.

Представление о Платоне как о тоталитарном идеологе *par exellence*, естественно, несовместимо с наукой и уже давно было подвергнуто справедливой критике. Тем не менее, такой узкий подход парадоксальным образом не только стимулировал разработку Поппером вполне научной методологии анализа исторической эволюции открытого общества, но и привел его, в конечном итоге, к пересмотру вполне в духе М. Вебера своих собственных взглядов как на сущность и идейную направленность платоновской политической философии, так и на истоки современного тоталитаризма.

Тоталитарная тенденция в человеческой практике и в сфере общественной мысли рассматриваются им как неизбежная реакция на величайшую революцию, знаменующую переход от закрытого общества к открытому, положившую начало западной цивилизации с такими ее основополагающими ценностями как индивидуализм и свобода. Эта революция, возникшая в Греции, до сих пор находится, по мнению Поппера, в своей начальной стадии. Платоновское творчество, равно как и возникновение инквизиции в средневековой Европе или распространение и победа марксистского социализма, являются симптомами напряжения цивилизации, реакцией тради-

[1] *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М.: Прогресс, 1993. С. 37.

ционного общества, в котором индивид полностью растворяется в коллективе[1]. «Моя попытка понять Платона при помощи аналогии с современным тоталитаризмом, — отмечал он, — к моему собственному удивлению, привела меня к необходимости изменения моих взглядов на тоталитаризм. Я не изменил моего враждебного отношения к нему, но в конце концов осознал: сила и древних, и новых тоталитарных движений — как бы плохо мы не относились к ним — основана на том, что они пытаются ответить на вполне реальную социальную потребность»[2].

Такой совершенно объективный и беспристрастный взгляд предвосхищает выводы тех современных ученых, которые рассматривают тенденцию ко всеобщему огосударствлению, отчетливо проявившуюся в советской России и нацистской Германии, лишь как частный случай «тотального коллективизма», впервые возникшего в древневосточных деспотиях и способного постоянно воспроизводиться в условиях любой культуры (Х. Арендт, М. Восленский, А. Зиновьев, и др.). По совершенно справедливому замечанию Д. Сартори, «неожиданный элемент тотального господства в наше время состоит в том, что оно может быть наложено не только на общества с традиционно деспотическим правлением (такие как Россия и Китай), но также на общества, взращенные христианской, либеральной и либерально-демократической традицией и вышедшие из нее»[3].

Хотя такой взгляд на тоталитаризм вовсе не противоречит методологии Поппера, для самого автора «Открытого общества» подобные рассуждения являются табу. Он искренне убежден, что, раз отведав плодов цивилизации, человечество уже не может «вернуться к мнимой невинности и красоте закрытого общества»[4]. «Чем старательнее мы пытаемся вернуться к героическому веку племенного духа, тем вернее мы в действительности придем к инквизиции, секретной полиции и романтизированному гангстеризму»[5].

Приведенные выше попперовские замечания являются лишь косвенным признанием того, что ни одно современное общество не гарантировано от нового витка тоталитарной спирали. И ближе всего к перерождению находится такое общество, которое пережи-

---

[1] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. С. 220–221.

[2] Там же. С. 215.

[3] *Sartori G.* The Theory of Democracy Revisited. Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, Inc., 1987. P. 194.

[4] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. С. 247.

[5] Там же. С. 248.

вает или только что пережило очередную революцию и через которое проходит разлом современной индустриальной цивилизации.

Можем ли мы, однако, считать, что распад тоталитарных систем в конце XX столетия также превратил веберовский анализ феномена социализма в достояние истории? Очевидно, нет. Социализм как политическое движение и форма социальной критики, независимо от его экономического содержания и политических последствий, возник и в дальнейшем определялся поисками исторических альтернатив тем эксцессам, которые были характерны как для эпохи «первоначального накопления», столь ярко описанной Марксом в первом томе «Капитала», так и для более поздних этапов рационализации капиталистического производства и форм социальной жизни.

Происшедшая недавно трансформация социалистической системы на территории бывшего СССР и в странах Центральной и Восточной Европы, возврат этих стран на капиталистический путь развития выявили, наряду с развитием политической демократии, новые формы бюрократизации, не имевшие аналогов в прошлом и породившие новый феномен, который был назван современными учеными «бюрократической антиполитикой»[1]. Новое экономическое и политическое пространство, поспешно названное «постсоциалистическим», возможно, еще даст рождение новым социальным экспериментам, в которых социалистическая составляющая будет играть далеко не традиционную роль. Теория М. Вебера, в рамках которой социализм всегда рассматривался в качестве постоянного фактора развития цивилизации — с эпохи классической античности до эпохи модерна — во всяком случае, не дает никаких оснований для вывода о том, что этот фактор станет менее значимым в будущем.

[1] *Mänicke-Gyöngyösi K.* Konstituirung des Politischen als Einlösung der “Zivilgesellschaft” in Osteuropa? // Der Umbruch in Osteuropa als Herausforderung für die Philosophie. Dem Gedenken an Rene Ahlberg gewidmet. Peter Lang, 1995. S. 218–239; *Tatur M.* “Politik” im Transformationsprozeß. Aspekte des politischen Diskurses in Polen 1989–1992 // Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa. In memoriam Gabor Kiss. Berliner Schriften zur Politik und Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus. Hrsg. von Krisztina Mänicke-Gyöngyösi. Peter Lang, 1996, Bd. 9. S. 39–56.

4. Споры о Ленине: историческая динамика и современные идейные коллизии[1]

Историческая память — очень странное, парадоксальное явление. Антикоммунистическая риторика эпохи «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе и идеологическая истерия времен ельцинских псевдореформ 1990-х гг. уже давно канули в Лету, а в Санкт-Петербурге статуя Ленина незыблемо стоит перед входом в Смольный, бывший когда-то «штабом революции». Мавзолей на Красной площади, как и прежде, электризует политические страсти, которые накаляются день ото дня, превращая Ленина чуть ли в ключевую фигуру современного отечественного политического дискурса. Публицисты внимательнейшим образом «отслеживают» любые, высказанные по тому или иному случаю суждения Президента России о Ленине и немедленно выносят их на «суд общественности»[2].

Аналогичные тенденции наблюдаются и в российском научном мире: со времен «перестройки» тенденциозной публицистике и конъюнктурным литературным поделкам[3] противостоят работы, так или иначе претендующие на академический статус[4]. В публи-

[1] *Гуторов В.А.* Споры о Ленине: историческая динамика и современные идейные коллизии // В.И. Ленин: pro et contra, антология. Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 7–50.

[2] См., например: «Путин рассказал ученым о подрывной роли Ленина в российской истории» (21 января 2016 г.) // https://news.mail.ru/politics/24598562/; *Бушин В.С.* Путин против Ленина. Кто «заложил бомбу» под Россию. М.: ООО «ТД Алгоритм», 2016.

[3] Иного не дано: Сборник статей / Под ред. Ю.Н. Афанасьева. М.: Прогресс; Минск: Беларусь, 1988; *Волкогонов Д.А.* Ленин. Политический портрет: В 2-х кн. М.: АСТ, Новости, 1998.

[4] См.: *Арутюнов А.* Досье Ленина без ретуши. Документы. Факты. Свидетельства. М.: Вече, 1999; В.И. Ленин. Неизвестные документы. 1891–1922 гг. М.: РОССПЭН, 2000; *Гусляров Е.* Ленин в жизни. Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. М.: Олма-Пресс, 2003; *Майсурян А.А.* Другой Ленин. М.: Вагриус, 2006; *Березко В.* Ленин и Сталин: тайные пружины власти. Государственно-правовая идеология левого авторитаризма. М.: Алмаз, 2007; *Данилов Е.* Ленин: тайны жизни и смерти. М.: АСТ: Зебра Е, 2007; *Симбирцев И.* ВЧК в ленинской России. В зареве революции. М.: Центрполиграф, 2008; *Баландин Р.* Завещание Ленина. М.: Алгоритм, 2009; *Булдаков В.П.* Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. 2-е изд., доп. М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010; *Логинов В.Т.* Неизвестный Ленин. М.: Эксмо: Алгоритм, 2010; *Булдаков В.П.* Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия, 1920–1930 гг. М.: РОССПЭН, 2012; *Бутаков Я.А.* Брестский мир. Ловушка Ленина для

куемых российскими издательствами с начала 1990-х гг. переводах иностранных книг о Ленине также заметна постоянная борьба и напряженность между наукой и журналистикой[1].

Вместе с тем, следует признать, что понятие «конъюнктурный» далеко не всегда имеет сугубо пейоративный смысл в плане оценки как самой личности В.И. Ленина, так и результатов (непосредственных и долговременных) его политической деятельности. Политики и ученые постоянно спорят о том, является ли Ленин случайной фигурой, волею случая поднявшейся на историческую авансцену, или же победа возглавляемой им партии большевиков была закономерной и неизбежной.

Споры эти являются стародавними и конца им пока не видно. Воистину, sero molunt deorum molae — «поздно мелют мельницы богов»! «Современники Ленина, — отмечал в 1931 г. историк Г.В. Вернадский, сын В.И. Вернадского, ученик В.О. Ключевского, С.Ф. Платонова, А.А. Кизеветтера, Р.Ю. Виннера, — не смогли сразу правильно понять и оценить его значение как политического лидера. В пылу фракционной борьбы и в жаркий период II съезда РСДРП большинство русских социалистов считали Ленина задиристым членом центральных партийных учреждений. После поражения Московского восстания 1905 года на него стали смотреть как на безумного фанатика, способного подвести партию и революцию. Но беспартийное большинство русского народа или не знало Ленина, или не думало о нем. Новая тактика, примененная Лениным после 1907 года, использование им легальных политических учреждений принесли ему тесные связи с верхушкой российского рабочего класса. Этот факт однако не был по достоинству оценен ни его сторонниками, ни его противниками. Если бы Ленин умер во время мировой войны или даже в начале революции, весной 1917 года, это известие

кайзеровской Германии. М.: Вече, 2012; *Штейн М.Г.* Ульяновы и Ленины: Тайны родословной Вождя. М.: Алгоритм, 2013; *Гиль С.К., Мальков П.Д.* Записки коменданта Кремля. Шесть лет с Лениным. М.: ООО «ТД Алгоритм», 2016.

[1] *Карр Э.Х.* Русская революция от Ленина до Сталина. 1917–1929. М.: Интер-Версо, 1990; *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме; На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991; *Фишер Л.* Жизнь Ленина: В 2 т. М.: Книжная лавка — РТР, 1997; *Пейн Р.* Ленин: Жизнь и смерть. М.: Молодая гвардия, 2002; *Сервис Р.* Ленин. М.: ООО «Попурри», 2002; *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003; *Альтюссер Л.* Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005; *Краус Т.* Ленин. Социально-теоретическая реконструкция. М.: Наука, 2011; Государство наций: Империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина / Под. ред. Р.Г. Суни, Т. Мартина. М.: РОССПЭН, 2011; *Петровский-Штерн Й.* Еврейский вопрос Ленину. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2012.

не произвело бы особого впечатления ни на кого за исключением членов его собственной партии и верхнего эшелона представителей рабочих организаций. Фигура Ленина стала более определенно вырисовываться в общественном сознании только во время революции 1917 года. Однако, даже в ноябре этого года Дыбенко, один из вожаков матросов, может быть и в шутку, но счел возможным предложить казакам Краснова сменить Керенского на Ленина»[1]

Почти тридцать лет спустя аналогичные мысли приходили в голову Н.В. Вольскому (Валентинову), одному из самых проницательных биографов вождя русской революции: «Если бы не было войны, Февральской революции, слабости всех людей февраля — Ленин, вероятно, умер бы в эмиграции и о нем вспоминали бы не больше, чем о Бабефе, Бланки или Ткачеве. Но победоносная Октябрьская революция из этого мыслимого состояния его вытащила и сделала высоко взлетевшей исторической личностью. Созданное им государство имеет в настоящее время мироопределяющую силу. Весь мир на него смотрит. Прислушивается. В громадных своих частях уже следует за ним. Нужно быть до жалости слепым, чтобы не узреть, что одновременно, в своеобразной форме, осуществляются вековые, очень опасные мессианистические, националистические предчувствия, ожидания, мысли многих русских людей о мировом призвании, мироруководительстве России. На фоне случившегося Ленин, как личность, сыгравшая поразительную по силе и влиянию роль в истории (в сравнении с ним Наполеон — мелочь), не может не привлекать к себе огромного внимания, и, разумеется, прежде всего историков»[2].

И Вернадский, и Валентинов в равной мере связывают значение Ленина, его политической деятельности и идейного наследия с событиями октября 1917 г., не ставя под сомнение ни их всемирное значение, ни их глубинную связь с традициями российской истории. Но ведь хорошо известно, что проблема соотношения национального и интернационального аспектов русской революции на протяжении многих десятилетий формировала философский и идеологический пунктир, проходящий через работы наиболее выдающихся мыслителей. Решительным сторонником идеи об органиче-

---

[1] *Вернадский Г.* Ленин — красный диктатор. М.: АГРАФ, 2000. С. 307; ср.: *Фишер Л.* Жизнь Ленина. Overseas Publications Interchange, Ltd. London, 1970. С. 9.

[2] *Валентинов Н.* О предках Ленина и его биографиях // Новый журнал. Нью-Йорк, 1960. № 61. Цит. по: *Гусляров Е.* Ленин в жизни. Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. М.: Олма-Пресс, 2003. С. 6.

ском сочетании национальных корней Октябрьской революции с международной социалистической традицией был Н.А. Бердяев. Не случайно одно из наиболее ярких его произведений «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937 г.) начинается следующими словами: «Русский коммунизм трудно понять вследствие двойного его характера. С одной стороны он есть явление мировое и интернациональное, с другой стороны — явление русское и национальное. Особенно важно для западных людей понять национальные корни русского коммунизма, его детерминированность русской историей. Знание марксизма этому не поможет»[1]. Непосредственным предшественником большевистских методов политики Бердяев считал реформаторскую деятельность Петра I: «Приемы Петра были совершенно большевистские. Он хотел уничтожить старую московскую Россию, вырвать с корнем те чувства, которые лежали в основе ее жизни. И для этой цели он не остановился перед казнью собственного сына, приверженца старины. Приемы Петра относительно церкви и старой религиозности очень напоминают приемы большевизма. Он не любил старого московского благочестия и был особенно жесток в отношении к старообрядчеству и староверию… Петр высмеивал религиозные чувства старины, устраивал всешутейший собор с шутовским патриархом. Это очень напоминает антирелигиозные манифестации безбожников в советской России… Можно было бы сделать сравнение между Петром и Лениным, между переворотом петровским и переворотом большевистским. Та же грубость, насилие, навязанность сверху народу известных принципов, та же прерывность органического развития, отрицание традиций, тот же этатизм, гипертрофия государства, то же создание привилегированного бюрократического слоя, тот же централизм, то же желание резко и радикально изменить тип цивилизации. Но большевистская революция путем страшных насилий освободила народные силы, призвала их к исторической активности, в этом ее значение. Переворот же Петра, усилив русское государство, толкнув Россию на путь западного и мирового просвещения, усилил раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем. Петр секуляризировал православное царство, направил Россию на путь просветительства»[2].

Напротив, И.А. Ильин в философском памфлете «Яд большевизма» специально подчеркивал всемирный характер этого направления мысли и практики: «Современное человечество не уясняет

[1] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 7.
[2] Там же. С. 12–13.

себе значения того, что происходит в советской России: оно не понимает ни возникновения большевизма, ни его сущности, ни его намерений, ни его опасности… Коммунистический большевизм, как движение, давно уже вышел за пределы России. Цели его с самого начала были мировые; и ныне его движение разливается по всему свету. Русская большевистская революция не есть какой-то "опыт" или "эксперимент", предпринятый для осчастливления "будущих поколений". *Это есть борьба за мировую власть, которая уже началась; — борьба за общечеловеческое духовно-религиозное разложение и хозяйственно-политическое порабощение.* Эта борьба уже развернулась и человечество разрезано ее фронтом больше и глубже, чем оно было разделено фронтом великой войны»[1].

К настоящему времени можно с большой степенью уверенности считать, что в отечественной науке и публицистике явно побеждает направление интерпретации русской революции, которое в свое время было обозначено именно Н.А. Бердяевым. Хотя попытки синтеза двух, обозначенных выше, линий аргументации встречаются регулярно и, как правило, не оспариваются ни в научном, ни в полемическом плане[2]. Одной из причин преобладания такого подхода является даже сама не логика и убедительность бердяевских трактовок революционного переворота в России, но, прежде всего, огромное количество фактов, собранных отечественными и зарубежными учеными, которые подтверждают его историческую, социологическую и философскую правомерность.

---

[1] *Ильин И.А.* Яд большевизма. Женева: Борьба за культуру, 1931. С. 3.

[2] «Если говорить о наших "трех идеях", — писал И.Р. Шафаревич, — то и "коммунистическая идея", и русская "национальная идея" существовали в XX веке не в каких-то разных пространствах и даже, большую часть времени, не разделенные фронтом. Власть в России была коммунистической. Но национальная русская традиция имела за плечами тысячу или тысячи лет и не могла внезапно исчезнуть. Обе "идеи" влияли друг на друга и видоизменяли друг друга. Собственно, я думаю, прививший термин "советская власть" подразумевает, конечно, не "власть Советов" — они были подчинены партии, — а ту именно реальную форму, которую "коммунистическая идея" приняла в России под влиянием многообразных воздействий жизни, и в частности русской национальной традиции… Приписывать большевикам эпохи Октябрьской революции стремление к "собиранию России" значит ошибочно переносить на них чувства, испытываемые многими сейчас. Имто русская историческая традиция была чужда и враждебна, виделась, по словам Ленина, как "великие погромы, ряды виселиц, застенки, великие голодовки и великое раболепство перед попами, царями и капиталистами". Цель большевистского руководства была — мировая пролетарская революция. Как писал Ленин, "мы и начали наше дело исключительно в расчете на мировую революцию"» (*Шафаревич И.Р.* Русский народ в битве цивилизаций.М.: Эскмо, Алгоритм, 2004. С. 32, 40–41.)

Современная западная традиция интерпретации большевизма также является в высшей степени разноплановой и неоднородной. Например, Дитрих Эккарт, один из основателей нацистской партии, которого историки называли «духовным отцом национал-социализма», самим названием своей книги «Большевизм от Моисея до Ленина. Диалог между Адольфом Гитлером и мной» (1924) невольно в год смерти Ленина придал понятию «большевизм» известную респектабельность среди экстремистски настроенных немецких правых[1].

Несмотря на то, что после 1917 г. Ленин становится крайне популярным в самых различных кругах европейских радикально настроенных интеллектуалов[2], отношение к нему как личности и к его практической политике всегда оставалась крайне двойственным. Британскому философу Бертрану Расселу, посетившему Россию в 1920 г., Ленин напомнил «профессора, одержимого желанием сделать теорию понятной и проявляющего неистовство в отношении тех, кто воспринимает [ее] ложно или с ним не согласен, а также своим пристрастием все разъяснять»[3]. Напротив, писал Рассел, «Троцкий, которого коммунисты никоим образом не считают равным Ленину, произвел на меня большее впечатление в плане интеллекта и как личность, хотя ему и недоставало характера»[4].

В этих относительно благожелательных характеристиках вождей русской революции явно чувствуется оттенок интеллектуального снобизма, характер которого был в свое время хорошо разъяснен Исайей Берлиным: в англо-саксонском ученом мире довольно рано привилась устойчивая привычка третировать русских революционеров «с характерной смесью снисхождения и морального отвращения. Причина состояла в том, что теории, которым они были столь горячо преданы, не были их собственными, они были заимствованы с Запада и поняты несовершенным образом»[5]. Но, несмотря на то, что либерально настроенные теоретики и политики

---

[1] См.: *Eckart D*. Bolshevism from Moses to Lenin. A Dialogue between Adolph Hitler and Me (1924) // http://www.jrbooksonline.com/pdf_books/bolshevism_from_moses_to_lenin.pdf; см. также: *Waddington L*. Hitler's Crusade. Bolshevism and the Myth of the International Jewish Conspiracy. London; N. Y.: Tauris Academic Studies, 2007.

[2] См., например: *Löwy M.* Georg Lucacs — From Romanticism to Bolshevism. London: NLB, 1979.

[3] *Russell B*. The Practice and Theory of Bolshevism. London: George Allen & Unwin Ltd., 1921. P. 37.

[4] *Russell B.* The Practice and Theory of Bolshevism. P. 42.

[5] *Berlin I.* Russian Thinkers. L.: Penguin Books. 1978. P. XIII–XIV.

всегда были склонны рассматривать большевиков как «врагов политической и индустриальной демократии»[1], далеко не все из них при жизни Ленина смогли бы подписаться под той характеристикой большевизма, которую ей давал П.Б. Аксельрод еще в 1910 г.: «Большевизм зачат в преступлении и весь его рост отмечен преступлениями против социал-демократии. Не из полемического задора, а из глубокого убеждения я характеризовал 10 лет тому назад ленинскую компанию прямо, как шайку черносотенцев и уголовных преступников внутри социал-демократии. Такого же (по существу) характера методы и средства, при помощи которых ленинцы достигли власти и удерживают ее в своих руках»[2].

Еще менее склонны принять столь категорическое суждение Аксельрода и современные исследователи ленинизма на Западе. Даже самый поверхностный обзор научных работ о Ленине, опубликованных в начале XXI века, свидетельствует о неослабевающем интересе к нему со стороны ученых и политических теоретиков[3]. На рубеже XX–XXI вв. окончательно сложилась и

---

[1] *Spargo B*. Bolshevism. The Enemy of Political and Industrial Democracy. N. Y.; London: Harper & Brothers Publishers, 1919.

[2] *Аксельрод П.Б*. О большевизме и борьбе с ним // Аксельрод П.Б., Мартов Ю.О., Потресов А.Н. О революции и социализме [сост., авторы вступ. ст. и комм. А.П. Ненароков, П.Ю. Савельев]. М.: РОССПЭН, 2010. С. 565; см. подробнее: *Radziwill C*. The Firebrand of Bolshevism. The True Story of the Bolsheviki and the Forces that Directed Them. Boston: Small, Maynard & Company Publishers, 1919; *Haimson L.H*. The Russian Marxists & The Origins of Bolshevism. Boston: Beacon Press, 1955; *Radkey O.H.* The Agrarian Foes of Bolshevism. Promise and Default of the Russian Socialist Revolutionaries. February to October 1917. N. Y.: Columbia University Press, 1958; *Rosenberg A*. A History of Bolshevism. From Marx to the First Five Years' Plan. Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1967; *Corrigan Ph., Ramsay H., Sayer D.* Socialist Construction and Marxist Theory. Bolshevism and Its Critique. N. Y.: The Macmillan Press Ltd., 1978; *Burbank J*. Intelligentsia and Revolution. Russian Views on Bolshevism. 1917–1922. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1986; Bolshevism, Stalinism and the Comintern. Perspectives on Stalinization, 1917–53 / Ed. by Norman LaPorte, Kevin Morgan and Matthew Worley. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008.

[3] См., например: *Lewin M.* Lenin's Last Struggle. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005; *Lih L.T*. Lenin Rediscovered. What is to be Done? In Context. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2005; *Budgen S., Kouvelakis S., Žižek S*. Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth. Durham & London: Duke University Press, 2007; *Rappaport E*. Conspirator. Lenin in Exile. N. Y.: Basic Books, 2010; *Boer R*. Lenin, Religion, and Theology. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2013; *Davidshofer W.J*. Marxism and the Leninist Revolutionary Model. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2014; *Le Blanc P*. Unfinished Leninism. The Rise and Return of a Revolutionary Doctrine. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2014*; Negri A*. Factory of Strategy. Thirty-Three Lessons on

продолжает интенсивно развиваться такое академическое направление как «историография коммунизма»[1]. В свете «лингвистического поворота», происходящего в западноевропейских гуманитарных науках с 1960-х гг., становится непререкаемым тезис, согласно которому ключом к пониманию ленинизма и его идейных истоков, является изучение политических текстов с целью выявление специфики языка Ленина и других теоретиков больше-

Lenin. N. Y.: Columbia University Press, 2014; *Nimtz A.H*. Lenin's Electoral Strategy from 1907 to the October Revolution of 1917. The Ballot, the Streets — or Both. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2014; *Krausz T*. Reconstructing Lenin. An Intellectual Biography. N. Y.: Monthly Review Press, 2015.

[1] См.: *Read Chr*. Culture and Power in Revolutionary Russia. The Intelligentsia and the Transition from Tsarism to Communism. N. Y.: Palgrave Macmillan, 1990; *Daniels R.V*. A Documentary History of Communism in Russia. From Lenin to Gorbachev. Burlington, Vermont: University of Vermont Press, 1993*; McDermott, Agnew G*. The Comintern. The History of International Communism from Lenin to Stalin. Houndmills and London: Macmillan Press Ltd., 1996; *Post K.* Revolution's Other World. Communism and the Periphery. 1917–39. N. Y.: Palgrave Macmillan, 1997; *Courtois S., Werth N., Panné J.-L., Paczkowski A., Bartosek K., Margolin J.-L.* The Black Book of Communism. Crimes, Terror, Repression. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1999; *White S*. Communism and Its Collapse. N. Y. & London: Routledge, 2001; *Dreyfus M., Groppo B., Ingerflom C.S., Lew R., Pennetier C., Pudal B., Wolikow S*. Le siècle des communismes. Paris: Editions de l'Atelier, 2004; *Smith L*. The Fall of Soviet Communism 1985–91. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2005; *Le Blanc P*. Marx, Lenin, and the Revolutionary Experience. Studies of Communism and Radicalism in the Age of Globalization. N. Y.; London: Routledge, 2006; *Lefort C.* Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy. N. Y.: Columbia University Press, 2007; *Mattick P*. Anti-Bolshevik Communism. Monmouth: Merlin Press, 2007; *Service R*. Comrades! A History of World Communism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007; *Priestland D.* The Red Flag. A History of Communism. London: Penguin Books Ltd., 2009; *Brown A*. The Rise and Fall of Communism. N. Y.: HarperCollins e-books, 2009; The Idea of Communism / Ed. by Costas Douzinas and Slavoj Zizek. London and N. Y.: Verso, 2010; *Bosteels B.* The Actuality of Communism. London and N. Y.: Verso, 2011; *Magri L*. The Taylor of Ulm. Communism in the Twentieth Century. London & N. Y.: Verso, 2011; *Dean J.* The Communist Horizon. London & N. Y.: Verso, 2012; *Tismaneanu V.* The Devil of History. Communism, Fascism, and Some Lessons of the Twentieth Century. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2012; The Oxford Handbook of the History of Communism / Ed. by Stephen A. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2013; Communism in the 21st Century. Vol. 1–3 / Ed. by Shannon Brincat. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford: Praeger, 2014; *Zumoff J.A.* The Communist International and US Communism. 1919–1929. Leiden; Boston: Brill, 2014; *Badiou A*. Quel communisme? Entretien avec Peter Engelmann. Paris: Bayard, 2015; The Changing Face of Western Communism / Ed. by David Childs. N. Y.: Routledge, 2016; *Kowalski R*. European Communism 1848–1991: N. Y.: Palgrave Macmillan, 2017; *Morgan K*. International Communism and the Cult of the Individual. Leaders, Tribunes and Martyrs under Lenin and Stalin. London: Palgrave Macmillan, 2017.

визма[1]. Новая коммунистическая терминология появляется на Западе и на Востоке — «кибернетический коммунизм», «герменевтический коммунизм» и даже японский «конкурентоспособный коммунизм»[2].

Западные аналитики и в наши дни постоянно пытаются ответить на вопрос — почему, несмотря на утопизм, «несовместимость с природой человека», «историческую обреченность» и т.д., социалистические режимы в Европе, Азии и Латинской Америке на протяжении многих десятилетий демонстрировали живую динамику, «эластичность» и способность приспосабливаться к разнообразным политическим «повесткам дня»[3]. Правда, следует отметить, что еще в начале 1950-х гг. блестящее понимание исторических причин подобной «эластичности» было продемонстрировано Баррингтоном Муром в его классической работе «Советская политика — Дилемма власти. Роль идей в социальном изменении». «*Тактическая гибкость в восприятии новых ситуаций*, — отмечал Мур, — уже давно рассматривалась как сильная сторона Ленина-политика. В конце своей жизни, просмотрев историю русской революции, написанную меньшевиком-журналистом, он заметил, что эти “мелкобуржуазные демократы” были рабами прошлого в своем исключительно педантском понимании Маркса. Им не удалось, продолжал он, увидеть ключевую особенность у Маркса, [заключающуюся в том], что революционные моменты требуют величайшей гибкости. По этому поводу Ленин в своей последней статье в “Правде” напомнил своим сторонником максиму Наполеона — *on s’engage et puis… on voit* (сначала ввязаться, а там… посмотрим. — *В.Г.*). Случайные замечания такого рода у Ленина и его способность приспосабливать свою позицию к властным требованиям момента, оказались причиной того, что многие стали рассматривать его как чистого карьериста, заинтересованного только во власти и пре-

[1] См., например: The Vernaculars of Communism. Language, Ideology and Power in the Soviet Union and Eastern Europe / Ed. by Petre Petrov and Lara Ryazanova-Clarke. London and N. Y.: Routledge, 2015.

[2] См.: *Barbrook R., Cameron A.* The Internet Revolution: From Dotcom Capitalism to Cybernetic Communism. Institute of Network Cultures, 2015; *Vattimo G., Zabala S.* Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx. N. Y.: Columbia University Press, 2011; *Kenrick D.M.* The Success of Competitive-Communism in Japan. Houndmills, Basingstoke & London, 1988.

[3] См.: *Kemp S.* Was Communism Doomed? Human Nature, Psychology and the Communist Economy. N. Y.: Palgrave Macmillam. 2016; Why Communism Did Not Collapse. Understanding Authoritarian Regime Resilience in Asia and Europe / Ed. by Martin K. Dimitrov. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

небрегающего политическими принципами. Учитывая огромную важность стремления Ленина к власти, можно, тем не менее, прийти к заключению, что оно само по себе еще не исчерпывает саму проблему полностью. Жажда власти у Ленина была тесно связана с его убеждением, что он (иногда только он) имеет право отвечать на основополагающий вопрос — что является причиной человеческой нищеты и как с этим можно справиться. И хотя в течение своей политической карьеры он неоднократно изменял мнение по этим вопросам и много раз признавал прежние ошибки в тактике и интерпретации, все же не кажется, что данные единичные факты указывают на некие внутренние сомнения Ленина относительно того курса, который он проводил в тот или иной момент. Он чувствовал, что нашел в марксизме инструмент, с помощью которого можно мгновенно ориентироваться в социальных и экономических реалиях… Реагируя на ситуации по мере того, как они возникали, Ленин продолжал добавлять новые концепции, оставлять или видоизменять старые… Можно подметить циклическую тенденцию в развитии большевистской теории и также в большевистской практике. Каждое новое добавление к марксистской теории и каждая модификация устанавливали некий исходный пункт, к которому Ленин и его последователи могли (и часто действительно так поступали) возвращаться в более поздний период и при совершенно других обстоятельствах»[1].

[1] *Moore B*. Soviet Politics — The Dilemma of Power. The Role of Ideas in Social Change. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950. P. 38–39; см. также: *Moore B*. Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Harmondsworth: Penguin University Books, 1966. P. 442, 455, 506–508; *Moore B*. Moral Purity and Persecution in History. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000. P. 26, 36; *Moore B*. Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1978. P. 110, 297, 305, 308, 360, 361, 371–373; *Laski H*. Communism. London: Thornton Butterworth, 1927. P. 31; *Webb S. & Webb B*. Soviet Communism: A New Civilization. Third Edition in One Volume. London; N. Y.; Toronto: Longmans, Green and Co., 1947. P. 238, 262–266; *Ulam A.* The Bolsheviks. The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1998. P. 120–121, 414–448; *Lane D.* The Roots of Russian Communism. A Social and Historical Study of Russian Social-Democracy 1898–1907. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1969. P. 29–50; *Balibar E*. On the Dictatorship of the Proletariat. London: NLB [New Left Books], 1977. P. 146–147; *Balibar E.P.* Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx. N. Y. & London: Routledge, 1994. P. 147–148, 155; ср.: *Hunyady G.* Stereotypes during the Decline and Fall of Communism. London and N. Y.: Routledge, 2003; *Negri A*. Factory of Strategy. Thirty-Three Lessons on Lenin. N. Y.: Columba University

Иными словами, по удачному метафорическому выражению Эдмунда Уилсона, «Ленин использовал свой интеллект, свое острое понимание марксистской теории для того, чтобы повернуть ключ в дверном замке истории»[1]. Этим ключом была политическая власть. Как отмечал Г.В. Вернадский, взяв власть в октябре 1917 г., «Ленин как бы стиснул зубы в мертвой хватке и не обращал никакого внимания на возражения, возникавшие порой в его окружении. Он был готов идти и шел по трупам, не останавливаясь ни перед чем и не обращая никакого внимания на проблемы морали и совести. Он употреблял любое оружие, используя в битве не только матросов и красногвардейцев, но также злословие и хитрость, не только угрожая, но на деле посылая в бой неимущие массы, воодушевляя их лозунгом: “Грабь грабителей!”»[2].

Разумеется, невозможно отрицать наличия множества элементов утопизма в программных установках большевиков и самого Ленина, которые были изначально свойственны любому социалистическому направлению в эпоху модерна. Марксизм в этом плане не является исключением. «В основе социализма, как мировоззрения, — подчеркивал С.Н. Булгаков в 1910 г., — лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая (как это нередко и прямо выражается в социалистической литературе) и в земное преодоление исторической трагедии... Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия... Это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его dramatis personae поэтому получили экономическое истолкование»[3]. «Мы имеем теперь все данные для того, чтобы утверждать, — писал П.И. Новогородцев в 1917 г. накануне октябрьского переворота, — что марксизм представляет собою самую типическую утопию земного рая со всеми ее основными особенностями... По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система этого рода, она вызывает против себя все те же возражения, которые неизбежно возникают при обсуждении

Press, 2014; *Le Blanc P.* Unfinished Leninism. The Rise and Return of a Revolutionary Doctrine. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2014. P. 3–10.

[1] *Kimmage M.* The Conservative Turn. Lionel Trilling, Whittaker Chambers, and the Lessons of Anti-Communism. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. P. 39.

[2] *Вернадский Г.* Ленин — красный диктатор. С. 170.

[3] *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993, С. 424–425.

каждого подобного учения»[1]. Путем соединения морально-религиозного пафоса «с торжественным провозглашением культа чистой науки» «социалистический идеал получал таким образом обаяние твердого научного открытия, наделялся характером непреложной научной истины. То, что было в нем сверхнаучного и утопического — предания и пророчества, перешедшие к марксизму от старых социалистических систем, равно как и его собственные догматы и верования, — все это скрывалось под покровом строгих научных теорий»[2].

Вместе с тем, следует признать, что как накануне, так и на всех этапах развития революционного процесса в России большевикам почти всегда удавалось органично соединять (в том числе, и в чисто прагматическом плане!) утопические элементы собственной социалистической программы с мессианскими настроениями и чаяниями русского крестьянства. Сразу после 25 октября 1917 г. это проявилось, в частности, и в крайне удачном и своевременном «перехвате» эсеровской программы земельной реформы, обеспечившем легитимность новому большевистскому правительству в самые сложные и кризисные моменты. Гибкость большевистской тактики впоследствии признавал и Н.А. Бердяев. «Русские, — отмечал он, — по характеру своему склонны к максимализму и максималистический характер русской революции был очень правдоподобен… Только большевизм оказался способным овладеть положением, только он соответствовал массовым инстинктам и реальным соотношениям… Он воспользовался русскими традициями деспотического управления сверху вместо непривычной демократии, для которой не было навыков… Он воспользовался свойствами русской души, во всем противоположной секуляризированному буржуазному обществу, ее религиозностью, ее догматизмом и максимализмом, ее исканием социальной правды и царства Божьего на земле, ее способностью к жертвам и к терпеливому несению страданий, но также к проявлениям грубости и жестокости, воспользовался русским мессианизмом… Он провозгласил обязательность целостного, тоталитарного миросозерцания, господствующего вероучения, что соответствовало навыкам и потребностям русского народа в вере и символах, управляющих жизнью и т.д.»[3].

---

[1] *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, Вопросы философии, 1991. С. 228.

[2] Там же. С. 229.

[3] *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 113, 114–115; об утопических традициях русской культуры и социальной мысли см.: *Клибанов А.И.*

Следует обратить внимание еще на один важный фактор, способствовавший победе большевизма и дальнейшему укреплению его позиций. Речь идет о всемирном процессе *идеологизации политики*, начало которому было положено в эпохи Просвещения и Французской революции. В коммунистической России данная тенденция приняла гипертрофированные масштабы, способствуя формированию предельно жесткого авторитарного режима, который специалисты нередко называют *идеократией*. Характеризуя данный аспект правления большевиков, австрийский правовед и политический философ Ганс Кельзен в своем эссе «Политическая теория большевизма», в частности, отмечал: «Советский режим более, чем любая другая политическая система связан с политической идеологией, которую он использует в качестве интеллектуального орудия для самооправдания. Ни один другой режим не нуждается в столь настоятельном оправдании, чем тоталитарная диктатура большевизма. Его идеологией является социальная философия Маркса и Энгельса в том виде, в котором она была переосмыслена Лениным и Сталиным. Центральным пунктом этой философии является политическая теория, согласно которой государство как принудительный порядок необходимо только для поддержания капиталистической эксплуатации и в дальнейшем с установлением социализма оно исчезнет… Ввиду того, что это предсказание очевидно не оправдалось в Советской России, Ленин и Сталин были вынуждены видоизменять первоначальное учение, откладывая исчезновение государства до тех пор, пока социализм не будет осуществлен во всем мире. Согласно новой доктрине, исчезнуть может только мировое социалистическое государство и [оно] действительно исчезнет. В связи с тем, что этого события нельзя ожидать в ближайшем будущем, временный характер машины принуждения, сохраняемой в Советском Союзе, все более нуждается в акцентировке. Поскольку даже тоталитарное государство, представляемое лишь в качестве переходной ступени на пути к свободному обществу, может рассматриваться народом как вполне терпимое, особенно если его диктатура интерпретируется как демократия»[1].

Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996; *Он же*. Народная социальная утопия в России. XIX век. М.: Наука, 1978; *Он же*. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1973; *Чистов К.В*. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

[1] *Kelsen H*. The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949. P. 1.

Этот основной парадокс большевизма, заключавшийся в фундаментальном противоречии между «анархизмом в теории и тоталитаризмом на практике»[1], был в дальнейшем инкорпорирован Лениным в программу Коммунистического Интернационала — международной организации, ставшей одним из главных инструментов «глобальной революции» (Сильвио Понс)[2]. В осуществлении данной программы Ленин и его наиболее дальновидные сторонники и в данном случае, как это ни парадоксально, проявляли максимум гибкости и тактической предусмотрительности. Уже в посткоммунистический период эта сторона большевистской политики была превосходно охарактеризована В.В. Кожиновым в книге «Россия. Век XX-й»: «…Государство в России в течение веков имело *идеократический* характер, то есть власть основывалась не на системе законов, как на Западе, а на определенной системе идей. Ко времени Революции властвующая идея так или иначе выражалась в известной формуле “православие, самодержавие, народность”, которая еще сохраняла свое значение для людей, отправлявшихся в 1914 году на фронт. Но Февральский переворот “отделил” Церковь от государства, уничтожил самодержавие и выдвинул в качестве образца западноевропейские (а не российские) формы общественного бытия, где властвует не идея, а закон. И… победа Октября над Временным правительством и над возглавляемой “людьми Февраля” Белой армией была неизбежна, в частности, потому, что большевики создавали именно идеократическую государственность, и это в конечном счете соответствовало тысячелетнему историческому пути России. Ясно, что большевики вначале и не помышляли о подобном “соответствии”, и что их “властвующая идея” не имела ничего общего с предшествующей. И для сторонников прежнего порядка была, разумеется, абсолютно неприемлема “замена” Православия верой в Коммунизм, самодержавия — диктатурой ЦК и ВЧК, народности, которая (как осознавали наиболее глубокие идеологи) включала в себя дух *“всечеловечности”*, — интернационализмом, то есть чем-то пребывающим *между* (интер) нациями. Однако “идеократизм” большевиков все же являл собой, так сказать, менее *утопическую* программу, чем проект героев Февраля, пред-

[1] *Kelsen H.* The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949. P. 1–2.

[2] См.: *Pons S.* The Global Revolution: A History of International Communism. 1917–1991. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 1–2, 12–13; ср.: *Althusser L.* On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses. London & N. Y.: Verso, 2014.

полагавший переделку России — то есть и самого русского *народа* — по западноевропейскому образцу»[1].

Нет никаких сомнений в том, что в данном процессе формирования идеократического комплекса власти, который В.В. Кожинов рассматривает как спонтанный, личность В.И. Ленина, особенности его психологии и мировоззрения на начальном этапе играли решающую роль. Речь идет именно о стратегическом видении ситуации в целом, а не об отдельных деталях «плана коммунистического созидания», включая такие его аспекты как всеобъемлющий, отдававший архаикой, принудительный коллективизм общественной жизни или программа формирования «нового человека» будущего. Ленин, вероятно, не испытывал особого интереса к утопическим деталям планирования этого будущего, которые постоянно занимали воображение Льва Троцкого. Ему, по всей видимости, претили предельно примитивные, почти карикатурные лозунги «культурной программы» Троцкого типа: «пролетарские Шекспиры и Гете бегают сейчас где-то босиком в школу первой ступени…», «средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гете, Маркса» и т.п.[2] В выстраивании своей стратегии он проявлял предельный прагматизм, политику «двойных стандартов», мгновенно меняя программные принципы и лозунги на противоположные в зависимости от складывающейся политической конъюнктуры.

Эти аспекты ленинского менталитета основательно задокументированы в мемуарах его бывших сторонников, среди которых особенно выделяются воспоминания Г.А. Соломона (Исецкого). В них, в частности, сохранился и следующий, крайне характерный, эпизод: «Неужели вы не понимаете, — внушал он (Ленин. — *В.Г.*) одному юному революционеру-эмигранту, — что ставка на немедленный социализм не выдерживает даже самой поверхностной критики?! Неужели вы не понимаете, что при современном соотношении общественных сил, при слабом развитии во всем мире, а не то что в нашей заскорузлой Расее-матушке, господин мой хороший, а именно и точно при слабом развитии во всем мире капитализма

[1] *Кожинов В.В.* Россия. Век XX-й (1901–1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. (Опыт беспристрастного исследования). М.: Алгоритм, 1999. С. 271.

[2] *Троцкий Л.Д.* Литература и революция. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 158, 197; см. подробнее: Shakespeare in the Worlds of Communism and Socialism / Ed. by Irena Makaryk and Joseph G. Price. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2006. P. 11–114; ср.: *Berlin I.* The Soviet Mind. Russian Culture under Communism. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004. P. 141–144.

нас отделяют от момента обобществления сотни, если не тысячи лет, но сотни-то во всяком случае… Надо обладать поистине гениальным узколобием, чтобы верить в немедленный социализм… Ха-ха-ха! Где там! Нам вынь да положи вот сию же минуту «Красную звезду» моего друга Александра Александровича (Речь идет о нашумевшем в свое время романе А. А. Малиновского (Богданова) «Красная звезда», в котором автор талантливо воспроизводил социалистическую утопию. Роман очень захватил молодежь того времени. — Авт.)… на меньшее мы не согласны! Никак нет, ни Боже мой, — на меньшее мы не согласны! И зря он написал этот роман, ибо он только окончательно совращает с пути истины всех скорбных главой, имя же им легион, и заставляет их лелеять, по выражению моего друга “его величества Божьею милостью Николая II”, несбыточные мечтания…»[1].

Г.А. Соломон следующим образом комментирует эту яркую ленинскую «отповедь»: «Я нарочно так подробно привел эту декларацию Ленина. Она любопытна как антитеза всему современному ленинизму, сталинизму и пр. Она интересна и для сопоставления ее с ответом Ленина мне, когда вскоре после большевистского переворота я, приехав в Петербург, беседовал на эту тему с Лениным. Позволю себе сослаться на это место из моих воспоминаний (“Среди красных вождей”) и привести наш разговор:

“Скажите мне, Владимир Ильич, как старому товарищу, — сказал я, — что тут делается? Неужели это ставка на социализм, на остров ‘Утопия’, только в колоссальном размере, — я ничего не понимаю…

— Никакого острова ‘Утопии’ здесь нет, — резко ответил он тоном очень властным. — Дело идет о создании социалистического государства. Отныне Россия будет первым государством с осуществленным в ней социалистическим строем… А, вы пожимаете плечами! Ну, так вот, удивляйтесь еще больше! Дело не в России, на нее, господа хорошие, мне наплевать, — это только этап, через который мы проходим к мировой революции…

Я невольно улыбнулся. Он скосил свои узенькие маленькие глаза монгольского типа с горевшим в них злым ироническим огоньком и сказал:

— Вы улыбаетесь! Дескать, все это бесплодные фантазии. Я знаю все, что вы можете сказать, знаю весь арсенал тех трафарет-

[1] *Соломон Г.* Ленин и его семья (Ульяновы). М.: ИП Стрельбицкий, 2016 // http://loveread.me/read_book.php?id=55337&p=20.

ных, избитых, якобы марксистских, а в сущности буржуазно-меньшевистских ненужностей, от которых вы не в силах отойти даже на расстояние куриного носа… Мы забираем и заберем как можно левее!..”»[1].

По всей вероятности, именно данные аспекты ленинской стратегии, которая в сталинский период трансформировалась в программу авторитарной модернизации России, создали ей в дальнейшем вполне благоприятный имидж в современных западных концепциях и общесоциологических моделях модернизации. Например, И. Валлерстайн, разработавший оригинальную теорию «миросистемного анализа» эволюции экономических и социально-политических структур в эпоху модерна, рассматривая радикализм Французской революции и наполеоновских войн как последнюю попытку капиталистических сил, «которые базировались во Франции», «сломить надвигающуюся британскую гегемонию» на второй, «меркантилистской» стадии формирования современного мира-экономики[2], отмечает, что Русская революция 1917 г. стала началом четвертой стадии. «Эта стадия, несомненно, должна была стать стадией революционных беспорядков, но она одновременно стала, парадоксально на первый взгляд, стадией *консолидации* мироэкономики промышленного капитализма»[3]. С конца XIX в. Россия в результате заметного проникновения иностранного капитала в промышленный сектор стала стремительно утрачивать статус полупериферийной страны, соскальзывая «к периферийному статусу». Радикальная революция и создание СССР, обеспечив народную поддержку пришедшей к власти «группе государственных управленцев», позволили стране в сжатые сроки не только восстановить «свое положение как очень сильного члена полупериферийного сообщества», но и «начать бороться за обретение полноправного статуса в сердцевине»[4]. В этом плане СССР опередил Германию, потерпевшую поражение в Первой мировой войне и в дальнейшем уже в форме нацизма предпринявшей неудавшийся «отчаянный рывок», чтобы вновь «обрести уходящую из-под ног почву» и сравняться экономической и политической мощью с США и Великобританией[5].

---

[1] *Соломон Г.* Ленин и его семья (Ульяновы).

[2] *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 47.

[3] Там же. С. 51.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 51–52.

Не меньшей популярностью пользуется ленинская политика и у современных философов марксистской ориентации и теоретиков левого радикализма. «Первая реакция публики на идею об актуальности Ленина, — отмечает, например, Славой Жижек, — это, конечно, вспышка саркастического смеха. С Марксом все в порядке сегодня, даже на Уолл-стрит есть люди, которые любят его: Маркса-поэта товаров, давшего совершенное описание динамики капитализма, Маркса, изобразившего отчуждение и овеществление нашей повседневной жизни. Но Ленин! Нет! Вы ведь не всерьез говорите об этом?! Разве Ленин не олицетворяет собой полный провал осуществления марксизма на практике, колоссальную катастрофу, которой в двадцатом столетии была отмечена вся мировая политика, эксперимент с реальным социализмом, достигший своей кульминации в экономически неэффективной диктатуре? Итак, если и существует консенсус среди (всего, что осталось от) сегодняшних радикальных левых, то он заключается в том, что для воскрешения радикального политического проекта нужно отказаться от ленинистского наследия: беспощадная сосредоточенность на классовой борьбе, партия как привилегированная форма организации, насильственный революционный захват власти, последующая “диктатура пролетариата”... разве не следует отречься от всех этих “зомби-концептов”, если левые хотят иметь хоть какие-то шансы в условиях “постиндустриального” позднего капитализма?»[1].

Однако дальнейший анализ Жижеком актуальных проблем марксистской теории свидетельствует о том, что поставленные им вопросы носят чисто риторический характер и, несмотря на то, что к концу XX столетия Советский Союз стал явно проигрывать в глобальной идеологической и политической конфронтации с Западом, интерес левых к идейному наследию коммунизма и ленинскому учению продолжал возрастать пропорционально количеству вопросов, вставших перед философией неомарксизма. Как раз к окончанию горбачевской «перестройки» Перри Андерсон утверждал, что «историю марксизма, зарождавшегося немногим более 100 лет назад, еще предстоит написать»[2]. Как считают многие левые теоретики и интеллектуалы на Западе, одним из способов обоснования новой творческой версии марксизма является именно переосмысление ленинского наследия. Данная тенденция прояв-

[1] *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003. С. 5–6.

[2] *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме; На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991. С. 11.

ляется в самых разнообразных, подчас неожиданных, интеллектуальных и практических ситуациях. Например, в весьма показательном парафразе названия ранней ленинской работы «Что делать?» в книге, содержащей творческий диалог леворадикального теоретика Алена Бадью и философа Марселя Гоше, стоящего на антитоталитарных позициях[1]. В частности, комментируя общую идейную направленность произведения Ленина, издатели книги-диалога М. Дуру и М. Легрос, усматривают ее в «призыве к интеллектуалам взять на себя ответственность за освобождение своих граждан-компатриотов от господства “экономической политики” и их просвещение путем “живых разоблачений” относительно того, что возможно сделать для изменения всех сфер жизни…»[2]. По мысли авторов, именно данная ленинская книга, сформировавшая основу концепции партии-авангарда, проложила интеллектуальный путь к октябрьскому революционному перевороту 1917 г.[3].

* * *

Собранные в антологии тексты представляют собой лишь небольшой, хотя и очень важный, сегмент обозначенной выше современной глобальной дискуссии вокруг теоретического наследия В.И. Ленина и основных этапов его практической политики. Ключевыми сюжетами воспоминаний, полемических статей, теоретических докладов и, наконец, книг, опубликованных в посткоммунистический период, являются: а) литературная полемика и острые дебаты в начале XX в. о путях развития России между различными течениями внутри общего направления, часто именуемого «русским марксизмом»; б) анализ важнейших моментов революционных событий 1917 года, прежде всего, — кризисных ситуаций, порожденных Февральской революцией, октябрьского вооруженного переворота и, наконец, разгона Учредительного собрания 6 (19) января 1918 г., когда Ленин и большевики, пройдя «точку невозврата», не оставили своим политическим противникам никакого выбора, кроме полной капитуляции и сделали практически неизбежными гражданскую войну и тотальный террор.

---

[1] *Badiou A., Gauchet M.* What is to Be Done? A Dialogue on Communism, Capitalism, and the Future of Democracy.Cambridge: Polity Press, 2016; ср.: *Lih L.T.* Lenin Rediscovered. *What is to be Done?* in Context. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2005.

[2] Ibid. P. 3.

[3] Ibid; См. также: *Balibar E.* Cinq études du matérialisme historique. Paris: François Maspero, 1974. P. 272–291; *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. С. 6–7.

Сторонники классической версии марксистской теории, которые после раскола на II съезде РСДРП в 1903 г. стали именоваться «меньшевиками», считали неприемлемой «большевистскую» ориентацию Ленина на «диктатуру пролетариата» не только потому, что этот термин в начале XX века отсутствовал в программах социал-демократических партий, но и потому, что в Западной Европе такого рода программные установки устойчиво ассоциировались с идеями О. Бланки, М. Бакунина, наследниками которых были русские народовольцы и другие последователи утопического революционного социализма. «Но в то время как программа и тактические идеи бакунистов и бланкистов, — писал П.Б. Аксельрод, — были основаны на иллюзиях, которые составляли часть их “социалистических” и революционных убеждений, большевики, полубакунисты и полубланкисты не имеют и этого оправдания. Даже теперь они кстати и некстати клянутся Марксом, забывая, что сам Карл Маркс и его последователи, включая и его русских учеников, всегда боролись против иллюзий, коренящихся в учении утопического социализма… И в обыкновенное время среди русских рабочих было много новых пришельцев из деревни, во время же войны прилив крестьян в промышленные центры принял громадные размеры. Сотни тысяч, а, пожалуй, и миллионы наших рабочих добиваются не столько благосостояния пролетариев, сколько благосостояния крестьян, для которого требуется только достаточное количество десятин пахотной земли и необходимый скот и инвентарь… Сделать лозунг “диктатура пролетариата” в подобной общественной среде краеугольным камнем практической политики — значит, подвергнуть весьма серьезной опасности жизненные интересы русской демократии, русской революции и, следовательно, интересы рабочего класса… Не могло быть ни малейшего сомнения, что попытка применить этот лозунг на деле поведет только к диктатуре *над* пролетариатом тех лиц, которые ответственны за это движение, и будет иметь своим результатом режим всеобщего беззакония, насилия и анархии»[1].

Обвиняя Ленина и его сторонников в утопизме, Аксельрод как бы подтверждал в новой исторической ситуации вердикт Г.В. Плеханова в отношении ленинской политической теории, вынесенный еще в начале XX в.: «… У Ленина марксистская *терминология*... Но кто же был этот автор, предвосхитивший взгляд и план “орто-

[1] *Аксельрод П.Б.* Кто изменил социализму? (Большевизм и социальная демократия в России) // Аксельрод П.Б., Мартов Ю.О., Потресов А.Н. О революции и социализме. С. 485, 486–487.

доксального" и "радикального" марксиста Ленина? Это был радикальный и ортодоксальный анархист М. Бакунин, автор книги: "Государственность и Анархия"»[1].

Опыт первой мировой войны наглядно продемонстрировал, что в условиях революционного кризиса в России отвлеченные академические споры о марксистских терминах стали совершенно бесполезными и реального успеха могла добиться только та политическая организация, вожди которой четко понимали глубокую связь тактики Бланки и Бакунина не только с опытом Великой французской революции и революций 1848–1849 гг., но и с классическими, восходящими к Макиавелли и его античным источникам, теориями государственных переворотов.

Февральская революция 1917 г. и особенно ее позорные итоги представляются чередой исторических загадок и по сей день ставят перед учеными политическими аналитиками множество неразрешимых проблем и дилемм. Характер и общая «тональность» оценок, даваемых февральским событиям сто лет спустя, свидетельствуют о крайнем удивлении, испытываемом современными исследователями при анализе той «игры в поддавки», которую Временное правительство вело с Лениным и большевиками, никогда особенно и не скрывавшими своих намерений свергнуть это правительство и захватить власть, опираясь на солдатские штыки[2].

Первым ходом в этой игре стал «приказ № 1, изданный Петроградским советом. Он был составлен и издан 1 марта 1917 г., еще до получения известия об отречении Николая II (2 марта), что дает основание характеризовать его как акт неприкрытой государственной измены. Согласно этому приказу, руководство частями переходило в руки выборных представителей от нижних чинов, которые делегировали своих депутатов в вышестоящие органы военной власти. Все решения генералов и офицеров ставились под контроль этих представителей. Строгая дисциплина, безусловное подчинение нижестоящих вышестоящим отменялись. Таким маневром армия из защитницы Отечества превращалась в неуправляемое стадо, становилась крайне опасным орудием разрушения государственного порядка»[3].

---

[1] *Плеханов Г.В.* О нашей тактике по отношению к борьбе буржуазии с царизмом (Письмо к Центральному Комитету) // Плеханов Г.В. Накануне революции 1905 г. Т. XIII. СПб.: Лань, 2013. С. 185.

[2] См.: *Пронин А.* Игра в поддавки. Россия–1917: путь к катастрофе // http://myhistori.ru/blog/43462157316/Igra-v-poddavki (18.07. 2017).

[3] Там же.

Совершенно очевидно, что именно дезорганизация вооруженных сил России, одной из главных причин которой стал пресловутый приказ № 1, стала прелюдией октябрьского переворота. Будущие его руководители прекрасно это понимали. Среди материалов к биографии Ленина, собранных Троцким, имеется и следующий, весьма знаменательный комментарий последнего, несомненно, суммирующий общую оценку обоими большевистскими вождями открывающихся новых перспектив: «Вот что слышал и видел Ленин, вот что он физически чувствовал, с неотразимой ясностью, с абсолютной убедительностью, прикоснувшись после долгого отсутствия к охваченной спазмами революции стране. “Вы, дурачки, хвастунишки и тупицы, думаете, что история делается в салонах, где выскочки-демократы амикошонствуют с титулованными либералами, где вчерашние замухрышки из провинциальных адвокатов учатся наскоро прикладываться к сиятельнейшим ручкам? Дурачки! Хвастунишки! Тупицы! История делается в окопах, где охваченный кошмаром военного похмелья солдат всаживает штык в живот офицеру и затем на буфере бежит в родную деревню, чтобы там поднести красного петуха к помещичьей кровле. Вам не по душе это варварство? Не прогневайтесь, отвечает вам история, чем богата, — тем и рада”»[1].

Среди авторов самого документа обычно фигурируют члены Петросовета Ю.М. Стеклов (Нахамкес), сотрудничавший с Лениным в эмиграции в парижской школе подготовки партийных кадров «Лонжюмо», будущий главный редактор «Известий», и адвокат Н.Д. Соколов. Личность последнего вызывает сегодня особенный интерес у современных историков, причем по весьма специфическим причинам. «Необходимо, — отмечает В.В. Кожинов, — вглядеться в фигуру Соколова. Ныне о нем знают немногие… Лишь гораздо позднее стало известно, что Соколов, как и Керенский, был одним из руководителей российского масонства тех лет, членом его немногочисленного «Верховного совета» (Суханов, кстати сказать, тоже принадлежал к масонству, но занимал в нем гораздо более низкую ступень)… И к настоящему времени неопровержимо доказано, что российское масонство XX века, начавшее свою историю еще в 1906 году, явилось решающей силой Февраля прежде всего именно потому, что в нем *слились воедино* влиятельные деятели различных партий и движений, выступавших на политической сцене более или *менее разрозненно.* Скрепленные клятвой перед

[1] *Троцкий Л.Д.* О Ленине. Материалы для биографа. М.: Грифон М, 2005. С. 52–53.

своим и, одновременно, высокоразвитым западноевропейским масонством…, эти очень разные, подчас, казалось бы, совершенно несовместимые деятели — от октябристов до меньшевиков — стали дисциплинированно и целеустремленно осуществлять единую задачу. В результате был создан своего рода мощный кулак, разрушивший государство и армию… Масонам в Феврале удалось быстро разрушить государство, но затем они оказались совершенно бессильными и менее чем через восемь месяцев потеряли власть, не сумев оказать, по сути дела, ровно никакого сопротивления новому, Октябрьскому, перевороту…»[1].

12 марта 1932 г. в связи с публикацией в Париже брошюры Н. Свиткова «Масонство в русской эмиграции. (К 1 января 1932 г.)» (автором брошюры был полковник Белой армии Н.Ф. Степанов), в которой был помещен «масонский список», содержащий имена ряда руководителей СССР, включая смещенных с постов, Н.Д. Соколов, отрицая в своем публичном заявлении принадлежность Ленина, Радека, Зиновьева, Литвинова, Янкеля Свердлова и др. к масонству, допустил лишь следующую оговорку: «Троцкий был некогда, в течение нескольких месяцев, рядовым членом одной из французских лож, откуда согласно Уставу был механически исключен за переездом в другую страну без извещения и за неуплату обязательных сборов»[2]. Подробно комментируя «масонский след» в биографии Троцкого, О.Ф. Соловьев в книге «Русские масоны. От Романовых до Березовского» походя несколько раз возвращается и к версии возможного участия Ленина в деятельности масонских лож во Франции: «Во время почти двухлетнего пребывания во Франции под видом корреспондента “Киевской мысли” Троцкий, по собственному признанию, поддерживал все время “теснейшую связь с левым крылом французского социализма и синдикализма”. В августе 1915 г. вместе с представителями этих кругов выезжал на конференцию интернационалистов в Циммервальде, где Ленину не удалось провести резолюцию о превращении империалистической войны в гражданскую. Именно среди французских левых находилось немало масонов, в ложе которых мог оказаться Лев Давидо-

[1] *Кожинов В.В.* Россия. Век XX-й (1901–1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. (Опыт беспристрастного исследования). М.: Алгоритм, 1999. С. 175–177, 180; ср. однако: *Шубин А.* Мифы Февральской революции // Масоны и Февральская революция 1917 года. М.: Яуза-Пресс, 2007. С. 295–297; *Брачев В.* Масоны у власти. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 383–396; *Соловьев О.Ф.* Русские масоны. От Романовых до Березовского. М.: Яуза, Эксмо, 2004. С. 239 сл.

[2] Цит. по: *Соловьев О.Ф.* Русские масоны. От Романовых до Березовского. М.: Яуза, Эксмо, 2004. С. 256.

вич. Но, в отличие от Ленина, бывшего ученика одного из братств Великого Востока, тот вступил в некую ассоциацию Великой Ложи Франции (ВЛФ), союзницы ВВФ, руководимой видными деятелями Верховного Совета Франции (ВСФ), входившего в конфедерацию центров древнего шотландского устава, где главенствовали американские советы северной и южной юрисдикции. Тем самым пришлось взять на себя определенные обязательства перед своими шефами, пренебрегать которыми не полагалось»[1]. «В рассматриваемый нами период начала XX в., — отмечает Соловьев, — секретные организации международного бизнеса при содействии масонства и иных обществ уже создали закулисные структуры, действующие тайными методами. Среди последних выделялись давно известные в истории, но впервые широко использованные теперь агентуры влияния. Они представляли собой глубоко скрытых в стане противостоящих элит лиц для выполнения порученных им замыслов тактического и стратегического плана. В случае с Троцким то были американцы с их союзниками из лагеря Антанты. Поскольку внедрение лишь одной, пусть крайне авторитетной фигуры в структуры неприятеля не дает полной гарантии успеха, она прикрывается и дублируется менее значительными деятелями, получающими частные задания, нередко без открытия нанимателем всех карт. Очевидно, Троцкого “опекали” такими образом Раковский, К. Радек, возможно, Каменев и Зиновьев, от которых он для маскировки дистанцировался… Окончательная вербовка Троцкого была, видимо, произведена американцами сразу после Февральской революции в России. Перед отъездом на родину ему вменили в обязанность вступить в большевистскую партию и сделаться одним из лидеров, дабы побуждать их не затруднять деятельность Временного правительства, стараться предотвратить возможные попытки большевиков стимулировать в стране радикальный социальный взрыв, а в случае неудачи войти в состав нового правительства с главной целью не допустить выхода России из войны, за что ему было обещано создать надежные прикрытия из сторонников и открыть крупный счет в одном из иностранных банков»[2].

Не приводя ни конкретных источников своих сведений, ни сколько-нибудь правдоподобных доказательств своей гипотезы, О.Ф. Соловьев, вероятно, опирался на традицию «масонских парадоксов», в свое время хорошо сформулированных А.М. Пятигорским: «Два

[1] Цит. по: *Соловьев О.Ф.* Русские масоны. От Романовых до Березовского. С. 254; см. также с. 258.

[2] Там же. С. 261–262.

масонских парадокса — его распахнутая для всех секретность и его антиисторическая история — имеют свое происхождение не в невежестве окружающих людей относительно масонства или в неполноте знания самого масонства о себе. Эти парадоксы внутренне присущи природе масонства как религиозного феномена — и усиливаются неполным пониманием его масонами и немасонами в равной степени»[1]. Следуя в русле данных парадоксов легко избегать каких-либо доказательств и ориентироваться на некий общий канон, объединяющий феномены революции и масонства в историческом пространстве эпохи модерна. Достаточно констатировать, что Великая французская революция и Февральская революция 1917 г. в России «делались масонами», чтобы «предположить» масонский след и в радикальной деятельности «русских якобинцев» — Ленина и его сторонников. Связующим звеном в цепочке такого рода доказательств вполне может служить пресловутый приказ № 1, написанный масоном Соколовым и полностью введенным в действие масоном Керенским. Легитимизация уничтожения русской армии на правительственном уровне фактически программировала предельную радикализацию революционного процесса.

Вместе с тем деятельность Троцкого на посту председателя ВРК, его непосредственная роль в успехе октябрьского переворота в целом вписывалась в ленинский план захвата власти большевиками. Во всяком случае, в своих многочисленных заявлениях, статьях и брошюрах 1917–1918 гг., а также в своих поздних работах Троцкий, как бы опровергая обозначенные выше цели, которое ставили перед ним масонские «вербовщики» из лагеря Антанты, решительно настаивал на своей приверженности ленинской стратегии выступал против любых попыток фальсификации этого факта Сталиным и его сторонниками. Тем самым, по крайне мере, лично он уничтожал всякую возможность установления линии преемственности между «масонским заговором» в феврале 1917 г. и Октябрьской революцией[2].

---

[1] *Пятигорский А.* Кто боится вольных каменьщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 9.

[2] См., например: *Троцкий Л.Д.* История русской революции. Т. 2. Октябрьская революция. Ч. 2. СПб.: Лань, 2014. С. 161, 164–165, 178, 180; данные аспекты позиции Троцкого постоянно подчеркиваются современными западными исследователями и биографами. Следует также иметь в виду и тот факт, что современные отечественные и зарубежные аналитики, исследующие роль масонов в революциях начала XX века, не склонны излишне акцентировать внимание именно на факте «сговора» между «социалистическими масонами» разных оттенков, направленного на уничтожение традиционной российской государственности. (см., на-

Хорошо известным является и следующий исторический факт, связанный с распространением приказа № 1 в армейской среде: «В ночь с 1 на 2 марта подрывавший армию рескрипт был отпечатан в виде листовок (9 млн экз.!) и отправлен на фронт (вся Русская армия тогда насчитывала 11 млн чел.). Кстати, на участие противника в его фабрикации указывает тот факт, что дополнительный тираж приказа поступил в русские окопы… с немецкой стороны! И не случайно даже один из главных зачинщиков Февральской революции, председатель Госдумы М.В. Родзянко, специально изучавший вопрос о появлении на фронте приказа № 1, не сомневался в его немецком происхождении»[1].

В связи с этим обстоятельством некоторые историки склонны подозревать существование некоего скоординированного немецкого плана разрушения российского государства и его главной опоры — армии, невольными или, наоборот, сознательными исполнителями которого были как масонские члены Временного правительства, так и большевистские лидеры с Лениным во главе. «Вместе с генеральным лозунгом превращения империалистической войны в войну гражданскую, — отмечает, например, Г.В. Вернадский, — Ленин… выдвигал и частную задачу: желательность военного поражения России. Эту войну Россия вела против Центральных европейских держав. Таким образом, поражение России могло означать только победу Германии. Следовательно, ленинский интернационализм, на словах осуждая германскую буржуазию (равно как и буржуазии других стран), на практике играл на руку германским “социал-патриотам” и в целом германской буржуазии и кайзерскому режиму… Осенью 1915 года немецко-русский социал-демократ Парвус (участвовавший в русской революции 1905 года) объявил в своей, издаваемой в Берлине газете “Die Glocke” (“Колокол”), что он призван “служить интеллектуальным барометром отношений между вооруженной Германией и революционным российским пролетариатом”. Парвус намекал своим читателям на то, что Гер-

пример: *Берберова Н.* Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 1997. С. 21 сл.; *Thatcher I.D.* Trotsky. London and N. Y.: Routledge, 2003; *Patenaude B.M.* Trotsky. Downfall of a Revolutionary. HarperCollins e-books, 2009; *North D.* In Defence of Leon Trotsky. Oak Park, Michigan: Mehring Books, 2010; *Service R.* Trotsky. A Biography. N. Y.: Belknap Press, 2009; *Le Blanc P.* Trotsky. London: Reaktion Books Ltd., 2015; ср.: *Deutscher I.* The Prophet. The Life of Leon Trotsky. The One-Volume Edition. Vol. I The Prophet Armed. 1879–1921. London; N. Y.: Verso, 2015).

[1] *Пронин А.* Игра в поддавки. Россия–1917: путь к катастрофе // http://myhistori.ru/blog/43462157316/Igra-v-poddavki (18.07. 2017).

манский генеральный штаб добивается революции в России. Следует отметить, что он употреблял в основном абстрактные фразы из резолюций Ленина. Но для Ленина Россия была только одной из составляющих генеральной политики интернационализма. Он не испытывал сожаления, что согласно его концепции, Россия потерпит поражение»[1].

В апреле 1917 г., отправляя Ленина и его сподвижников в Россию в «пломбированном вагоне», немецкий генеральный штаб, помимо всего прочего, руководствовались и принципами «пропагандисткой войны». Нет никаких сомнений в том, что Ленин активно и вполне сознательно включился в реализацию этого плана, проводя типично макиавеллистскую политику политической игры, в которой противники и союзники могут постоянно меняться местами. «Мотивы, воодушевившие германское правительство и генеральный штаб сделать это, очевидны. Вот что говорили генерал Людендорф и генерал Гофман. Людендорф сказал: “За отправление Ленина в Россию наше правительство приняло на себя особую ответственность. С военной точки зрения его поездка была оправданной — Россия пала”. Генерал Гофман писал так: “Точно так же, как я бросаю гранаты по траншеям врага, как я пускаю против них ядовитые газы, как их противник я имею право использовать против противных сил средства пропаганды”. Согласие предоставить Ленину и его товарищам возможность попасть в Россию в действительности являлось внедрением болезнетворных микробов в организм российского государства. Расчеты Германии не требовали специального комментария. Германия продолжала ту самую политику, которую ранее проводило австрийское правительство, когда в начале войны освободило Ленина из-под ареста и разрешило ему уехать в Швейцарию. Конечно, германское правительство не могло серьезно отнестись к тому условию, которым Ленин камуфлировал свою поездку, — обмену русских эмигрантов на интернированных в России немцев. Из слов Людендорфа с очевидностью вытекает, что для германского правительства вопрос заключался не в том, чтобы разрешить Ленину проследовать через Германию, а в том, чтобы отправить его в Россию»[2].

После захвата власти в 1917 г. германский генералитет и Ленин продолжили “партнерство” уже в новом формате: «Всеми действиями Ленина в первые месяцы после взятия власти, — утверждает Г.В. Вернадский, — руководила одна идея: любыми способами и

[1] *Вернадский Г.* Ленин — красный диктатор. С. 132–133.
[2] Там же. С. 145–146.

на любых условиях заключить мир с немцами. Если бы советскому правительству это удалось, советская система утвердила бы свои позиции в России. Ленинское желание заключить мир совпадало со стремлениями Людендорфа… И Ленину, и Людендорфу необходимо было любой ценой дезорганизовать русскую армию и поразить мозг армии — верховную Ставку. Ленин опасался, что из рядов армии поднимется новая волна агитации против советской власти. Людендорфу же было важно предотвратить любое движение русской армии. Для поднятия авторитета большевиков в массах Ленину надо было показать — по контрасту со всеми предыдущими правительствами, — что их власть не только принимает резолюции, но может их осуществлять»[1].

В основе обозначенных выше утверждений и гипотез лежит очевидный и нелицеприятный факт откровенного сотрудничества революционеров во главе с Лениным с генералитетом и спецслужбами страны, воевавшей с Россией. Но при этом все же открытым остается следующий вопрос — кто кого использовал? Кроме того, следует иметь в виду, что само предположение Г.В. Вернадского о стремлении Ленина и Людендорфа в октябре 1917 г. «любой ценой дезорганизовать русскую армию и поразить мозг армии — верховную Ставку» выглядит явно преувеличенным, поскольку к этому времени разложение русской армии и ее генералитета, принимавшего непосредственное участие в низложении Николая II, зашло уже слишком далеко. Накануне октябрьских событий приказ № 1 окончательно сделал свое дело. «Исключительным своеобразием Октябрьского переворота, — отмечал Л.Д. Троцкий, — нигде и никогда не наблюдавшимся в таком законченном виде, является тот факт, что, благодаря счастливому сочетанию обстоятельств, пролетарскому авангарду удалось перетянуть на свою сторону гарнизон столицы еще до начала открытого восстания; не только перетянуть, но и организованно закрепить свое завоевание через Гарнизонное совещание… К резервам второй очереди относятся войска Финляндии и Северного фронта. Здесь дело обстоит еще благоприятнее. Работа Смилги, Антонова, Дыбенко дала неоценимые результаты. Вместе с гарнизоном Гельсингфорса флот превратился на территории Финляндии в суверенную власть. Правительство не имело там более никакой силы. Введенные в Гельсингфорс две казачьи дивизии — Корнилов предназначил их для удара по Петрограду — успели тесно сблизиться с матросами и поддерживали большевиков или

[1] *Вернадский Г.* Ленин — красный диктатор. С. 174.

левых эсеров, которые в Балтийском флоте все меньше отличались от большевиков… На более отдаленных и отсталых фронтах, Юго-Западном и Румынском, большевики все еще оставались редкими экземплярами, диковинкой. Но настроения солдат и там были те же. Евгения Бош рассказывает, что в расположенном в окрестностях Жмеринки 2-м гвардейском корпусе на 60 000 солдат имелся один юный коммунист и два сочувствующих; это не помешало корпусу в октябрьские дни выступить на поддержку восстания… От того фронта, который в первые дни марта целовал руки и ноги либеральному священнику, носил на плечах кадетских министров, пьянел от речей Керенского и верил, что большевики — немецкие агенты, не осталось ничего. Розовые иллюзии втоптаны в грязь окопов, которую солдаты отказывались дальше месить дырявыми сапогами»[1].

Эпохальным финалом, знаменовавшим полный крах либерально-демократических иллюзий в России и перспективу возврата к жесткой авторитарной модели развития на новом «тоталитарном витке» исторической спирали, стал разгон большевиками Учредительного собрания. Краткая хронология событий, свидетельствующих о том, что Ленин в эти дни показал себя одним из самых талантливых учеников Макиавелли, превосходно изложена в работе Г.В. Вернадского: «…До свержения Временного правительства Ленин неоднократно объявлял о необходимости скорейшего созыва Учредительного собрания и даже обвинял Временное правительство в намеренной задержке созыва. В момент захвата власти он рассуждал в том же духе. 8 ноября в своих комментариях по поводу принятия декрета о земле Ленин упомянул тот факт, что наказ по аграрной реформе составлен эсерами: “И если даже крестьяне пойдут и дальше за социалистами-революционерами и если они даже этой партии дадут на Учредительном собрании большинство, то и тут мы скажем: пусть так”. Согласно постановлению Временного правительства от 22 августа 1917 года выборы в Учредительное собрание были назначены на 25 ноября, а днем созыва собрания считалось 11 декабря 1917 года. 10 ноября во время переговоров с Комитетом профсоюза железнодорожников, Совет народных комиссаров принял постановление о созыве Учредительного собрания в надлежащее время. Действительно, 25 ноября 1917 года почти повсеместно прошли выборы в Учредительное собрание. Они дали ошеломляющие для большевиков результаты. Из 715 из-

[1] *Троцкий Л.Д.* История русской революции. Т. 2. С. 165, 178, 180; см. также: С. 110–111.

бранных в Собрание 412 были эсерами, причем большинство из них принадлежало к правым эсерам, 183 депутата представляли большевиков, 17 — меньшевиков и 16 — кадетов. Как только результаты выборов стали известны, Ленин решил их "подправить". 4 декабря ВЦИК Советов утвердил декрет, представляющий народу право отзыва членов Учредительного собрания. На основе этого декрета Советы рабочих и солдатских депутатов, а также Советы крестьянских депутатов наделялись правом назначать новые выборы по своему усмотрению во все городские, сельские и представительные институты, включая Учредительное собрание. В связи с этим созыв Учредительного собрания был отложен. 9 декабря Совет народных комиссаров провел декрет, постановляющий, что первое заседание Учредительного собрания должно открыться только после прибытия в Петроград более 400 избранных членов Собрания и одобрения комиссара по выборам в Учредительное собрание. Комиссаром по выборам был назначен большевик Урицкий. 11 декабря 1917 года, в день, назначенный Временным правительством для открытия Собрания, эсеры и кадеты организовали уличные демонстрации в Петрограде в его защиту. Уже прибывшие в Петроград эсеры и кадеты попытались войти в Таврический дворец и открыть Собрание без разрешения большевиков. Но по приказу Совета народных комиссаров отряды Красной гвардии заняли Таврический дворец, и попытка не удалась. Вечером того же дня Ленин объявил кадетов врагами народа (в отношении эсеров он еще не решился так поступить). Несколько кадетов — членов Учредительного собрания — были арестованы и заключены в Петропавловскую крепость. В середине января двоих из них — Шингарева и Кокошкина — по болезни перевели в госпиталь. Там их убили матросы и красногвардейцы, силой ворвавшиеся в палату. 14 декабря левые эсеры сделали запрос во ВЦИК об основаниях ареста членов Учредительного собрания, обладавших правом депутатской неприкосновенности. В ответ Ленин заявил: *Нам предлагают созвать Учредительное собрание так, как оно было задумано. Нет-с, извините! Его задумывали против народа. Мы делали переворот для того, чтобы иметь гарантии, что Учредительное собрание не будет использовано против народа, чтобы гарантии эти были в руках правительства.*

Большинством (150 против 98 при 3 воздержавшихся) ВЦИК принял резолюцию, одобряющую действия Совета народных комиссаров и подтверждающую необходимость решительной борьбы против контрреволюционной буржуазии. Эсеры попытались устро-

ить демонстрацию против Советского правительства на II Всероссийском съезде крестьянских депутатов, который открылся 9 декабря. Однако после продолжительных и бурных дебатов съезд раскололся. Правые эсеры покинули его и созвали отдельное заседание. Левые эсеры одобрили (с оговорками) политику Совета народных комиссаров и избрали Всероссийский ЦИК советов крестьянских депутатов в составе 81 левого эсера и 20 большевиков. 22 декабря съезд закончил свою работу. После этого Ленин заключил, что почва для прямого столкновения с Учредительным собранием подготовлена. 24 декабря он составил свои тезисы об Учредительном собрании. В соответствии с ними Собрание могло быть разрешено только на основе соглашения о выборах новых членов по требованию местных советов, а также на условии безусловного признания советской власти. Вскоре было опубликовано распоряжение Совета народных комиссаров о созыве Учредительного собрания 18 января.

За два дня до открытия Собрания ВЦИК одобрил предложенную Лениным резолюцию о том, что вся власть в Российской республике принадлежит Советам и советским учреждениям. Поэтому любая попытка, от кого бы она не исходила, присвоить себе те или иные функции правительственной власти будет рассматриваться как контрреволюционное действие. Совершенно очевидно, что эта резолюция была прямо направлена против Учредительного собрания. В противовес ей эсеры и кадеты выдвинули лозунг: “Вся власть Учредительному собранию!”. В поддержку этого призыва 18 января, в день открытия Учредительного собрания, в Петрограде была организована уличная демонстрация, подавленная Красной гвардией. Тем не менее, заседание открылось. Его председателем был избран лидер партии эсеров Чернов. Он получил 244 голоса против 151. После этого, а также после отказа Собрания следовать программе, предложенной ВЦИК, большевики покинули заседание. Левые эсеры последовали за ними. В ночь с 19 на 20 января ВЦИК, заслушав доклад Ленина, принял декрет о роспуске Собрания. Заседания закрыл отряд матросов. Часть членов Собрания — большевики и левые эсеры — были включены в состав ВЦИК советов. Остальные тихо покинули Петроград и или совсем отошли от политической деятельности, или вступили в открытый конфликт с советским режимом»[1].

[1] *Вернадский Г.* Ленин — красный диктатор. С. 180–183; см. также: *Краус Т.* Ленин. Социально-теоретическая реконструкция. М.: Наука, 2011. С. 228–254.

Логика дальнейшего развития событий заставляет предположить, что разгон Учредительного собрания большевиками в январе 1918 г., по существу, можно рассматривать не только как символ будущей победы тоталитарного государства над «мелкобуржуазной стихией», олицетворяемой русским крестьянством, которое составляло абсолютное большинство населения страны, но, в определенной степени, и как продолжение реализации «стратегии опережающего удара». Она оправдала себя в октябрьские дни 1917 г., в период крестьянских бунтов восстаний в 1918–1920 гг. и, наконец, в период коллективизации. Суть этой стратегии была чрезвычайно точно определена Львом Троцким, отмечавшим, что на первом решающем этапе, благодаря союзу с крестьянами, одетыми в солдатские шинели, большевикам удалось почти бескровно захватить власть в столице. «Октябрьская революция, — утверждал Троцкий, — была борьбой пролетариата против буржуазии за власть. Но решал исход борьбы в последнем счете мужик. Эта общая схема, распространяющаяся на всю страну, в Петрограде нашла наиболее законченное выражение. То, что придало здесь перевороту характер короткого удара с минимальным количеством жертв, это сочетание революционного заговора, пролетарского восстания и борьбы крестьянского гарнизона за самосохранение. Руководила переворотом партия; главной движущей силой был пролетариат; вооруженные рабочие отряды являлись кулаком восстания; но решал исход борьбы тяжеловесный крестьянский гарнизон… Взвесить революционное влияние рабочих на крестьянство невозможно: оно имело постоянный, молекулярный, всюду проникающий и поэтому не поддающийся учету характер. Взаимопроникновение облегчалось тем, что значительная часть промышленных предприятий размещена в сельских местностях. Но даже и рабочие Петрограда, наиболее европейского из городов, сохраняли близкие связи с родными деревнями. Усилившаяся в летние месяцы безработица и локауты предпринимателей выбрасывали в деревню многие тысячи рабочих; большинство их становилось агитаторами и вожаками … Политическая свобода крестьянина означает на практике свободу выбирать между разными городскими партиями. Но и этот выбор не производится априорно. Своим восстанием крестьянство толкает большевиков к власти. Но, только завоевав власть, большевики смогут завоевать крестьянство, превратив аграрную революцию в закон рабочего государства… Чисто демократический характер крестьянского движения, который должен бы, казалось, придать официальной демократии несокрушимую силу, на самом деле полнее всего обнаружил ее

гнилость. Если глядеть сверху, крестьянство сплошь возглавлялось эсерами, выбирало их, шло за ними, почти сливалось с ними. На майском съезде крестьянских советов Чернов получил при выборах в Исполнительный комитет 810 голосов, Керенский — 804, тогда как Ленин собрал всего-навсего 20 голосов. Недаром Чернов именовал себя селянским министром! Но недаром и стратегия сел круто разошлась со стратегией Чернова. Хозяйственная разобщенность делает крестьян, столь решительных в борьбе с конкретным помещиком, бессильными пред обобщенным помещиком в лице государства. Отсюда органическая потребность мужика опереться на сказочное государство против реального. В старину он создавал самозванцев, сплачивался вокруг мнимой золотой грамоты царя или вокруг легенды о праведной земле. После Февральской революции он объединялся вокруг эсеровского знамени "Земля и воля", ища в нем помощи против либерального помещика, ставшего комиссаром. Народническая программа относилась к реальному правительству Керенского, как поддельная царская грамота — к реальному самодержцу»[1].

Вместе с тем, уже находясь в изгнании, Троцкий в ответ на нападки сталинистов в Коминтерне, обвинявших его в «извращении» ленинского учения о союзе пролетариата и крестьянства, вполне резонно возражал: «В своем осуждении "троцкизма" Коминтерн с особой силой обрушился на тот взгляд, согласно которому русский пролетариат, став у руля и не встретив поддержки с Запада, "придет во враждебные столкновения... с широкими массами крестьянства, при содействии которых он пришел к власти". Если даже считать, что исторический опыт полностью опроверг этот прогноз, сформулированный Троцким в 1905 году, когда ни один из нынешних критиков его не допускал самой мысли о диктатуре пролетариата в России, и в этом случае остается неопровержимым фактом, что взгляд на крестьянство как на ненадежного и вероломного союзника составлял общее достояние всех русских марксистов, включая и Ленина. Действительная традиция большевизма не имеет ничего общего с учением о предустановленной гармонии интересов рабочих и крестьян. Наоборот, критика этой мелкобуржуазной теории всегда входила важнейшим элементом в многолетнюю борьбу марксистов с народниками. "Минет для России эпоха демократической революции, — писал Ленин в 1905 году, — тогда смешно будет и говорить о 'единстве воли' пролетариата и крестьянства...".

[1] *Троцкий Л.Д.* История русской революции. Т. 2. С. 259–260, 19, 25, 18.

“Крестьянство, как землевладельческий класс, сыграет в этой борьбе (за социализм) ту же предательскую неустойчивую роль, какую играет теперь буржуазия в борьбе за демократию. Забывать это — значит забывать социализм, обманывать себя и других насчет истинных интересов и задач пролетариата”»[1].

В конце XX века точность анализа Троцким политической ситуации и «крестьянского вопроса» в России накануне и после Октябрьской революции была, в определенной степени, подтверждена В.В. Кожиновым. «Естественно встает вопрос, — отмечал он, — о преобладающей части населения России — крестьянстве. Казалось бы, именно оно должно было решать судьбу страны и, разумеется, судьбу Революции. Однако десятки миллионов крестьян, рассеянные на громадном пространстве России, в разных частях которой сложились существенно различные условия, не представляли собой сколько-нибудь единой, способной к решающему действию силы… Вообще-то сотни тысяч крестьян в то время всецело поддерживали “черносотенцев”, но это не могло привести к весомым результатам, ибо дело Революции решалось в “столицах”, в “центре”, который — поскольку Россия издавна была принципиально “централизованной” в политическом отношении страной — мог более или менее легко навязать свое решение провинциям… В 1917 году крестьянство в своем большинстве проголосовало на выборах в Учредительное собрание за эсеровских кандидатов, выступавших с программой национализации земли (а это целиком соответствовало заветной крестьянской мысли, согласно которой земля — Божья), и в результате эсеры получили в Собрании преобладающее большинство. Но когда поутру 6 января 1918 года большевики “разогнали” неугодное им Собрание, крестьянство в сущности ничего не сделало для защиты своих избранников (да и как оно могло это сделать — организовать всеобщий крестьянский поход на Петроград?)… Крестьянство, количественно составлявшее основу населения России, не могло быть самостоятельной, активной и весомой политической (и, в частности, революционной) силой в силу бедности, весьма низкого жизненного уровня его преобладающего большинства. Совершенно ложно представление, согласно которому революции устраивают нищие и голодные: они борются за *выживание*, у них нет ни сил, ни средств, ни времени готовить революции. Правда, они способны на отчаянные бунты, которые в условиях уже подготовленной другими силами револю-

[1] *Троцкий Л.Д.* История русской революции. Т. 2. С. 344–345.

ции могут сыграть огромную разрушительную роль; но именно и только в уже созданной критической ситуации (так, множество крестьянских бунтов происходило в России и в XIX веке, но они не вели ни к каким существенным последствиям)»[1].

И действительно, последующие несколько лет практически вся крестьянская Россия превратилась в «русскую Вандею», с которой новая власть вела непримиримую войну, используя те же методы, которые якобинцы когда-то применяли в Бретани. «Массовые восстания начались с лета 1918 года. В Центральной России их было не менее 300: в Смоленской, Воронежской, Новгородской, Псковской, Костромской, Петроградской губерниях. Одно было под Москвой — в Дмитровском уезде. Особенно массовым было пензенское восстание. В связи с его подавлением Ленин телеграфировал: "Необходимо произвести беспощадный массовый террор против кулаков, попов и белогвардейцев. Сомнительных запереть в концентрационный лагерь вне города. Телеграфируйте об исполнении". "Крайне возмущен, что нет ровно ничего определенного от Вас о том, какие же, наконец, серьезные меры беспощадного подавления и конфискации хлеба у кулаков пяти волостей проведены Вами. Бездеятельность Ваша преступна. Надо все силы направлять на одну волость и очистить в ней все излишки хлеба". "Повторяю приказ прибывшим с экспедицией латышам остаться пока, до нового распоряжения, в Пензе. Выделяйте надежнейших из ваших восьмисот солдат и действуйте беспощадно — сначала против одной волости, доводя дело до конца". Ленин завизировал телеграмму Цюрупы, в которой требовалось назначить по каждой волости заложников, на которых возложить обязанность собрать все излишки хлеба и вывезти его на ссыпные пункты» [2].

К чему же, в конечном итоге, привела победа Ленина и большевиков над большинством населения собственной страны? Научные и идеологические споры (нередко принимающие чисто схоластический характер) о том, какой тип государственного и общественного устройства возник в России после Октябрьской революции, продолжаются вплоть до наших дней. В сталинский и пост-сталинский периоды восторжествовало догматическое, основанное на традиционных марксистских текстах, учение, согласно которому строительство социализма начинается буквально с момента политической победы «трудящихся» над «эксплуататорами» и оно постепенно завершается в процессе создания материальной базы «развитого со-

[1] *Кожинов В.В.* Россия. Век XX-й (1901–1939). С. 68–70.
[2] *Шафаревич И.Р.* Русский народ в битве цивилизаций. С. 50–51.

циализма», открывая путь к постепенной трансформации социалистического общества в коммунистическое. Раскол международного коммунистического движения, начавшийся после второй мировой войны, положил начало долгой дискуссии о многообразии «моделей социализма», в основе которой лежало противопоставление югославской, китайской, албанской и других моделей советскому их прототипу. К тому моменту, когда в 1970-е гг. коммунистические партии в Западной Европе решительно встали на позиции социал-демократии, отвергнув марксистско-ленинский догмат о диктатуре пролетариата, большинство западных интеллектуалов и диссидентов в СССР вполне разделяли тезис, сформулированный Гербертом Маркузе в споре с Карлом Поппером: путь к новому обществу — «это, конечно, нечто, становящееся конкретным только в процессе борьбы за данное общество. Первое из того, что можно по этому поводу сказать, заключается в том, что это будет различный путь в различных странах в соответствии с многообразными стадиями в их развитии: развитии производительных сил, сознания, политических традиций и т.д.»[1].

В эти же годы в определенных сегментах российской общественной мысли, представители которой выступали против засилья догматического марксизма в общественных науках, происходит возрождение концепции «нового средневековья» Н.А. Бердяева, обосновавшего в 1920-е гг. типологическую близость многих исходных постулатов консерватизма с различными версиями социализма и, в частности, марксизма. «Маркс был коммунистом, — писал Н. Бердяев, — Он не был социал-демократом. И никогда Маркс не был демократом. Пафос его существенно антидемократический. “Научный” социализм возник и вошел в мысль и жизнь народов Европы не как демократическое учение. Также не демократичен и антидемократичен был и утопический социализм Сен-Симона, который был реакцией против французской революции и во многом родственен был духу Ж. де Местра. Демократия и социализм принципиально противоположны»[2].

---

[1] Herbert Marcuse and Karl Popper. Revolution or Reform? A Confrontation / Ed. by A.T. Ferguson. With an Introductory Essay of Frederic L. Bender. Chicago: New University Press, 1976. P. 70.

[2] *Бердяев Н.* Новое средневековье. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 62; К. Маннгейм также отмечал, что «пролетарская мысль во многих пунктах родственна мысли консервативной и реакционной, поскольку, исходя из совершенно отличных основных целей, оказывается вместе с консервативной мыслью в оппозиции к целям капиталистического мира буржуазии, абстрактности

Тезис Н.И. Бердяева о близости марксизма и классического консерватизма во многом совпадает с выводами ряда современных западных исследователей о том, что критика Марксом политической теории современного ему либерализма во многих своих пунктах была принципиально близка к консервативной критике [1]. Поэтому не случайно немецкий консервативный теоретик Г. Рормозер, комментируя взгляд Р. Дучке — одного из лидеров леворадикальной студенческой оппозиции в ФРГ конца 1960 — начала 1970-х гг. на природу сформировавшегося в СССР социального строя как на разновидность азиатской деспотии, подчеркивал, в свою очередь, что советский «бюрократический государственно-капиталистический социализм» реализовал «элементы, специфичные для консервативных политических и социальных систем. Более того, консерватизм был парадигмой советского строя. Вместе с тем тоталитарный режим установил консервативные порядки в СССР столь односторонне и в таком “законченном” виде, что... этот антилиберальный консерватизм получил экстремальное выражение и сдвинулся вправо»[2].

Несколько ранее аналогичную концепцию развивал на основе широкомасштабных социологических обобщений М.С. Восленский, советский историк, эмигрировавший в 1970-е гг. в ФРГ. По Восленскому, тенденция к всеобщему огосударствлению в XX в. является лишь частным случаем тотального порабощения, впервые проявившегося в древневосточных деспотиях, которым Маркс дал название «азиатского способа производства»[3]. «Метод тотального огосударствления накладывается на формацию. Не ущемляя ее сущности, он меняет характер процесса принятия решений: этот процесс концентрируется в руках господствующей политбюрократии, использующей механизм государства для полного контроля над всеми сферами жизни общества... в условиях данной формации и, следовательно, в определяемой этими условиями форме»[4].

ее мышления» (см.: *Манхейм К.* Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 590).

[1] См. подробнее: *McCarthy G.E.* Marx and the Ancients. Classical Ethics, Social Justice and 19th Century Political Economy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1990. P. 169 sq.

[2] *Рормозер Г., Френкин А.А*. Новый консерватизм: вызов для России. М.: Издательство института философии РАН, 1996. С. 108.

[3] *Восленский М.С.* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М.: Советская Россия, 1991. С. 606–607, 583–584.

[4] Там же. С. 608–609.

В России 1917 г., в Италии 1922 г. и Германии 1933 г. перевороты произошли как реакция феодальных структур, сопротивлявшихся переходу к новому капиталистическому миру и принявших форму коммунистического интернационалистского и националистического фашистского тоталитаризма[1]. Таким образом, ленинский переворот, «заменивший в России рождавшуюся демократию диктатурой», был не социалистической революцией, а феодальной контрреволюцией, левая фразеология которой была своеобразной мимикрией, прикрывавшей стремление к власти. Соответственно программа и лозунги большевиков, независимо от субъективных устремлений их лидеров, были выражением стихийного процесса восстановления в новой форме традиционного российского крепостничества[2]. К такой же мимикрии прибегали и нацисты, копировавшие методы большевиков и по существу эволюционировавшие в том же социалистическом направлении[3].

На наш взгляд, очень важно в заключении отметить, что «консервативный поворот» мысли, постепенно формировавшийся в СССР после XX съезда КПСС, имел целый ряд общих черт с аналогичными явлениями, возникшими, например, в США в послевоенный период: «антикоммунизм побуждал правых объединяться, приобрести интеллектуальную респектабельность и мыслить стратегически, чтобы преодолеть разделение между традиционалистами…»[4]. Ярким примером подобных тенденций является политическая публицистика В.А. Солоухина. Так, случайно начав штудировать 36-й том собрания сочинений В.И. Ленина, он вполне самостоятельно натолкнулся на серьезный вопрос, породивший «бесконечный спор среди левых относительно природы Советского Союза»[5], а в дальнейшем — огромную по масштабам и последствиям теоретическую дискуссию, которая, начавшись на

[1] *Восленский М.С.* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. С. 584, 598.

[2] Там же. С. 585–586, 602; ср.: *Aron R.* Marxismes imaginaires: D'une sainte famille à l'autre. Paris: Gallimard, 1970. P. 58.

[3] *Восленский М.С.* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. С. 600–601; см. также: *Mises L. von*. Socialism. An Economic and Sociological Analysis. Indianopolis: Liberty Press, 1981. P. 526, 528–529; *Зиновьев А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М.: Центрполиграф, 1994. С. 37, 46.

[4] *Kimmage M.* The Conservative Turn. Lionel Trilling, Whittaker Chambers, and the Lessons of Anti-Communism. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. P. 3.

[5] *Therborn G.* What the Ruling Class Do When It Rules? State Apparathuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism. London: NLB, 1978. P. 147.

рубеже 1950-1960-х гг. (Р. Арон, Ж. Эллюль), продолжается вплоть до наших дней[1]: «… “Государственно-монополистический капитализм есть полнейшая материальная подготовка социализма, есть преддверие его, есть та ступенька исторической лестницы, между которой (ступенькой) и ступенькой, называемой социализмом, никаких промежуточных ступеней нет”. Вот так раз! При такой постановке вопроса нет ничего удивительного, что, сколько бы мы ни листали Ленина, сколько бы ни штудировали, нигде мы не можем вычитать: а собственно говоря, что же такое социализм, который собирались построить? “Социализм — это учет”? “Социализм без почты и телеграфа есть пустейшая фраза”? “Кто не работает, тот не ест”? “От каждого по способностям, каждому по труду”? Вот это все и есть пустейшие фразы. И если между государственным капитализмом и социализмом нет ни одной промежуточной ступени, то чем же все-таки отличается социализм от государственного капитализма? Неужели ничем? А если отличается, то все-таки чем? Прямых ответов на этот вопрос у Ленина не встречаем»[2].

На многие вопросы о природе общественного строя, при котором историческая Россия просуществовала несколько десятилетий XX века, и о том, как именно традиции прошлого влияют на современные политические процессы, мы не можем ответить и в нашу «либеральную эпоху». Политический нигилизм все еще господствует в современном российском общественном сознании, подпитывая анти-правовую психологию и презрение к закону во имя

[1] См.: *Althusser L*. On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparathuses. London; N. Y.: Verso, 2014. P. 13, 31, 43–44, 53–56; см. также: *Therborn G.* What the Ruling Class Do When It Rules? P. 23–31, 148–153, 162–171; *Therborn G.* From Marxism to Post-Marxism? London; N. Y.: Verso, 2008. P. 60, 68, 84, 117, 169; *Therborn G*. Europen Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies, 1945–2000. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1995. P. 120–122; ср.: *Alford R.R., Friedland R.* Powers of Theory. Capitalism, the State, and Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 26, 139, 143, 227–238, 359, 362; *Wallerstein I*. The Politics of the World-Economy. The States, the Movements, and the Civilizations. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 124–125; Mann M. States, War and Capitalism. Oxford & Cambridge (USA), 1988. P. 24–25, 47–48, 160–161; *Zimmermann J., Werner J.R.* Regulating Capitalism? The Evolution of Transnational Accounting Governance. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2013. P. 203 sq.; *Musacchio A., Lazzarini S.G.* Reinventing State Capitalism. Leviathan in Business, Brazil and Beyond. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2014. P. 2–4, 283–290; см. также: *Coffey D., Thornley C.* Globalization and Varieties of Capitalism. New Labor, Economic Policy and the Abject State. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009; *Buchwalter A*. Hegel and Capitalism. Albany: Suny Press, 2015.

[2] *Солоухин В.А*. При свете дня. М.: Букинистическое издание. 1992. (http://royallib.com/book/solouhin_vladimir/pri_svete_dnya.html)

«высшего революционного принципа». Вот как, например, в июле 2017 г. рассуждает либеральный петербургский историк Лев Лурье: «… Временное правительство не решало ни одного вопроса, оно стояло на почве закона, а бывают времена, когда придерживаться закона преступно по отношению к собственному народу. Например, я считаю, что в 1993 году Ельцин совершенно правильно расстрелял парламент — такое бывает. Думаю, что и Беловежские соглашения с точки зрения права не выдерживают критики, просто бывают такие времена, когда все ломается. Значит, надо было заключать мир, выходить из Первой мировой войны, говорить помещикам: бегите из деревни, будет черный передел. Ведь большевики украли у эсеров программу и приняли ее, а эсеры страшно ныли и жаловались. Ну, так нельзя было ждать Учредительного собрания… Ленин называл февральскую революцию буржуазно-демократической, но буржуазной-то она не была — она была интеллигентско-люмпенской… Большевики быстро сняли пенки со всех классов, дали шанс тем, кто раньше его не имел»[1].

Все это означает, что ленинское учение, в том числе и в либерально-негативной его форме, актуально как никогда, а большевизм и Ленин по-прежнему «живее всех живых»!

[1] *Вольтская Т.* Здесь есть кому взять власть. URL: https://www.svoboda.org/a/28631005.html

5. Либеральная модель журналистики в историческом и теоретическом измерениях[1]

В современных гуманитарных науках исследование парадоксальных свойств современного медиа-пространства во многом связано с анализом специфики новых коммуникативных и риторических свойств политических текстов в структуре идеологических дискурсов как в самой Европе, так и за ее пределами. Поэтому, отнюдь не случайным, на наш взгляд, является резко повысившийся интерес авторов новейших работ в области политической лингвистики, политической текстологии, политической риторики и философии публичной политики к идеологической проблематике[2]. Осмысление обозначенных выше проблем в социальных науках способствовало формированию предпосылок для нового этапа, который Т. Марттила определяет как «всеобщую "дискурсивизацию" академического сообщества»[3]. Следует отметить, некоторые ученые полагают, что подобная тенденция является своеобразным отражением процесса «материализации дискурсов», в рамках которого риторика и вообще риторическое начало приобретают господствующее положение в современной политике. Так, например, Х.Э. Хейз в книге «Субъекты насилия и риторическая картография в эпоху войн с террором» утверждает, что новое представление о дискурсе необходимо дополнить соответствующей материалистической концепцией риторики, в рамках которой «постоянная и остаточная (residual) идея "текста" неотделима от контекстуализации риторического артефакта, являющегося частью более обширной конструкции социальных отношений»[4].

---

[1] *Гуторов В.А.* Либеральная модель журналистики в историческом и теоретическом измерениях // Век информации. 2019. Т. 7. № 1. С. 33–44.

[2] *Marttila T.* Post-Foundational Discourse Analysis. From Political Difference to Empirical Research. L.: Palgrave Macmillan, 2015; *Riedner R.C.* Writing Neoliberal Values. Rhetorical Connectivities and Globalized Capitalism. L.: Palgrave Macmillan, 2015; Philosophy and Political Engagement. Reflection in the Public Sphere / Ed. by A. Fives, K. Breen. L.: Palgrave Macmillan, 2016; *Rolfe M.* The Reinvention of Populist Rhetoric in the Digital Age. Insiders & Outsiders in Democratic Politics. Singapore: Palgrave Macmillan, 2016; *Thompson M.* Enough Said. What's Gone Wrong with the Language of Politics? N.Y.: St. Martin's Press, 2016; Rhetoric in Neoliberalism / Ed. by Kim Hong Nguyen. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017; и др.

[3] *Marttila T.* Post-Foundational Discourse Analysis. From Political Difference to Empirical Research. L.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 1.

[4] *Hayes H.A.* Violent Subjects and Rhetorical Cartography in the Age of the Terror Wars. L.: Palgrave Macmillan, 2016. P. 3.

Эволюция политических дискурсов действительно имеет прочную материальную основу и является отражением происходящей в современном мире коммуникативной революции. «Представляется, — отмечают К. Гибсон и Дж. Грэхем в книге «Посткапиталистическая политика», — что создание нового политического воображения идет полным ходом… Возникнув в течение последних нескольких десятилетий и обретая зримую форму и самосознание посредством Интернета, независимых средств массовой информации, а в последнее время и на Всемирных социальных форумах, это новое воображение разрушает обветшалые оппозиции между глобальным и местным, революцией и реформой, оппозицией и экспериментом, институциональной и индивидуальной трансформацией… Концептуальное взаимопроникновение радикально изменяет сложившуюся пространственно-временную структуру прогрессивной политики, перестраивая положение и роль субъекта, а также видоизменяя основания для оценки эффективности политических движений и инициатив»[1].

Все эти революционные тенденции, безусловно, усиливают позиции современных масс-медиа, формируя обновленную основу для претенциозного политического мифа о «четвертой власти», значительно укрепившего свои позиции еще во второй половине прошлого века. Например, Ник Коулдри определяет власть СМИ как «концентрацию в институтах медиа символической способности “конструирования реальности” (как фактических представлений, так и достоверных фикций)»[2]. «Каждая программа, текст или образ — отмечает он, — обладает, конечно, своим особым способом поддерживать вашу веру (будь то правдивая репрезентация фактов

---

[1] *Gibson-Graham J.-K.* A Postcapitalist Politics. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2006. P. XIX.

[2] Цит. по: *Hardy J.* Critical Political Economy of the Media. An Introduction. L., N. Y.: Routledge, 2014. P. 195; ср.: *Wodak R.* Analyzing Meetings in Political and Business Contexts: Different Genres — Similar Strategies? // Analyzing Genres in Political Communication. Theory and Practice / Ed. by P. Cap, U. Okulska. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2013. P. 189–190; *Curran J.* Media and Power. L., N.Y.: Routledge, 2002; Media Power in Politics / Ed. by D.A. Graber. Washington: CQ Press, 1994; The Power of Global Community Media / Ed. by L.K. Fuller. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007; *Freedman D.* The Contradictions of Media Power. L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014; *Dator J.A., Sweeny J.A., Yee A.M.* Mutative Media. Communication Technologies and Power Relations in the Past, Present, and Future. Heidelberg, N.Y., Dodrecht, L.: Springer, 2015; *Babe R.E.* Wilbur Schramm and Noam Chomsky Meet Harold Innis. Media, Power, and Democracy. Lahnam, Boulder, N.Y., L.: Lexington Books, 2015.

или убедительная фикция)… Символическая власть масс-медиа далека от автоматизма. В действительности она должна постоянно воспроизводиться через разнообразные практики и диспозиции на любом уровне общественной жизни… “Медиа-власть” — … это социальный процесс, который нам необходимо понять во всей его специфической сложности… Это не только нечто, чем институты масс-медиа (или медиа-тексты) “владеют”, а их аудитория “впитывает”… Медиа-власть воспроизводится через конкретные детали того, что социальные акторы (включая членов аудитории) делают и говорят»[1].

Вполне естественно возникает вопрос, в какой мере трансформации современного коммуникативного пространства и влияют на характер журналистской деятельности. Иными словами, можно ли в наши дни утверждать, что сложившаяся в последние десятилетия модель журналистики претерпевает радикальные изменения? Для ответа на этот вопрос необходимо вернуться к некоторым классическим дефинициям. В своем кратком философском «словаре предрассудков», имеющем название «Сто суеверий» (1987) Ю. Бохеньский дает такое определение журналиста: «Человек, специализирующийся на так называемых средствах массовой информации: журналах, газетах, телевидении, радио и т.д... Так что журналист — это рецензент, и более никто... И пока он этим занимается, труд его полезен и упрекнуть его не в чем. Однако за последние сто лет журналисты присвоили себе иную функцию и выступают теперь в роли учителей, проповедников морали. Они не просто информируют читателей и слушателей о том, что произошло; как им кажется, они вправе поучать, что до́лжно думать и делать. А поскольку взгляды журналистов имеют массовое распространение, они оказываются в привилегированном положении, приобретая настоящую монополию на решение вопросов о добре и зле... Журналист не обладает никаким *авторитетом*, чтобы нас поучать. Как таковой он не является ни специалистом в какой-либо науке, ни моральным авторитетом, ни политическим лидером. Он умеет только наблюдать, записывать и говорить... Стало быть, журналист почти с необходимостью является дилетантом. Считать его авторитетом и позволять ему поучать других людей, как это сегодня постоянно происходит, — значит впадать в суеверие»[2].

---

[1] *Couldry N.* The Place of Media Power. Pilgrims and Witnesses of the Media Age. L., N.Y.: Routledge, 2000. P. 4; см. также: *Couldry N., Hepp A*. The Mediated Construction of Reality. Cambridge: Polity Press, 2017. P. 17 sq., 149 sq.

[2] *Бохеньский Ю*. Сто суеверий. М.: Прогресс, 1993. С. 58–59.

В этих словах польского философа слишком много правды, чтобы их игнорировать. Не следует, однако, считать, что они относятся к старому типу журналистики, возникшему в прошлом веке, когда не существовало ни радио, ни телевидения, ни международной спутниковой связи, обеспечивающей мгновенный контакт с аудиторией, ни манипулятивной техники массовой пропаганды.

В современную эпоху, по замечанию итальянского специалиста в области СМК П. Манчини, «время производства, записи и выпуска новостей сведено к почти незаметной точке»[1]. Тем не менее, можно с полной уверенностью утверждать, что, независимо от степени технического прогресса, влияющего на скорость передачи информации и, следовательно, на степень воздействия информационных потоков на общественное сознание, сам смысл новостей и характер журналистской работы меняется не так быстро. Во всяком случае и на рубеже XX и XXI веков к ней вполне применимы те методологические принципы, которые были сформулированы еще в 1922 г. Уолтером Липпманом: «Прежде всего, следует иметь в виду..., что новости не являются зеркалом общественных условий, но лишь сообщением о навязывающем самое себя одном [их] аспекте. Новости не говорят вам о том, как семя завязывается в почве, но они могут сказать вам о первом ростке, вырвавшемся на поверхность. Они могут даже передать вам то, что кто-то рассказывал о том, что происходит с семенем в почве. Они могут сообщить вам, что побег не появился в то время, когда его ожидали. Следовательно, чем больше точек, на которых любое событие может быть зафиксировано, объективировано, измерено, названо, тем больше появится оснований, на которых могут появиться сообщения... Новости являются отчетом о [ничем] не прикрытых фазах, которые интересны... Они вызваны вполне экономичным стремлением отмечать только стереотипную фазу ситуации. Они порождены самой трудностью найти журналистов, которые могут увидеть то, что они не выучились видеть... Наиболее плодотворной представляется та гипотеза, что новости и истина не являются одной и той же вещью и должны отчетливо быть отделены друг от друга. Функция новостей — сигнализировать о событии, функция истины — выявить скрытые факты, установить их взаимоотношения, представив картину реальности, в которой люди могут действовать... Отсутствие... надежных критериев свидетельствует, я думаю, о характере профессии лучше любого другого объяснения. Существует очень небольшой

[1] *Mancini P.* Old and New Contradictions in Italian Journalism // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 42 sq.

объем точного знания, не требующий выдающихся способностей или сноровки. Остальное отдается на усмотрение журналиста... Не существует таких дисциплин как прикладная психология, равно как медицина, инженерное дело или даже право, которые обладают авторитетом, чтобы воздействовать на ум журналиста, когда тот переходит из мира новостей в смутный мир истины. Нет никаких канонов, направляющих его собственный ум, как нет никаких канонов, оказывающих принудительное воздействие на суждение читателя или издателя... Его собственное мнение в некотором, наиболее жизненном, измерении сооружено из его собственных стереотипов, соответствует его собственному коду и определяется в высшей степени его собственным интересом»[1].

В послевоенный период в глобальном (общесоциологическом) плане западные специалисты обычно выделяют две основных концептуальных модели журналистики — либеральную (западную) и авторитарную в ее различных версиях советской, китайской, албанской и т.д.[2] Разумеется, сравнение либеральной и коммунистической моделей журналистики является лишь противопоставлением двух контрастных пунктов, между которыми располагаются многообразные ее варианты, отражающие различия государственной политики в отношении СМИ. Их характер определяется, прежде всего, историческими и культурными особенностями отдельных регионов и входящих в них стран. Так, в соответствии с этими особенностями выделяют, наряду с коммунистической и либеральной моделями, «авторитарную теорию прессы», превалирующую в Латинской Америке, концепцию «социальной ответственности», характерную для Швеции, теорию «подчинения государственным интересам» (Франция), ориентированную на элиты и партии итальянскую модель, составляющую контраст «классической парадигме консенсуса», сформировавшейся в США и т.д.[3]

Разумеется, сопоставление различных вариантов, сложившихся *внутри* либеральной модели возможно только с учетом исторической специфики формирования каждого из них. Например, выделяемая Д. Блумлером американская «парадигма консенсуса» выглядит слишком расплывчатой, если не принимать во внимание

---

[1] Цит. по: Media Power in Politics / Ed. by D. A. Graber. Washington: CQ Press, 1994. P. 37–42.

[2] *Wolto. D.* Journalist: The Tarpeian Rock is Close to the Capitol // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 32, 38.

[3] См.: *Blumler J.G.* News Media in Flux: An Analytical Afterward // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 102, 27.

конкретные исторические особенности ее возникновения и эволюции. В современной политической науке критерии разграничения моделей журналистики выглядят не вполне надежными. Например, достигнутое в США за годы «холодной войны» журналистское единомыслие, выразившееся в готовности функционеров СМИ «отражать мышление официального Вашингтона»[1], во многом приблизило американскую «модель консенсуса» к советской и тем самым усилило отличия обеих от французской модели, также ориентированной внешне на государственные интересы. В этом плане заслуживает внимания мнение тех ученых, которые, не абстрагируясь от проблемы культурных и социально-политических особенностей деятельности СМИ в различных регионах, усматривают причину кризиса современной журналистики в самых новых технических возможностях, открытых наступлением эры компьютеров и спутникового телевидения[2].

Перенесение акцентов от социальных факторов к технологии журналистики было во многом вызвано и тем, что после распада СССР и «бархатных революций» в странах Центральной и Восточной Европы либеральная западная модель журналистики оказалась фактически господствующей. В победе либеральных принципов в этих регионах западная пропагандистская машина сыграла, как известно, огромную роль. Престиж журналистской профессии поднялся на необычайную высоту. Этому, как уже отмечалось выше, способствовал «телекоммуникационный взрыв», происшедший в большинстве развитых стран. «Журналисты, — отмечает Даниэль Вольтон, — извлекли выгоду из данной эволюции в отношении численности и престижа. Но при этом сразу обнаружилась весьма противоречивая тенденция: чем больше журналисты становились общественными фигурами, окруженными успехом и признанием, тем более сама профессия погружалась в кризис общественного доверия. Этот кризис в конечном счете может оказаться для нее очень серьезным»[3].

Корпоративная логика развития современных СМИ, основанная на коммерции и новейших телекоммуникационных достижениях

---

[1] *Wolton D.* Values and Normative Choices in French Television // Television and the Public Interest: Vulnerable Values in Western Broadcasting / Ed. by J.G. Blumler. London: Sage, 1992. P. 18.

[2] См.: *Hallin D.C.* The Passing of the “High Modernism” of American Journalism // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 15.

[3] *Wolton D.* Journalist: The Tarpeian Rock is Close to the Capitol // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 26.

способствовала кардинальной реструктуризации журналистики, создав нечто вроде «перевернутой пирамиды»: над несколькими сотнями журналистов, собирающих а анализирующих новости в международных агентствах («производителей информации») возвышаются тысячи журналистов, репортеров и комментаторов, основным занятием которых является передача получаемой информации («воспроизводители информации»). Такого рода диспропорция нередко приводит к доминированию (особенно на телевидении) упрощенных до крайности пропагандистких моделей, называемых в США «мусорной журналистикой»[1].

Разумеется, тенденция к упрощению, примитивизации реальности, определяемая как коммерческими, так и идеологическими мотивами, была свойственна практически всем моделям СМИ, функционирующим в соответствии с принципом — «новости — это не то, что сообщает репортер, но то, что издатели или владельцы решают печатать»[2]. Ответственность за выпуск ежедневной (или еженедельной продукции), как правило, лежит не на журналистах, а на издателях газет, радио- и телепродюсерах. Не спрашивая журналистов и репортеров, они могут вырезать, переписывать или просто убирать те или иные сюжеты, ориентируясь на предполагаемые или непосредственные рекомендации, даваемые высшим руководством или владельцами газет, журналов и телекомпаний. Конечно, нет никакой особой необходимости специально останавливаться на том, что журналисты, «плывущие в общей струе» (а таких, как правило, большинство) обладают определенной степенью независимости, если они демонстрируют компетентность и способность производить печатную продукцию и видеоматерилы с идеологически приемлемой перспективы, которую обычно называют «взвешенной» и «объективной». «Они являются независимыми действующими лицами в обусловленных рамках; они вольны сообщать все, что они пожелают до тех пор, пока тем, кто над ними стоит, нравятся их сообщения»[3]. Такого рода ситуация в целом характерна для любой системы организации СМИ и любой модели журналистики, если не принимать во внимание практики тотального (партийного, государственного, идеологического) контроля, характерного для нацист-

[1] См., например: *Hallin D.C.* The Passing of the “High Modernism” of American Journalism // J. Communic. 1992. No. 42 (3). P. 22.

[2] *Parenti M.* Inventing Reality. The Politics of Mass Media. N. Y.: St. Martin’s Press, 1988. P. 43.

[3] *Parenti M.* Inventing Reality. The Politics of Mass Media. P. 35.

ской или советской пропаганды, или же методов давления и управления информационными потоками при установлении откровенно диктаторских режимов, а также в период введения чрезвычайного (военного) положения. В «нормальных» условиях большинство журналистов редко сомневаются в своей объективности, даже если их мнения и репортажи лишь воспроизводят традиционный, ортодоксальный политический словарь.

В этих условиях нет никакой необходимости в том, чтобы издатели, высшие чиновники или владельцы осуществляли беспрерывный контроль. Случайная профилактическая проверка и вмешательство время от времени оказываются вполне достаточными и эффективными мерами. Поэтому большинство ограничений, которые накладываются на аналитические материалы и репортажи обусловлены не прямой цензурой, а «самоцензурой» самих журналистов. Прочно прививающаяся (часто на бессознательном уровне), становящаяся «второй натурой», привычка к самоконтролю, которую некоторые специалисты называют «предвосхищающим уклонением», приводит к тому, что механизм самоконтроля совершенно искренне отождествляется многими журналистами с «прагматической» или «реалистической» позицией. Подобный менталитет журналистов мало чем отличается от менталитета сотрудников большинства иерархически построенных организаций. Результатом эволюции в таком направлении является возникновение феномена «стадной журналистики» (pack journalism)[1], являющейся той средой, в которой происходит социализация большинства работников СМИ. Данное понятие обычно характеризует тот средний (или немного выше среднего) уровень журналистского конформизма, который рассматривается истеблишментом как самодостаточный для нормального функционирования политических институтов. Конформизм определяется характером и уровнем получаемого журналистами образования и самой общественной средой, в которой они привычно действуют. Например, многие американские журналисты, занятые в сфере разработки аналитических материалов являются обычно выходцами из высших слоев «среднего класса». Только у одного из пяти родители были представителями «синих воротничков» или нижнего слоя «белых воротничков». Журналистская профессия является одной из наиболее высокооплачиваемых. В США немало ее представителей вплотную приближаются к общественному слою,

[1] *Parenti M.* Inventing Reality. The Politics of Mass Media. P. 36.

включающему 10%, получающих наибольшие доходы. Заработная плата корреспондентов крупнейших газет и телекомпаний, главных редакторов и продюсеров нередко превышает 1 млн долларов[1].

Еще в конце 1970-х гг. Н. Хомский констатировал удивительный высокий уровень идеологической гомогенности в американских СМИ, которые, согласно его точке зрения, «являются почти на 100 процентов государственно-капиталистическими»[2]. Тенденции противоположного свойства начинают действовать либо в эпохи, когда общество переживает переходную стадию к другому типу социально-экономической и политической организации (страны «третьего мира», Центральной и Восточной Европы, современная Россия), либо в периоды обострения социальных конфликтов, борьбы между правящими кланами в государствах, отличающихся стабильностью, либо когда государство под давлением общественного мнения и политических партий предпринимает целенаправленные усилия для того, чтобы воспрепятствовать грубому вмешательству корпораций в деятельность СМИ и гарантировать необходимый для их функционирования минимум объективности в работе журналистов.

В целом, однако, этот минимум гарантирован уже тем, что обе тенденции — к униформизму и к его распаду — в результате усиления конфликтов, как правило, нейтрализуют друг друга, поскольку на каждой определенной стадии политического процесса стоящая у власти партия или коалиция стремятся навязать свои правила игры в сфере массовых коммуникаций.

В стабильных ситуациях журналистская объективность также во многом определяется принципами иерархического соподчинения и складывающимися корпоративными интересами. В результате вырабатываемая имитационная модель имеет немало сходных черт с объективными сообщениями о реальности, суть которых, конечно, заключается в стремлении, по возможности, преодолеть односторонность описания, тесно связанную с идеологической приверженностью или партийными пристрастиями.

[1] *Parenti M.* Inventing Reality. The Politics of Mass Media. P. 39.
[2] *Chomsky N.* Ideological Conformity in America // Nation. January 27. 1979. P. 77.

6. Наследие Н.Я. Данилевского в свете современных fascist studies[1]

Современные интерпретации как генезиса фашистской идеологии и практики европейского фашизма, так и структуры мировых фашистских дискурсов эпохи модерна являются исключительно разноплановыми. Сам по себе характер анализа фашизма в научной и философской литературе в немалой степени связан с многообразием его идейных истоков. Еще несколько десятилетий назад Людвиг фон Мизес, характеризуя ранний итальянский фашизм, отмечал: «Итальянский фашизм «не был, как хвастали его адепты, оригинальным продуктом итальянского ума. Он возник с расколом рядов марксистского социализма, который определенно был импортированным учением. Его экономическая программа заимствована из немецкого немарксистского социализма, а его агрессивность была равным образом скопирована с немецких All-deutsche, или пангерманистских предшественников нацизма. Его способ управления государством был парафразом диктатуры Ленина. Корпоративизм, его наиболее рекламируемое идеологическое украшение, был британского происхождения. Единственным доморощенным ингредиентом фашизма был театральный стиль устраиваемых процессий, зрелищ и праздников»[2]. В свою очередь, нацистская философия — «наиболее чистое и последовательное выражение антикапиталистического и социалистического духа нашей эпохи» также была не «арийской» по своему происхождению. «В генеалогическом дереве нацистской доктрины такие латиняне, как Сисмонди и Жорж Сорель и такие англосаксы, как Карлейль, Рескин и Хустон Стюарт Чемберлен, были более заметны, чем любой немец. Даже наиболее притягательный нацистский наряд — басня о превосходстве образцовой арийской расы, возникла не в Германии — ее автором был француз Гобино. Немцы еврейского происхождения, такие как Лассаль, Лассон, Шталь и Вальтер Ратенау, внесли больше в основные догматы нацизма, чем такие люди, как Зомбарт, Шпан и Фердинанд Фрид»[3].

---

[1] *Гуторов В.А.* Наследие Н.Я. Данилевского в свете современных *fascist studies* // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 307–312.

[2] *Mises L. von*. Socialism. An Economic and Sociological Analysis. Indianopolis: Liberty Press, 1981. P. 528.

[3] Ibid. P. 529.

В этом плане ничего удивительного в том, что современные аналитики смело примеряют фашистские одежды практически на любую теорию. Не обойден вниманием в этом плане был и Н.Я. Данилевский. Тенденция рассматривать труды Данилевского в контексте исследований генезиса фашизма уже давно стала «общим местом» в западной политологии. Во многом она связана с интенсификацией мифа о «русском фашизме» который усиленно тиражируется во многих современных изданиях. Причину этого явления можно найти, к примеру, в послесловии к сборнику «Фашизм в прошлом и настоящем. Запад и Восток», изданном в 2006 г. известном штуттгартским издательством *ibidem* под редакцией Андреаса Умланда[1]. Автор послесловия Уолтер Лакёр — один из наиболее авторитетных специалистов по истории и идеологии русских праворадикальных партий и движений — утверждал буквально следующее: «Десять лет назад казалось, что фашизм имел в России гораздо лучшие перспективы, чем в других европейских странах. Причины были очевидными. С распадом Советского Союза Россия перенесла величайшую травму в своей истории. Она перестала быть сверхдержавой, оказалась в большей или меньшей степени банкротом, с потерей нерусских республик ее население было немногим больше половины от того, каким оно было прежде. Это была ситуация, отнюдь не непохожая на ту, в которой оказалась Германия после первой мировой войны и даже сверх того»[2].

Употребляя безличный глагол «казалось», У. Лакёр безусловно имел в виду, другую свою работу десятилетней давности «Фашизм: прошлое, настоящее, будущее», в которой также заявлял: «… Перспективы крайне правой в бывшем Советском Союзе и странах советского блока *представляются* (курсив мой. — *В.Г.*) лучшими, чем в большинстве других частей мира»[3]. Отталкиваясь от такого рода суждений А. Умланд откровенно пытался дезавуировать акцентировку Лакера на гипотетичности эволюции политической системы России в направлении фашизма путем дополнительных ссылок на мнения других ученых и политиков. В частности, он ссылается на мнение Альваро Гиль-Роблеса, специального уполномоченного Со-

[1] Fascism Past and Present, West and East. An International Debate on Concepts and Cases in the Comparative Study of the Extreme Right. With an afterword by Walter Laqueur / Ed. by Rodger Griffin, Werner Loh and Andreas Umland. Stuttgart: Verlag, 2006.

[2] Fascism Past and Present, West and East. P. 501.

[3] *Laqueur W.* Fascism: Past, Present, Future. N. Y.: Oxford University Press, 1996. P. 178.

вета Европы по правам человека, заявлявшего в 2004 г. после двух визитов в Россию следующее: «Я хотел бы еще раз подчеркнуть, что широко распространившийся рост ксенофобии является в высшей степени угрожающим. Чрезмерный национализм и идеологии, распространяемые партиями и организациями, примыкающими к крайне правой, являются главными причинами подобного положения вещей». Примерно в то же самое время британский политолог Т. Парланд писал, что «в посттоталитарной России идеологический климат все более тяготеет к ценностям крайне правого консерватизма, окрашенного в цвета русского национализма» и т.д.[1]

Мифология «русского фашизма» в современной западной аналитике вполне вписывается и в тенденцию к предельно общему, «универсалистскому» определению фашизма как идеологического и социально-политического феномена. Например, центральным пунктом концепции британского политолога Роджера Гриффина, крупнейшего современного специалиста в области *fascist studies* является поиск «идеального типа» фашизма, равнозначного определению того «фашистского минимума», который охватывал бы все многообразные формы — от нацистских штурмовиков и итальянских сквадристов до современных ультра-правых. Этот «минимум» отождествляется Гриффином с его собственным определением фашизма как «ультра-националистического мифа национального возрождения»[2]. Разумеется, такой взгляд находит понимание далеко не у всех ученых: «Если принять точку зрения Гриффина, — отмечает американский политолог А. Джеймс Грегор, — фашизм предстает перед нами в виде драматически и постоянно изменяющегося объекта для исследования социальной наукой… Каким-то образом мы можем идентифицировать “фашизм” у “нео-евразийцев”, “национал-большевиков”, “пролетарских расистов от панкрока и тяжелого металла”, а равным образом и у тех, кто стремится к солидарности с Ливией, палестинцами и даже с Ираком и Югославией, когда те являются “жертвами империалистической агрес-

[1] Report by Mr. Alvaro Gil-Robles, Commissioner for Human Rights, on his Visit to the Russian Federation 15–30 July 2004, 19–24 September 2004. Strasbourg: Council of Europe, 2005. P. 67.

[2] См.: *Griffin R.* Fascism's New Faces (and New Facelessness) in the “Post-fascist” Epoch // Fascism Past and Present, West and East. An International Debate on Concepts and Cases in the Comparative Study of the Extreme Right. With an afterword by Walter Laqueur / Ed. by Rodger Griffin, Werner Loh and Andreas Umland. Stuttgart: Verlag, 2006. P. 29, 41.

сии со стороны США”»[1]. Именно в данном полемическом контексте развиваются споры о наследии Н.Я. Данилевского.

В изданном в 2018 г. сборнике «Запутанные крайние правые: российско-европейский интеллектуальный роман в двадцатом веке» его редактор Марлен Ляруель отмечает: «С начала 2010-х годов и, что более заметно, после украинского кризиса 2014 года, поддержка Россией европейских крайне правых, а также консервативных и популистских лидеров в глобальном масштабе стала краеугольным камнем восприятия Запада Москвы как “спойлера” на международной арене… Второй момент, который находится в центре этого издания, состоит в том, что у европейских правых и крайне правых всегда были русофильские тенденции, но они были скрыты во время холодной войны, когда правые силы были явно антикоммунистическими. Однако быть антикоммунистом не означало быть антисоветчиком, не говоря уже о том, чтобы быть русофобом… Национал-большевизм… заключает в себе комплекс отношений между Россией / большевизмом / Советским Союзом и идеологиями, которые разделяют некоторые элементы “фашизма”. [Данный комплекс] все еще ждет, чтобы историк его изучил в его *longue durée* и многогранных повторениях»[2].

Рассматривая евразийские движение и мысль как один из существенных истоков германской консервативной революции 1930-х гг., один из авторов данного сборника Мартин Байссвенгер утверждает: «Несомненно, классическое евразийство межвоенных лет и его постсоветское неоевразийское возрождение демонстрируют очевидные параллели, в частности общий акцент на уникальность России. Эти параллели побудили современных ученых изучать оба варианта евразийства, прежде всего, в рамках русской культурной и политической традиции, восходящей к таким мыслителям и писателям, как Николай Я. Данилевский, Федор Михайлович, Достоевский, Константин Николаевич Леонтьев»[3].

---

[1] *Gregor A.J.* Roger Griffin, Social science, “Fascism” and the “Extreme Right” // Fascism Past and Present, West and East. An International Debate on Concepts and Cases in the Comparative Study of the Extreme Right. With an afterword by Walter Laqueur / Ed. by Rodger Griffin, Werner Loh and Andreas Umland. Stuttgart: Verlag, 2006. P. 116.

[2] Entangled Far Rights: A Russian-European Intellectual Romance in the Twentieth Century / Ed. by Marlène Laruelle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. P. 2, 6.

[3] *Beisswenger M.* A Failed Alliance: The Eurasianist Movement and the German Conservative Revolution in the Early 1930s // Entangled Far Rights: A Russian-

Отталкиваясь от данной гипотезы, Марлен Ляруэль в довольно тенденциозной статье под названием «“Третий континент” встречает “третий путь”: евразийское прочтение фашизма» пытается в следующем «ключе» осуществить сравнительный анализ евразийства 1920–1930-гг. в лице таких его представителей как Александр Меллер-Закомельский, Дмитрий Святополк-Мирский, Петр Савицкий, Николай Трубецкой, Лев Карсавин с его современной версией: «В конце двадцатого века возрождение евразийства в форме неоевразийства усилило идеологическое взаимодействие с наследием немецкой консервативной революции. Исторические фигуры последнего действительно стали главным источником вдохновения для Александра Дугина, который позиционирует себя как основатель так называемой Четвертой политической теории — почти прямой копии теорий консервативной революции. Российский геополитик утверждает: “Концепция Третьего Пути почти всегда соотносилась с концепцией Русского Пути”. Он идет намного дальше отцов-основателей евразийства в интеграции исторического фашизма и некоторых элементов нацизма, в частности его эзотерических тенденций и его эклектичной идеологии»[1].

Все эти идеи воспроизводятся практически во всех работах М. Ляруэль — как ранних, так и новых — и постоянно встречаются в книгах, статьях и сборниках других авторов[2]. В своей недавней книге о русском национализме (2018) М. Ляруэль следующим образом подводит итоги предшествующих дискуссий на данную тему: «Мышление Дугина можно представить в виде концентрических кругов с крайне правыми идеологиями в качестве основы

European Intellectual Romance in the Twentieth Century / Ed. by Marlène Laruelle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. P. 61–62.

[1] *Laruelle M.* The “Third Continent” Meets the “Third Way”: Eurasianism’s Reading of Fascism // Entangled Far Rights: A Russian-European Intellectual Romance in the Twentieth Century / Ed. by Marlène Laruelle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. P. 60.

[2] См., например: *Laruelle M.* Aleksadr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right? — Washington: Woodrow Wilson International Centre for Scholars, 2006. P. 5–7; *Laruelle M.* Russian Eurasianism: An Ideology of Empire. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. P. 108–111, 141–143; *Laruelle M.* In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 57, 72, 79–81; *Laruelle M.* Russian Nationalism: Imaginaries, Doctrines, and Political Battlefields. London; N. Y.: Routledge, 2018. P. 95–124; см. также: Between Europe and Asia: The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism / Ed. by Mark Bassin, Sergey Glebov, Marlene Laruelle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2015. P. 165, 186, 188–189, 192.

его мировоззрения, формирующегося вокруг трех традиций: эзотерического нацизма (арианизм, гиперборея, Туле, теории заговора); традиционализм или перенниализм, вдохновленный Рене Геноном и Юлиусом Эволой; консервативная революция Германии 1920-х и 1930-х годов и европейские новые правые, переосмысление крайне правых теорий под влиянием некоторых левых доктрин, которые включают в себя антикапиталистическую риторику, а также региональные и экологические элементы. Во втором концентрическом круге дугинского мировоззрения можно найти отсылки на русские элементы: классическое евразийство межвоенного периода, национал-большевизм, теории Льва Гумилева о Евразии и этносе, а также некоторых консервативных русских мыслителей XIX века, таких как Константин Леонтьев (1831–1891), Николай Данилевский (1822–1885) или Федор Достоевский, и даже более незначительные намеки на советских деятелей культуры или представителей левых учений»[1].

Таким образом протягивается историческая нить от философии и публицистики Н.Я. Данилевского к «возрождению» «некоторых элементов нацизма» в постсоветской России. Разумеется, эта нить является весьма тонкой и постоянно грозит вот-вот разорваться. Историософия Данилевского гораздо ближе идеям Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби. И хотя Шпенглера также неоднократно пытались и пытаются сделать «союзником» нацистов, такого рода усилия почти всегда выглядят несколько натянутыми. Для того, чтобы понять, насколько далек Данилевский от европейских фашиствующих правых, совсем не нужно, на взгляд, даже обращаться к его работе «Россия и Европа». Вполне достаточно более пристально взглянуть на его ранний монументальный двухтомный труд «Дарвинизм. Критическое исследование»[2]. В нем невозможно найти даже следов того радикального социального дарвинизма Жоржа Ваше де Лапужа и Артура Гобино, который по праву рассматривается как один из существенных элементов идеологии раннего фашизма.

---

[1] *Laruelle M.* Russian Nationalism: Imaginaries, Doctrines, and Political Battlefields. London; N. Y.: Routledge, 2018. P. 96.

[2] *Данилевский Н.Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. С-Петербург: Издание Меркурия Елеазаровича Комарова. Т. I-II. 1885–1889.

7. Алексис де Токвиль против Астольфа де Кюстина: научное открытие или обыкновенная аберрация?[1]

Избави, Бог, и нас от этаких судей!
И.А. Крылов

Приветствовать монарха стоя?
Не стукать в землю лбом?
Ты отнял самое святое -
Свободу быть рабом!
Евгений Лукин

Поразительно! У нас появились люди, любящие Россию не той «странною любовью», какую испытывал к ней Михаил Лермонтов, тщетно пытавшийся подавлять свое чувство доводами рассудка. Новая генерация молодых патриотов «пошла другим путем» и руководствуется исключительно чувством безрассудного служения Родине. Адепты этого чувства готовы принести ему в жертву не только здравый смысл и собственную научную репутацию, но ради великой идеи подвергнуть радикальному пересмотру даже вековые традиции интерпретации классиков мировой политической мысли.

Перед нами живой и наглядный пример: в своем эссе «США и Россия: историческая несправедливость времен Токвиля»[2] кандидат политических наук и докторант РУДН А.Г. Савойский взял на себя труд ни больше ни меньше как «реабилитировать доброе имя и труды Алексиса де Токвиля, а также весь российский народ от обвинений, появившихся в первой трети XIX в., в склонности русских к рабству и деспотизму» (с. 170).

По мысли автора, сделать это можно довольно просто: достаточно противопоставить Токвиля «хулителям России» типа Астольфа де Кюстина, восстановив первоначальный смысл и «идейную» направленность следующего знаменитого рассуждения в конце первого тома работы «О демократии в Америке», в котором французский мыслитель осуществил ставшее широко известным сопоставление США и императорской России: *«В настоящее время в мире существуют два великих народа* [...] *Это русские и англо-американцы.*

---

[1] *Гуторов В.А.* Алексис де Токвиль против Астольфа де Кюстина: научное открытие или обыкновенная аберрация? // ПОЛИС. Политические исследования. 2015. № 4. С. 170–175.

[2] *Савойский А.Г.* США и Россия: историческая несправедливость времен Токвиля // Полис (Политические исследования). 2015. № 1. С. 165–172.

Оба этих народа появились на сцене неожиданно. [...] *Американцы преодолевают природные препятствия, русские сражаются с людьми.* [...] *Американцы одерживают победы с помощью плуга земледельца, а русские — солдатским штыком. В Америке для достижения целей полагаются на личный интерес и дают полный простор силе и разуму человека. Что касается России, там вся сила общества сосредоточена в руках одного человека. В Америке в основе всякой деятельности лежит свобода, в России — рабство. У них разные истоки и разные пути, но очень возможно, что Провидение втайне уготовило каждой из них стать хозяйкой половины мира»*[1].

Объявляя этот перевод «неточным и абсурдным» и считая первоначальным «виновником» абсурда «революционера-народовольца» Александра Якубовича — автора одного из первых переводов работы Токвиля, который «уже более 150 лет переписывается из книги в книгу» (с. 167), А.Г. Савойский предлагает заменить слово «рабство» на слово «служение», полагая, что последнее наиболее адекватно характеризует как отношение философа к России, так и подлинные интенции токвилевской политической философии.

Честно говоря, меня очень удивили и перевод, и само понимание А.Г. Савойским токвилевского пассажа. Притом вовсе не потому, что я считал его совершенно прозрачным. Напротив, его анализ открывает простор для самых различных, подчас, субъективных и пристрастных толкований. Но только при одном условии, а именно — адекватного понимания антиномии свободы и рабства в философии Токвиля! А.Г. Савойский, приписывая Токвилю идею об исторической миссии «служения», которая, якобы, характеризует дух и призвание русского народа, фактически уничтожает токвилевскую дихотомию своим заявлением о том, что «несправедливо писать о свободе в США…», поскольку в этом утверждении «отсутствует не только логика, но и историческая правда» (с. 170).

Вот так просто, путем нажатия нескольких компьютерных клавиш, реабилитированный и тотчас же обвиненный в несправедливости Токвиль из великого ученика Монтескье превращается в заурядного апологета «русской идеи»: воспетое им «служение» русских противопоставляется Савойским ложно понятому философом принципу американской свободы, основанной на рабстве.

---

[1] *Токвиль А. де*. Демократия в Америке / Пер. В.П. Олейника и др. М.: Прогресс, 1992. С. 296; поправки к данному пер. см.: *Эткинд А.* Иная свобода: Пушкин, Токвиль и демократия в России // Знамя. 1999. № 6. С. 179–203.

Такого рода «реабилитация» трудов и «доброго имени» Токвиля сама по себе представляется очень странной, даже абсурдной. Я всегда полагал, что в представлении великого француза парадокс рабства и свободы заключался в том, что оба эти свойства, проявляясь в «чистом виде» как единственные системосозидающие принципы государственности (Монтескье), могут привести народы к кратковременному величию. Исходный пункт токвилевской философии тот же, что у Бенжамена Констана — неразделимость рабства и свободы в современном мире. «Все — граждане республик, подданные монархий, — отмечал Констан, — стремятся к обладанию благами, и никто в современном состоянии общества не может сетовать на это. Еще до освобождения Франции народ, более других жаждавший свободы, был также и народом, более других ценившим жизненные блага… Некогда там, где была свобода, люди могли вынести лишения, теперь же везде, где есть лишения, необходимо рабство, чтобы люди покорились. Сегодня гораздо проще народ рабов превратить в спартанский народ, чем научать спартанцев свободе»[1].

Когда-то в эпоху античной классики свобода и рабство находились в «органическом единстве». В либеральной культуре эти принципы теоретически противопоставлены друг другу и на определенном отрезке истории они могут в отдельности определять развитие того или иного народа, их олицетворяющего. Даже наперекор таким очевидным фактам как существование института рабства в рамках конституционного демократического государства, каковым были США в эпоху президентства Джексона. Но, в конце концов, крайности опять сходятся: в исторической перспективе американская демократия чревата охлократическим рабством[2], а солдатские штыки русских крестьян могут стать символом свободы, будь то наполеоновские войны или октябрьский переворот 1917 г.

Итак, интерпретации могут быть разнообразными и субъективными, даже ложными. Но они могут представлять для современных исследователей интерес только при сохранении двух предварительных условий: 1. Анализ идей Токвиля должен проводиться только в рамках традиции европейского политико-философского дискурса; 2. Он должен опираться на научно достоверное, филологически адекватное понимание аутентичных текстов французско-

[1] *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных народов — http://www.sociology.mephi.ru/docs/polit/html/konstan.htm б.г.

[2] *Токвиль А. де*. Демократия в Америке / Пер. В.П. Олейника и др. С. 497.

го мыслителя. Но с филологией у нашего автора дела обстоят еще хуже, чем с философией!

«Самым удивительным образом, — пишет А.Г. Савойский, — из множества значений существительного *servitude* (образованного от глагола *servir* — служить) отечественными переводчиками и американистами было опрометчиво использовано слово ‘рабство’. Давно следовало бы обратить внимание на то, что Токвиль не употребил в своем трактате прямое понятие *esclavage* в значении ‘рабство’…» (с. 169).

Я не знаю где, когда и у кого наш автор изучал французский язык или же он самоучка. В любом случае, либо у него были плохие учителя, либо же он не проявил даже элементарного прилежания. Об этом свидетельствует и его дилетантский перевод разбираемого пассажа из Токвиля (с. 168). А.Г. Савойскому «давно следовало бы обратить внимание» на то, что практически во всех французско-русских словарях, в том числе и в самых элементарных, за глаголом *servir* — «служить» и словом *serviteur* — «слуга, служитель» обычно следует абстрактное существительное *servitude* — «рабство»[1]. Неужели ему ни разу не пришло в голову, что такое различие в значениях однокоренных слов далеко не случайно?

Я полагаю, что ученая степень кандидата политических наук и статус докторанта РУДН вполне могли позволить А.Г. Савойскому заглянуть в любой из старых, добрых латинско-русских словарей и узнать, что слово *servitude* ведет прямое происхождение от редко употреблявшегося латинского существительного *servitudo* (более распространенные у римлян термины для обозначения рабства — *servitus, servitium*), а все только что упомянутые существительные происходят от глагола *servio* — «быть рабом, невольником, быть в рабстве»[2].

Далее, если бы он проявил элементарное научное любопытство и пожелал ознакомиться (например, прямо в режиме *online*) с вопросом о соотношении существительных *servitude* и *esclavage* в литературном французском языке, то легко устано-

[1] См., например: Французско-русский словарь. 51 000 слов / Сост. проф. К.А. Ганшина. 6-е изд., испр. и доп. М.: Советская энциклопедия, 1971. С. 782.

[2] См.: Латинско-русский словарь, приспособленный к гимназическому курсу / Сост. Г. Шульц. 8-е изд. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1894. С. 504; *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. М.: Издание «Товарищества В.В. Думновъ, Наследники Бр. Салаевыхъ», 1913. С. 586–587; *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Русский язык, 1976. С. 924 и др.

вил бы, что оба слова практически тождественны по отношению к латинскому *servitudo* и в различных вариациях используются для перевода латинских понятий, обозначающих рабское состояние (см.: http://www.cnrtl.fr/etymologie/servitude). Открыв любой французский этимологический словарь латинского языка, он мог бы узнать, что латинское слово *servus* — «раб» обычно переводится как *esclave*[1].

Я не могу судить о том, что именно заставило А.Г. Савойского столь неучтиво предполагать, что российские ученые, в том числе и американисты, никогда до его дерзновенного исторического демарша ни разу не удосуживались прочесть Токвиля в оригинале? Вероятно именно для «опрометчивых американистов» наш автор, трактуя смысл употребления существительного *servitude* у Токвиля по словарю французского языка Ж. Дюбуа, нарочито акцентирует внимание на английских словах: «servitude (From Latin to serve: service, service, service (?), debt, obligation, dependence; synonyms: submission, slavery, yoke)» (с. 169).

Как известно, бравый солдат Швейк, стремясь попасть в Будейовицы, отправился совсем в противоположном направлении. Но если на пути Швейка встал путимский жандармский вахмистр Фландерка и отправил его в нужном направлении в сопровождении пропойцы-ефрейтора, то на пути Савойского встают трезвые, воинственные и расчетливые Вильгельм Завоеватель и норманны. Именно благодаря им многие слова в современных английском и французском языках имеют идентичные значения, в том числе и существительное *servitude*, означающее именно «рабство», «порабощение», «крепостное состояние» и ничто иное![2]

Возникает вполне естественный вопрос к нашему автору: мог ли Алексис де Токвиль, «потомственный аристократ и будущий министр иностранных дел» (с. 169), получивший хорошее классическое образование, хоть в малейшей степени отклониться от традиционного во французской культуре и литературе понимания понятия *servitude*? Судя по всему, Савойский думает иначе. Для нас же ответ очевиден и лежит на поверхности.

---

[1] См. например: *Bréal M., Bailly A*. Dictionnaire étymologique latin. Sixième édition. Paris: Librarie Hachette, 1906. P. 343.

[2] См.: Новый англо-русский словарь: около 60 000 слов / В.К. Мюллер, В.Л. Дашевская, В.А. Каплан и др. М.: Русский язык, 1994. С. 659; Французско-русский словарь. 51 000 слов / Сост. проф. К.А. Ганшина. 6-е изд., испр. и доп. М.: Советская энциклопедия, 1971. С. 247, 782.

Впрочем, очевидно, что наш автор и не намеревался особенно утруждать себя филологическими и, тем более, философскими доводами. Его цель заключалась в другом, а именно — в доказательстве ключевой в его опусе мысли, которую он формулирует сразу после своих, «притянутых за уши», филологических упражнений и фокусов: «потомственный аристократ» Токвиль «хорошо был осведомлен о том, что рабовладельческого строя в России вообще никогда не было за всю ее историю. Крепостные крестьяне являлись только зависимыми. Они жили семьями на вольном поселении, возделывали поля, обеспечивали себя сами и платили барину или хозяину натуральный оброк: излишки своего сельскохозяйственного труда за аренду земли. Их дети росли вместе с хозяйскими детьми, вместе обучались грамоте. Крепостные крестьяне часто получали образование и становились художниками, актерами домашнего театра, получали вольную и документальное свидетельство о полной свободе» (с. 169).

Комментировать все эти напыщенные фразы — дело совершенно бесполезное. Я думаю, не для господ Савойских, вероятно, никогда не слыхавших о Плюшкине, Лесков написал рассказ «Тупейный художник», от которого до сих пор бросает в дрожь и «ладонь превращается в кулак»! Не для них творили Нарежный, Фонвизин, Радищев, Гоголь, Тургенев и Салтыков-Щедрин. Очевидно, по их мнению, молодой Пушкин также зря и «опрометчиво» написал — «здесь Барство дикое, без чувства, без Закона…, здесь Рабство тощее влачится по браздам». Нарисованная Савойским благостная идиллия безмятежного существования русских крестьян и их владельцев при «старом режиме», по всей вероятности, навеяна не гоголевскими «Старосветскими помещиками», но представляет собой, скорее, осуществленную на уровне подсознания проекцию на крепостническую Россию романтических картин добродетельной жизни южных плантаторов и их черных слуг, созданных далеко не женским воображением Маргарет Митчелл.

Не следует, впрочем, сетовать на А.Г. Савойского и его опус. Как иронично говорят современные французы, *il est déjà servi* — он уже имеет то, что хотел и ему не на что жаловаться!

Остается принести благодарность редакции журнала за то, что она своевременно знакомит российское научное сообщество с новыми разновидностями патриотической риторики, очевидно и безоговорочно компроментирующими отечественную политическую науку.

Когда-то Ральф Дарендорф и его последователи мудро отмечали, что и подлинная демократизация Германии, и возможность широкого экспериментирования в области общественных наук стали возможны только после Второй мировой войны в результате полного разрушения в 1930–1940-е годы структур «благонравной, детской» страны (Гейне) и серьезного ограничения возможностей для дальнейших бюрократических «инноваций» в духе Бисмарка и Гитлера. Невольно приходит в голову мысль: российские ученые должны быть благодарны ельцинским реформаторам 1990-х годов хотя бы за то, что, сделав предельно непрестижной академическую науку, они свели до минимума и возможность появления на университетских кафедрах политологов, одержимых нестерпимым зудом к отмеченному выше типу «реабилитации» идей классиков политической мысли. Таких, конечно, лучше выявлять своевременно. Но, воистину, «избави, Бог, и нас…»!

8. «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция[1]

Признаюсь, что уже при первом просмотре статьи А.В. Дьякова[2] у меня вдруг стали возникать сначала смутные, но в дальнейшем уже вполне осознанные ассоциации, основанные на сложной амальгаме из названия статьи Г.В. Плеханова «Чего не делать» и содержания анализируемого текста. Статья Плеханова[3] была ответом на ставшую впоследствии широко популярной ленинскую работу «Что делать?», развивавшую тезис, хорошо известный со времен О. Бланки: социалистические интеллектуалы, объединяясь в партию, просвещают и ведут к революции рабочую массу, которая самостоятельно в состоянии дорасти только до уровня «тред-юнионистского» сознания, но никак не способна достичь должной степени понимания собственных политических интересов. Сопоставляя программу Ленина с идеями М. Бакунина и Б. Бауэра, Плеханов впоследствии также находил между ними типологическое сходство: у всех троих «масса есть лишь неодухотворенный сырой материал, над которым производит свои операции отмеченная печатью дара духа святого интеллигенция»[4]. Разумеется, Плеханов был прав, сразу выявив в ленинских идеях ту универсальную утопическую матрицу радикальной интеллектуальной политики, которая на протяжений многих столетий постоянно воспроизводилась сначала в теории, начиная с «Государства» Платона, а в новейшее время в той или иной форме применялась на практике радикалами левого и правого толка с соответствующим «программным обеспечением».

Хотя в статье Дьякова ни одна из обозначенных выше проблем не обсуждается и само имя Ленина упоминается в контексте довольно далеком от плехановского[5], постепенно мне стало совершенно ясно, что главную роль в данном случае играло не содержание, а именно название плехановской работы, которое четко ассоциировалось и со структурой статьи, и особенно с ее оформлением. Тема, избранная А.В. Дьяковым в качестве объекта исследования, безус-

---

[1] *Гуторов В.А.* «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2020. № 1. С. 139–159.

[2] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала: история и современность // Полис. Политические исследования. 2019. № 1. С. 21–32.

[3] См.: В.И. Ленин: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: РХГА. 2017. С. 259–267.

[4] Там же. С. 303.

[5] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 26.

ловно, относится к разряду традиционных и обычно анализируется в общем контексте многообразных проблем, обсуждаемых под рубрикой «интеллектуалы и политика». Именно так поступает, например, Мишель Фуко, у которого Дьяков заимствует название для своей статьи. Речь идет о состоявшейся в конце 1976 г. беседе французского философа с итальянскими журналистами, в ходе которой различные вопросы, связанные с участием интеллектуалов в политике, обсуждались в рамках представлявшейся в то время вполне оригинальной парадигмы, основанной на противопоставлении «интеллектуала-специалиста» «интеллектуалу универсальному»[1]. К последней «всеобщей категории» первоначально относили писателей и философов преимущественно леворадикальной ориентации. Возникшая в дальнейшем дискуссия развивалась в направлении создания гораздо более сложных классификаций путем выделения «гибридных типов», одним их которых становятся так называемые «публичные интеллектуалы» — «класс гибридных существ, одной ногой стоящих в созерцательном мире, а другой — в мире политическом»[2]. «В течение долгого времени, — отмечал Фуко, — так называемый “левый” интеллектуал брал слово и воображал, что право говорить за ним признают потому, что видят в нем учителя истины и справедливости. Его слушали, или он притязал на то, что его должны слушать как лицо, представляющее всеобщее. Быть интеллектуалом означало, в частности, быть всеобщей совестью. Я полагаю, что тут мы вновь возвращаемся к представлению, заимствованному из марксизма, причем марксизма вульгарного, будто подобно тому, как пролетариат в силу необходимости своего исторического положения является носителем всеобщего (однако носителем непосредственным, плохо осведомленным, недостаточно сознательным), так и интеллектуал благодаря своему теоретическому и политическому моральному выбору стремится быть носителем этой всеобщности, но в ее сознательной и развитой форме. Интеллектуал якобы выступает отчетливым и персо-

[1] *Фуко* М. Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. М.: Праксис. 2002. С. 202.

[2] The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics / Ed. by A.M. Melzer, J. Weinberger, M.R. Zinman. Lanham; Boulder; N. Y.; Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. P. XI; ср.: Public Intellectuals: An Endangered Species? / Ed. by A. Etzioni, A. Bowditch. Lanham; Boulder; N. Y.; Toronto; Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. P. 1–30; *Sassower R.* The Price of Public Intellectuals. London, Palgrave Macmillan, 2014. P. 9–12; Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics: The Betrayal of Politics / Ed. by G.Smulewicz-Zucker, M.J. Thompson. N. Y., Palgrave Macmillan, 2015. P. 3 sq.

нифицированным выразителем той всеобщности, чьим темным и коллективным образом является пролетариат. Минуло много лет с тех пор, как мы перестали требовать от интеллектуала исполнения подобного рода роли»[1].

А.В. Дьяков, позаимствовав у Фуко название для своей работы, по каким-то причинам предпочел не включать его интервью в список литературы и никак его не комментировать. Вполне возможно, что причина такого весьма необычного поступка так или иначе соотносится с заявленным в статье радикальным «проектом», реализация которого рассматривается автором как инновационный прорыв, преодолевающий предшествующие традиции анализа роли интеллектуалов в политике. Отвергая обсуждение традиционных вопросов типа «должен ли интеллектуал быть причастен к политике; может ли он быть ангажирован той или иной идеологией или партией; какова его роль в политической деятельности?» и т.п., Дьяков намеревается «осветить» в своей статье остающийся пока в тени «иной ракурс проблемы — эпистемологический»[2]. «Мы предлагаем, — пишет он, — рассмотреть политическую ангажированность интеллектуала не как зависящую от его ближайшего окружения или биографических данных, но как непосредственно вытекающую из той дискурсивной модификации, что представляет собой продуцируемый им дискурс. Другими словами, предложить взгляд на связь философии и политики на дискурсивном уровне»[3].

Несколько смущает при этом одно странное обстоятельство: постулируя принципиальную новизну «дискурсивного подхода», автор тотчас же заявляет, «что тема эта очень стара. Но стара — не значит исчерпана» и «под таким углом зрения к ней обращаются достаточно редко»[4]. Тем самым автор статьи как бы фиксирует два «устаревших» уровня традиционной постановки вопроса, «уводящей исследователя в сторону и в целом, на наш взгляд, не слишком продуктивной»[5]. Но если первый уровень «архаики» воспринимается совершенно прозрачно и представляет собой теоретический анализ многообразных исторических ситуаций участия интеллектуалов в политике, то характеристика, даваемая автором статьи второму уровню анализа, на наш взгляд, представляет собой загад-

---

[1] *Фуко* М. Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. М.: Праксис. 2002. С. 201.

[2] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 22.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 23.

ку. В самом деле, что же это такое — «политическая ангажированность интеллектуала, непосредственно вытекающая из той дискурсивной модификации, что представляет собой продуцируемый им дискурс»?

Решающим доводом в пользу актуальности и новизны постановки проблемы был бы анализ автором научной литературы, обозначающей оба традиционных подхода с целью опровержения аргументации и научных позиций хотя бы их наиболее ярких сторонников. Но вся проблема как раз заключается в том, что статья А.В. Дьякова, по крайней мере, концептуально нацелена исключительно на реализацию охарактеризованного выше нетрадиционного замысла и анализ «традиционной» научной литературы автора просто не интересует. По отношению к ней он проявляет полнейшее безразличие. Об этом свидетельствует, например, следующий примечательный факт: чисто формально ссылаясь в качестве свидетельства «непреходящей актуальности» анализа роли интеллектуалов в политике на пять относительно новых работ, три из которых — статьи, Дьяков размещает в списке литературы «индивидуальную монографию» Артура Мелзера, профессора Мичиганского университета, хотя на самом деле книга представляет собой сборник статей по материалам научного симпозиума, в котором Мелзер фигурирует лишь как один из трех редакторов[1]. Анализ научного аппарата статьи отчетливо показывает, что ее автор явно не стремится углубляться в серьезные научные дискуссии о роли интеллектуалов в обществе и политике, которые так или иначе отразились в работах лучших специалистов в этой области[2]. За пределами его внимания осталась, например, теория Огюстена Кошена, характеризующая менталитет и поведение различных групп интеллектуалов, которая варьируется в чрезвычайно широком спектре интерпретаций и сходных сюжетов — от концепций «предательства интеллектуалов» Ж. Бенда и «культуры нарциссизма» К. Лаша — до специфической теории «малого народа» И.Р. Шафаревича[3]. Даже при отборе трудов тех не-

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 32; ср.: The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics / Ed. by A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman. Lanham; Boulder; N. Y.; Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

[2] См., например: *Fuller S.* The Intellectual. Cambridge, Icon Books, Ltd, 2006; *Sowell T.* Intellectuals and Society. Revised and Enlarged Edition. N. Y.: Basic Books, 2009; *Chomsky N.* The Responsibility of Intellectuals. N. Y.: The New Press, 2017.

[3] См.: *Кошен О.* Малый народ и революция. М.: Айрис-пресс. 2004; *Benda J.* La trahison des clercs. Paris, Editions Grasset, 2003; *Lasch Chr*. The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations. N. Y.; London, W.W. Norton & Company, 1979.

многих философов и ученых, которым в статье отдается предпочтение, например, П. Слотердайка, наблюдается довольно странный подход: приоритет отдается работам общефилософского характера, в то время как их же специальные работы, посвященные именно интеллектуалам, оставляются без внимания[1]. Игнорируется и новейшая литература, посвященная даже тем философам (например, Платону и Фуко), идеи которых А.В. Дьяков хотя бы как-то пытается комментировать и т.д.[2]

Беспредельное «ощущение свободы» автора от первоисточников и критической литературы можно было бы понять и оценить только в том случае, если бы текст его статьи действительно ознаменовал инновационный прорыв, преодолевающий давно обусловленные традицией границы анализа интеллектуальной политики и открывающий новые перспективы философской интерпретации в этом направлении. Однако ничего подобного мы в статье А.В. Дьякова не встречаем. Она представляет собой квази-академический нарратив или, вернее, авторский речитатив, пронизанный банальными речевыми конструкциями и отличающийся крайней неряшливостью стиля, свойственного скороспелым лекциям или докладам, написанным для сиюминутных «потребностей дня». Текст до предела насыщен обычными историческими темами и сюжетами, который сам автор относит к «архаике первого уровня», а характер их анализа не превышает уровня учебников или предисловий к популярным антологиям.

Несмотря на то, что Дьяков не приводит *ни одного доказательства* ошибочности теоретических позиций сторонников «традиционного подхода», его неприятие к последнему настолько велико, что поистине приобретает не только универсальный, но и своего рода «системный характер». Одним из следствий является полное пренебрежение не только принципами научной и литературной полемики, но и многими нормативными правилами оформления научных работ. И в этом плане в статье также обнаруживается вполне последовательная «система». За крайне редкими исключениями автор не дает в самом тексте никаких конкретных ссылок на первоисточники и имеющиеся в списке литературы немногочисленные научные монографии и статьи, приводя в последнем случае только

[1] См.: *Sloterdijk P.* Philosophical Temperaments: From Plato to Foucault. N. Y.: Columbia University Press, 2013.

[2] См.: Socrates in the Cave: On the Philosopher's Motive in Plato / Ed. by P.J. Diduch, M.P. Harding. Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019; *Kelly M.G.* E. Foucault and Politics: A Critical Introduction. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

названия работ без указания страниц. О том, что Дьяков явно стремится дойти до «логического конца», свидетельствует и следующая избранная им «расковыченная» форма цитирования: «Таким образом, по мысли Сартра, интеллектуал должен стать солдатом политической партии (в его случае это была компартия Франции, которой он, несмотря на всегда непростые отношения, неизменно хранил верность)»[1] и т.д.

В итоге, нарисованная Дьяковым картина, очень напоминающая ситуацию, которую англичане называют *topsy-turvy world*, практически делает бесполезным спор по большинству упомянутых в статье сюжетов. По каждому из них существует обширная научная литература, которая в статье последовательно игнорируется. Именно по этой причине любая попытка ее анализа и «контр-цитирования» может выглядеть как бессмысленно-назидательная апелляция к «совести автора».

Отказавшись от традиционных атрибутов научного анализа, практически любой специалист академического профиля за немногими исключениями оказывается во всех отношениях в проигрышном положении по сравнению с маститыми философами, которым по природе свойственно излагать свои мысли в форме эссе или, например, диалогов друг с другом. Статья Дьякова в этом плане, конечно, исключением не является. Знакомство с его текстом сразу показывает, что по богатству и многообразию сюжетов, идей и уровню философского анализа он *на много порядков* проигрывает, например, даже небольшому интервью Ж. Бодрийяра с М. Шевцовой на тему «Интеллектуалы, ответственность и политическая власть»[2]. Не говоря уже о более пространных диалогах М. Фуко с Ж. Делёзом и Н. Хомским[3]. И, разумеется, в теоретическом плане она по своему научному уровню бесконечно ниже серьезных академических исследований, например, книги «Цена публичных интеллектуалов», автор которой Р. Сассауэр во многих отношениях является антиподом Дьякова[4].

---

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 24.

[2] Baudrillard Live. Selected Interviews / Ed. by M. Gane. London; N. Y.: Routledge, 1993. P. 72–80.

[3] *Foucault M., Deleuze J.* Intellectuals and Power // Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews / Ed. by D.F. Bouchard. Ithaca, Cornell University Press, 1977. P. 205–217; The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature. N. Y.; London, The New Press, 2006.

[4] См.: *Sassower R.* The Price of Public Intellectuals. London, Palgrave Macmillan, 2014. P. 1–13.

Разумеется, автор может сколько угодно возражать, что все эти работы никак не связаны с «фундаментальной задачей» его статьи, а именно — «предложить взгляд на связь философии и политики на дискурсивном уровне». Однако в данном случае и мы тоже вправе задать вопрос: почему, например, позаимствовав у Фуко название, он никак не комментирует ни сам текст философа, ни его идеи, связанные именно с дискурсивными аспектами деятельности интеллектуалов? Например, в предисловии к новейшему изданию дебатов Хомского и Фуко специально отмечалось, что «“анализ дискурса” у Фуко… был попыткой “проблематизации вещей” такими какие они есть в нашем привычном мышлении и тем самым предложить другие возможности, которые необходимо развивать в публичных дискуссиях»[1].

А.В. Дьяков довольно пренебрежительно отзывается о Жане Бодрийяре как «медийно-ограниченном интеллектуале»[2], но никак не комментирует хотя бы некоторые из его работ, например, изданные в разные годы небольшие интервью и эссе, в которых затронуты сюжеты, повсеместно встречающиеся и в его собственной статье, отчетливо свидетельствуя об отношении французского философа к массмедиа, Ж.-П. Сартру 1960-х гг., спорам с марксизмом и, наконец, к интеллектуалам, которых он называет «бациллоносителями негативности», не способными «творить позитивность»[3]. Одним из следствий данной характеристики интеллектуалов является и лапидарное определение Бодрийяром дискурса: «Дискурс должен всегда существовать как негативность. Сила негативности лежит в самой природе дискурса»[4]. Полемизировать с этим парадоксальным определением наш автор явно не стремится и вообще в дальнейшем *игнорирует проблему дискурса* в теоретическом плане. Во всяком случае, Дьяков откровенно не желает следовать совету Фридриха Шлейермахера, который Джеффри Александер сделал эпиграфом к третьему тому своего труда «Теоретическая логика в социологии»: «понять дискурс так же хорошо и даже лучше, чем его автор»[5].

---

[1] The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature. N. Y.; London, The New Press, 2006. P. XIV.

[2] См.: *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 28.

[3] Baudrillard Live. Selected Interviews / Ed. by M. Gane. London; N. Y., Routledge, 1993. P. 72–80.

[4] Baudrillard Live. Selected Interviews / Ed. by M. Gane. P. 77.

[5] *Alexander J.C.* Theoretical Logic in Sociology. Volume Three. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis. Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1983.

То же самое можно заметить и в отношении «эпистемологической составляющей» претензии А.В. Дьякова на новизну. Заявив о своем намерении «осветить эпистемологический ракурс» интеллектуальной деятельности, он в дальнейшем *ни разу* не возвращается ни к самому «ракурсу», ни к эпистемологии как таковой. Например, он совершенно не интересуется современными дискуссиями в области эпистемологии, в частности, дилеммой между *фактическим* и *практическим* знанием и ее отношением к интеллектуализму и т.п.[1] Нашему, автору, вероятно, не приходила даже в голову идея связать дискурсивный аспект с эпистемологическим и таким образом «убить двух зайцев», приведя, например, следующее, весьма краткое «эпистемологическое определение» дискурса у М. Фуко: «Дискурс, или точнее — дискурсивная конструкция не является структурой, существующей на уровне, отличном от суждений; дискурсивная конструкция является просто регулярностью иррегулярного распределения утверждений»[2] и т.д.

А ведь для того, чтобы «определиться» в эпистемологических вопросах, автору не нужно было особенно углубляться в слишком сложные изыскания. За исключением Платона, основные герои статьи — М. Фуко, В.И. Ленин, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, А. Бадью, П. Слотердайк, Ж. Бодрийяр, Ф. Лиотар и др.– являются либо интеллектуалами леворадикального толка, либо представителями постмодернистского направления философствования. «Постмодернисты, — отмечает С. Хикс, — не являются индивидами, которые, придя, наконец, к релятивистским заключениям относительно эпистемологии, затем ощущают себя вполне комфортно в рамках широкого спектра политических убеждений. В своей политике постмодернисты монолитно отдают предпочтение левому радикализму…, принимая близко к сердцу замечание Фредрика Джеймисона о том, что “‘в конечном пункте анализа’, все является политическим”. По своему духу замечание Джеймисона негласно поддерживает постоянное постмодернистское обвинение в том, что эпистемология является только орудием власти и все ее претензии на объ-

[1] *Hetherington S.* How to Know (that Knowledge — that is Knowledge-how) // Epistemology Future / Ed. by S. Hetherington. Oxford, Clarendon Press, 2006. P. 71–74; ср.: Epistemology: The Key Thinkers / Ed. by S. Hetherington. London; N. Y.: Continuum, 2012. P. 3–5.

[2] Цит. по: *Andersen N.A.* Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann. Bristol, The Policy Press, 2003. P. VI.

ективность и рациональность лишь маскируют репрессивные повестки дня»[1].

Элементарное сравнение декларативного демарша Дьякова относительно новизны своего «эпистемологического подхода» к анализу «политической функции интеллектуалов» (при одновременном отказе от обсуждения эпистемологии как таковой) с конечными выводами статьи невольно заставляют подозревать, что ее автор исподволь готовился в конечном итоге обозначить свое «политическое кредо» и окончательно перейти на постмодернистские позиции. Что-либо иное трудно предположить, поскольку он решительно не склонен обращать внимания, например, на работы своих западных коллег, в которых эпистемологические позиции М. Фуко, сближаются не с постмодернизмом, а, например, с трудами таких представителей Кембриджской школы истории понятий как Д. Покок и др.[2]

Бесперспективность полемики по основному массиву авторского речитатива, состоящего, как уже не раз отмечалась выше, по большей части из всем знакомых, *десятки раз* воспроизводимых в научной литературе сюжетов, побудило нас к поиску тех мест, в которых все же представлены научные факты, достойные предметного спора. Эти места неожиданно обнаружились там, где их меньше всего можно было ожидать, учитывая традиционную специализацию А.В. Дьякова преимущественно в области современной французской философии. Речь идет об античных сюжетах, в частности о политической философии Платона, его знаменитых поездках на Сицилию к тиранам Дионисиям — старшему и младшему — и, наконец, о природе греческой *парресии* и ее современных интерпретациях. Поскольку все эти исторические моменты помещены самим автором в самую сердцевину его «эпистемологического и дискурсивного проекта», необходимо рассмотреть их подробнее.

Осведомленность Дьякова в области античной политики и политической теории также является весьма своеобразной: «Политическая теория в античности, — отмечает наш автор, — *несомненно, уже существовала* (курсив мой. — *В.Г.*). Аристотель даже определил человека как “политическое животное”. Но отношение к поли-

---

[1] *Hicks S.R.C.* Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault. Tempe, Arizona, New Berlin/Milwaukee, Wisconsin: Scholargy Publishing, 2004. P. 84–85.

[2] Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government / Ed. by A. Barry, T. Osborne, N. Rose. Chicago; London, The University of Chicago Press, 1996. P. 154–157.

тической деятельности его учителя Платона было неоднозначным. Как уже говорилось, с Платона начинается традиция, требующая поверять *logos ergon'ом,* т.е. теорию — практикой; без этого, говорит Платон, философия останется пустословием»[1]. Невероятно, но факт: Платон объявляется родоначальником традиции, которая возникла за несколько веков до его рождения! Каким-то образом исчезают Пифагор и его школа, Протагор и другие старшие софисты, равно как и современник афинского философа — Исократ, с которым Платон и Аристотель постоянно полемизировали преимущественно по проблемам «практической философии»[2].

Но этим фактом, конечно, не исчерпывается характер дьяковских аберраций. Формирование Платона как философа и политического интеллектуала происходило в условиях кризиса афинской имперской политики, породившей немало других замечательных личностей, которым он вполне желал подражать. «Афинская империя была построена людьми, которые участвовали в образовательных движениях начала и середины пятого века. Если устремиться в более отдаленное время, такого рода взаимосвязь становится даже более тесной. Солон мог объединять роли мыслителя, воспитателя, поэта и государственного деятеля. В четвертом веке подобная комбинация была бы практически невозможной, а ведь именно в четвертом веке жил Платон — один из тех людей, чьи умственные способности были адекватны такой задаче и который мечтал о шансе выполнить ее на деле»[3]. В этом плане цель, которую он перед собой ставил в двух главных своих политических сочинениях, на фоне Солона и Пифагора выглядит гораздо более скромной, а именно: «… Воспитать философски образованного правителя, который будет править с помощью просвещенного ума, а не опираясь на букву закона. Или же, если эта цель представляется недостижимой, воспитать философствующего законодателя, который должен наполнить даже букву закона духом мудрости и разума. Первая цель является идеалом “Государства”, вторая — идеалом “Законов”»[4].

Всем также известно, что Платон решил пойти гораздо дальше, позволив уже в зрелые годы, когда ему уже исполнилось 38 лет, втя-

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 23.

[2] См. подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 149–153, 184.

[3] *Sinclair T.A.* A History of Greek Political Thought. London; N. Y.: Routledge, 2010. P. 115.

[4] *Barker E.* Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. London: Methuen, 1960. P. 129; см.: подробнее: *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. С. 145–155.

нуть себя в практическую политику на Сицилии. Его первое сицилийское путешествие к сиракузскому тирану Дионисию- старшему состоялось в 389–387 гг. Связанные с этим и последующими событиями обстоятельства, собственно, и образуют основу платоновских пассажей в статье А.В. Дьякова.

Еще в начале XX века сложилось мнение о том, что платоновская политическая активность и глубокий скепсис в отношении возможностей демократической политики составляют фундаментальное противоречие, постоянно проявляющееся в его произведениях. «Сильнейшими факторами, оказавшими на него влияние в юные годы, были дружба с Сократом и его семейное окружение. Последний фактор склонял его к активному участию в политике, воздействие первого — к воздержанию от нее. Такое напряженное состояние сохранялось в течение всей его жизни»[1]. Именно данная напряженность составляет основную «интригу» знаменитого Седьмого платоновского письма. Это хорошо понимал Аристотель и большинство современных антиковедов, но совершенно не воспринимает А.В. Дьяков, когда утверждает, что в данном письме Платон «подробно говорит о том, что так же, как его любимый наставник Сократ, он всю жизнь избегал политической деятельности у себя в Афинах, но на старости лет (?) обнаружил настоятельную потребность в этом»[2].

Много десятилетий назад, вероятно, предвидя подобного рода аберрации, Т.А. Синклер в своей замечательной книге «История греческой политической мысли» специально перевел основные пассажи Седьмого письма и дал их адекватную трактовку, исключающую любые недоразумения[3]. Сравнение текста письма и комментариев к нему со статьей Дьякова сразу наводит на следующую мысль: нужно обладать особым даром видения, чтобы не заметить, что в самом начале письма философ дважды говорит о своем намерении принять участие именно в афинской политике — после принятия новой конституции 404 г. до н.э., установившей в городе знаменитую «тиранию Тридцати» и «вскоре после того как правление Тридцати потерпело крах» (Plato Epist. VII, 324 b-d; 325 a-c)[4]. На-

[1] *Sinclair T.A.* A History of Greek Political Thought. London; N. Y., Routledge, 2010. P. 121.

[2] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 23.

[3] *Sinclair T.A.* A History of Greek Political Thought. London; N. Y., Routledge, 2010. P. 122 sq.

[4] См. подробнее: *Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2001. P. 162 sq.

сколько нам известно, за исключением отдельных нюансов интерпретации, до появления статьи Дьякова никто в фундаментальном плане не стремился оспорить такое понимание текста платоновского письма. Абсолютное большинство авторитетных современных ученых (даже те из них, кто ставит под сомнение платоновское авторство письма) считают данное намерение философа искренним и вполне соответствующим традиционным «вигским» (Э. Баркер) политическим связям его семьи[1].

Желание участвовать в афинской политике быстро исчезло, как только вернувшиеся к власти демократы предали Сократа суду (Plato Epist. VII, 324 b — 325d). Однако наступившее в дальнейшем разочарование, вызванное тем, что положение дел в греческих полисах стало «почти неизлечимым», не отвратило Платона от политики: не переставая размышлять — каким образом изменить государственное устройство, философ возлагает отныне надежду только на «истинную философию», твердо уверовав в то, что «человеческий род не избавится от бед до тех пор, пока государственные должности не займет племя людей, особенно глубоко и истинно приверженных мудрости, или же пока ныне властвующие в государствах не станут действительно стремиться к мудрости по какому-то божественному повелению судьбы» (Plato Epist. VII, 325 e — 326 b). Иными словами, Платон «верил, что возможно создать государство с устройством, при котором такие люди, как Сократ, не только не подвергались бы опасности быть судимыми, но и сами действовали бы как правители государства»[2].

Как же выглядят мотивы и реальные исторические обстоятельства «сицилийской политики» Платона в изложении А.В. Дьякова? «Поскольку участие в афинской политике, — утверждает наш автор, — скорее всего, привело бы его к тому же концу, что и Сократа, он решил заняться политикой на Сицилии, где были для этого более благоприятные условия. Эта история общеизвестна — его жизнь подвергается опасности, его продают в рабство, но он упорно возвращается в Сиракузы, — и Платон в ней предстает не слишком

[1] *Barker E*. Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. London, Methuen, 1960. P. 126–130; ср: *Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2001. P. 162–165; *Schofield M.* Plato. Political Philosophy. Oxford; N. Y., Oxford University Press, 2006. P. 15–16; см. также: *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. P. 12–18.

[2] *Fritz K. von*. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin, Walter de Gruyter, 1968. S. 14.

разумным человеком: как мог величайший из философов не понимать, что из Дионисия Младшего не выйдет добродетельного человека, а его правление не станет совершенным? Седьмое письмо как раз и позволяет объяснить его поведение. Конечно, он не был столь наивен, чтобы не разглядеть, с кем имеет дело. Однако его деятельность на Сицилии имела совсем иные цели, нежели преобразование ее политического устройства»[1].

В чем же заключались «благоприятные обстоятельства», побуждавшие Платона «упорно возвращаться в Сиракузы» вместо того, чтобы мирно развивать свои философские идеи в Академии, основанной им в своем родном городе, и «сколько угодно излагать их в своих диалогах»?[2] Об этих обстоятельствах Дьяков не промолвил ни одного слова. Через несколько страниц мы вновь встречаем только воспроизведение его следующего исходного «мотивационного довода»: «Платон, с которого мы начали, достаточно много говорит о том, почему ни он, ни его учитель Сократ не занимались политической деятельностью в Афинах: им не представлялось к этому удачного случая, а гибнуть (после казни Сократа Платону не приходилось сомневаться в таком исходе), не принеся этим своему полису никакой пользы, не было смысла»[3]. При этом никак не разъясняется, чего именно Платон мог опасаться у себя дома? Ведь со времен Перикла Афины могли по праву именоваться свободным демократическим государством. Любой афинский гражданин примерно каждый девятый день в году *при желании* мог участвовать в регулярно созываемых и внеочередных народных собраниях. Афинское судопроизводство «вырабатывалось веками и к началу четвертого было по тем временам невиданно открытым, демократическим и… сложно-прихотливым… не из дурных намерений, а из попытки создать условия абсолютной беспристрастности»[4]. Свободные граждане, даже застигнутые на месте преступления, не могли быть заключены в тюрьму без постановления суда. Платон, как и ранее Сократ, определенно знал: если он будет обвинен в совершении каких-либо серьезных проступков, его дело будет рассматриваться *гелиастами*, т.е. в суде присяжных. В этом плане не только рядовые афинские граждане, но и политические радикалы могли чувствовать себя не менее, а, быть может, и более защищен-

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 23.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 26.
[4] Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств / Сост. А.В. Кургатников. СПб.: Алетейя, 2000. С. 11–12.

ными в правовом плане по сравнению с гражданами современных западных демократических государств. Не случайно, например, Ноам Хомский — один из наиболее известных леворадикальных мыслителей нашего времени постоянно подчеркивает в своих интервью, что в США надежно защищены далеко не все участники радикальных движений, но только наиболее выдающиеся представители интеллектуального истеблишмента.

В этом плане доводы Дьякова понять практически невозможно. Вместо анализа сохранившихся в исторической традиции конкретных фактов платоновской биографии мы встречаем объяснение, которое действительно не имеет прецедентов в научной литературе и в этом плане может с успехом претендовать на абсолютную новизну! На стр. 23 автор предпринимает решительный демарш для того, чтобы рассеять все подозрения читателей, которые, естественно, могли неизбежно возникнуть в связи с его отказом цитировать тексты платоновских писем для подтверждения предлагаемой им трактовки «сицилийской политики» Платона. Он даже дает нам ключ к дешифровке своей версии, которая имеет только одно обозначение, а именно — *παρρεσια*: «Платон говорит, что для него было важно не только и не столько заняться политической практикой или создать идеальную политию, сколько декларировать собственные убеждения. “Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело”. Он мог сколько угодно излагать их в своих диалогах, но теперь нужно было заявить о них таким образом, чтобы это непосредственно затрагивало самого философа. Лучше всего было сделать это, бросив в лицо тирану свои убеждения с риском поплатиться за это жизнью. Ключевым термином при описании этой политической практики оказывается *parresia* — буквально “вольная речь”, высказывание истины, которую сам говорящий считает истиной и для которого она, перед лицом грозных обстоятельств, существенно важна. Школьный учитель, например, тоже сообщает своим ученикам истину, но при этом он не рискует жизнью, а следовательно, не является паресиастом. Паресиаст — это тот, чья правдивая и вольная речь может стоить ему головы. Политическая практика, таким образом, у Платона оказывается практикой этической»[1].

В итоге, нарисованная Дьяковым картина выглядит фантасмагорической с оттенком несомненного трагикомизма: он фактически

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 23.

утверждает, что опасения Платона быть казненным в родном городе, где он, как афинский гражданин, каждый девятый день в году, пользуясь свободой слова, имел полную возможность «рисковать головой», были вполне основательны. Но тогда получается, что философ, считая возможные опасности недостаточными для того, чтобы проявить себя «истинным паресиастом», предпочел отправиться в другой конец эллинского мира и «декларировать собственные убеждения» перед тираном и его приближенными. Платон, по Дьякову, решил «рискнуть по-крупному» на Сицилии, поскольку там возможности «высказать истину» и утвердить свой статус «паресиаста» были либо более гарантированы, либо имели бы более широкий резонанс!

На самом деле для того, чтобы понять, какие именно обстоятельства Платон счел для себя благоприятными в Сиракузах, Дьякову достаточно было внимательнее прочесть платоновские письма. И тогда сразу обнаружилось бы, что мотивы афинского философа были гораздо более прагматическими, чем это представляется нашему автору. Например, в 366 г. во время второго приезда в Сиракузы к Дионисию-младшему философ просил выделить ему землю и людей для воплощения в жизнь принципов идеального государства (Plato Epist. III, 317 cp.: VII, 328 c). Кроме того, Платон предложил план восстановления опустевших сицилийских полисов на основе таких законов и государственного строя, чтобы в дальнейшем они могли оказывать и самому Дионисию, и друг другу помощь в борьбе против карфагенян (Ibid., VII, 332e — 333a; III, 315d, 319a-b).

Ответ на странное нежелание читать Платона мы находим на той же странице, рядом с пассажем о *nappecuu*, который может рассматриваться как своеобразный итог, демонстрирующий весьма странную логику автора статьи. Из него вполне можно сделать вывод о том, что именно «теоретическая акция», разработанная с целью превращения Платона в «паресиаста»[1], рассматривается Дьяковым как инновационный личный вклад в науку.

---

[1] В очередной раз трудно понять, по какой причине Дьяков сначала убирает букву *h* из общепринятой латинской транскрипции греческого понятия παρρησία, а затем сокращает русскую транскрипцию на одну букву *р*. В списке литературы он приводит статью Т.Б. Дирберга, в которой данная транскрипция представлена в первозданном виде: *Dyrberg T.B.* Foucault on parrhesia // Political Theory. 2016. Vol. 44. No. 2. P. 265–288. Тщательность и последовательность проведенной Дьяковым операции исключает любую случайность или возможность непроизвольной ошибки. По-видимому, даже в таких мелочах он стремится выглядеть новатором. Подробное обоснование необходимости сохранения удвоенной *р* в русском написании термина παρρησία представлено в статье Ю.А. Асояна (*Асоян Ю.А.* «Муже-

С целью подкрепить свою версию, долженствующую объяснить столь необычную приверженность Платона «свободе слова», А.В. Дьяков, верный избранной им методе, следующим образом «цитирует» небольшую статью Т.Б. Дирберга «Фуко о парресии»: «М. Фуко в своих поздних работах актуализировал эту тематику как определяющую для всей политической практики античности, из которой, как он стремился показать, вырастает вся политическая практика интеллектуала современности»[1]. Данная «цитата» явно направлена на то, чтобы не только «легитимизировать» приведенное выше авторское определение *парресии*, но и «приобщить» Мишеля Фуко к собственной, совершенно беспрецедентной, на наш взгляд, трактовке «этической практики» Платона. А.В. Дьяков при этом настолько уверен в себе, то даже не счел нужным воспользоваться, например, стенограммой лекций Фуко, прочитанных им в Калифорнийском университете в Беркли (США) незадолго до своей смерти и специально посвященных проблеме *парресии*[2]. В принципе, он мог обойтись и без этого источника, поскольку представленная в нем интерпретация философом данного понятия, за исключением некоторых нюансов, практически тождественна анализу *парресии* в университетском курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1983–1984 гг.[3] В обоих лекционных курсах среди прочих сюжетов имеется и описание ситуации конфликта Платона с Дионисием-старшим[4].

Ссылаясь на российское издание французских лекций Фуко «Мужество истины. Управление собой и другими II»[5], Дьяков полностью игнорирует не только проблемы эпистемологии и этимологии, а также типологии *парресии*, тщательно разработанные Фуко в первой лекции[6], но, по существу, самым беспардонным образом фальсифицирует его позицию в «платоновском вопросе», причем в том самом «критическом пункте», на котором держится не только вся авторская «интерпретация» Седьмого платоновского письма,

---

ство истины» и «забота о себе» у Фуко (возражение Лоренцо Бернини) // Критика и семиотика. 2017. № 2. С. 271; см. также: *Фуко М.* Дискурс и истина. Минск: Пропилеи, 2006. С. 15).

[1] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 23

[2] *Фуко М.* Дискурс и истина.

[3] *Foucault M.* The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France. 1983–1984 / Ed. by F. Gros.

[4] *Фуко М.* Дискурс и истина. С. 19; *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 12.

[5] *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 24.

[6] *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 1 sq.; ср.: *Фуко М.* Дискурс и истина. С. 15 сл.

но и заявленный в начале статьи «инновационный проект»! Речь идет о связи между общей характеристикой *парресии* и той конкретной ситуацией, в которой оказался Платон во время своего первого сицилийского путешествия. Так, если для Дьякова школьный учитель, «сообщающий» своим ученикам истину, но при этом не рискующий жизнью, «не является паресиастом», *для Фуко парресиаст* — это человек, который «не всегда рискует жизнью»[1]. Фигуры школьного учителя, равно как и филолога или геометра изначально не имеют к *парресии* никакого отношения, поскольку характер их занятий, как правило, не сопряжен с риском. Напротив, человек становится «субъектом *парресии*» только тогда, когда, высказывая своему собеседнику правду, он, так или иначе, сталкивается с риском нанести ему обиду, «вызвать раздражение, разгневать, побуждая его [тем самым] к поведению, которое может даже оказаться крайне неистовым»[2]. «Когда, например, вы замечаете, что ваш друг совершает ошибку и вы рискуете вызвать его гнев, сказав ему, что он не прав, вы действуете как парресиаст. В этом случае вы не рискуете своей жизнью, но вы можете причинить ему боль своими словами и от этого ваша дружба окажется под угрозой»[3].

Но иногда возникают экстремальные ситуации, сопряженные с риском для жизни, когда от человека, ощущающего себя *парресиастом*, требуется не только все его мужество, но и величие души. «Именно в такой ситуации оказался Платон с Дионисием Сиракузским, о чем есть очень любопытные упоминания в седьмом письме Платона, а также в “Жизнеописании Диона” Плутарха»[4]. Платон высказал тирану всю правду и настолько его рассердил, что тот замыслил убийство философа, который не мог этого не предугадывать и сознательно шел на риск[5].

Естественно, Фуко и в голову не могла прийти идея, что Платон решил променять риск быть казненным в демократических Афинах на более смертельную сицилийскую опасность. Ведь чисто теоретически французский философ исходил из совсем иной предпосылки: «…Парресия может быть организована, развита и стабилизирована в форме, которую следует называть парресиастской игрой… Подлинная игра в парресию будет установлена на основе своего

[1] *Фуко М.* Дискурс и истина. С. 19.
[2] *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 11.
[3] *Фуко М.* Дискурс и истина. С. 19; ср.: *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 11–12.
[4] *Фуко М.* Дискурс и истина. С. 19.
[5] *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 12.

рода пакта, который означает следующее: если парресиаст демонстрирует свою храбрость, говоря правду вопреки всему и несмотря ни на что, то лицо, которому адресована эта парресия, будет демонстрировать собственное величие души, соглашаясь с тем, чтобы ему говорили правду»[1].

Разумеется, А.В. Дьякова не интересует и весьма обстоятельная монография Т.Б. Дирберга «Фуко о политике *парресии*»[2], в которой не только последовательно реконструируются основные этапы анализа французским философом греческой традиции свободы слова, но и анализируется его позиция в отношении интерпретации *парресии* Платоном. В частности, в тех пассажах книги, которые посвящены платоновской философии мы не встречаем ничего, даже отдаленно напоминающего *откровенно суицидальную версию*, которую Дьяков пытается приписать греческому философу. Это вытекает уже из самого определения Дирбергом *парресии*, которое, естественно, соответствует и текстам Фуко, специально приводимым автором книги в постраничных ссылках[3]: «*Parrhesia* означает говорить правдиво, свободно, не поступаясь честностью в плане открытости, откровенности, праве говорить все, что необходимо сказать по отдельному спорному вопросу в противоположность необходимости сдерживать себя, держать в тайне, скрывать, подтасовывать. Это — политическая этика и в этом аспекте она вполне целенаправленно противопоставлена прикладной нормативной политической теории: она практична, так как изначально связана с государственным управлением, она сопряжена с риском, неотделима от сдержанности и храбрости, требует знания, здравого чувства рассудительности и умения принимать решения»[4].

Во вводной части своей книги, Дирберг специально отмечает, что обращение к «политике высказывания правды» (*the politics of truth-telling*) само по себе является «удивительным поворотом» в философии Фуко, поскольку хорошо известна его релятивистская позиция в отношении истины и его критический взгляд на оппозиционную политику. Кроме того, тема *парресии* затрагивает многие аспекты политической теории философа: эта проблема развивалась в контексте его идей дисциплинарной власти с ее структурой ко-

[1] *Foucault M.* The Courage of the Truth. P. 12–13.

[2] *Dyrberg T.B*. Foucault on the Politics of parrhesia. London: Palgrave Macmillan, 2014.

[3] Исключительно в целях экономии места все многочисленные постраничные ссылки на труды М. Фуко, которые Дирберг приводит в своих рассуждениях, в тексте статьи опускаются.

[4] *Dyrberg T.B*. Foucault on the Politics of parrhesia. P. 2.

манд и повиновения, которые существуют в любом государстве — даже в так называемом демократическом с его гражданским обществом и прочими атрибутами[1]. Фуко неоднократно подчеркивал, что «демократия и *parrhesia* взаимно обусловливают друг друга, но демократия может также быть подорвана *негативной parrhesia*, которая идет рука об руку с использованием репрессивной власти посредством лести и манипуляций. Последние сигнализируют о неизбежном и хрупком различии, возникающем при попытке практиковать дискурсы правды в условиях демократии»[2]. Соответственно, «Фуко рассматривает критику демократии Платоном как неизбежный результат краха государственности и фрагментации политического устройства. Эта критика формулируется *в виде решительных оговорок* (курсив мой. — *В.Г.*) против *parrhesia*, которая, согласно Платону, неизбежно будет вырождаться в риторику и лесть, поскольку основная масса населения легко поддается манипуляции вследствие собственного невежества и склонности руководствоваться узкоэгоистическими интересами. Аргумент, который мы находим у Платона, равно как и в современной элитистской традиции, состоит в том, что демократия сталкивается с непреодолимой проблемой правительности, которая предопределяет структурную невозможность того, чтобы “сама форма демократии была в состоянии предоставить место высказыванию правды”… Конфликт демократии состоит в борьбе здоровой *parrhesia* против *безнравственной* (курсив мой. — *В.Г.*), т.е. вопрос определяется тем, поддерживает ли демократия “четкую дифференциацию в высказывании правды, характерную для демократической игры” или же, как утверждает Платон, она поступает противоположным образом, позволяя говорить как наилучшим людям, так и наиболее дурным и в результате этого *parrhesia* вырождается в “невежественную неискренность”, лишенную интеллектуальных и моральных качеств»[3].

Приведенные выше суждения Т.Б. Дирберга совершенно адекватно отражают не только анализ традиции античной *παρρεσιι* в текстах Мишеля Фуко, но и отчетливо показывают, насколько верно в историческом и теоретическом плане французский философ оценивал платоновскую критику демократии. В частности, он прекрасно понимал, что моральное неприятие Платоном афинской радикальной демократии вовсе не означало его разрыва с глубинными

[1] *Dyrberg T.B.* Foucault on the Politics of parrhesia. P. 5.
[2] Ibid. P. 89.
[3] Ibid. P. 103, 109.

традициями полисного устройства, возникшего в результате демократической революции VII–VI вв. и осуществившей в новых социальных условиях реставрацию норм жизни, характерных для более ранней эпохи родового строя. *Парресия* — греческий эквивалент свободы слова, равно как и принцип равноправия (*исономия*), будучи производными от полисных демократических практик, вполне могли использоваться и принципиальными противниками демократии по той простой причине, что в древней Греции «великие конфликты между олигархией и демократией были относительными, а не абсолютными. Они развертывались вокруг "права на принадлежность к клубу" большего числа людей, а не вокруг уничтожения клуба. Вот почему аристократический лозунг равенства мог перениматься демократами»[1].

Результаты научного анализа свидетельствуют не только о превратном истолковании Дьяковым идей Фуко, но и решительно ничего не оставляют от дьяковского образа Платона как «суицидального паресиаста», во что бы то ни стало стремящегося «платить жизнью» или «рискнуть головой» и непременно, не останавливаясь ни перед чем, «бросить в лицо тирану свои убеждения». Соответственно рушится и весьма эфемерная «эпистемологическая» модель «активистского дискурса», опираясь на которую автор статьи пытался «бросить вызов» многовековой традиции анализа места и роли интеллектуалов в политике. Можно с чувством облегчения констатировать, что, по крайней мере, на данный момент сформировавшая в западной политической теории мощная многовековая традиция располагает всеми возможностями предотвратить любую попытку превращения Платона и Фуко в «лукавых идиотов в духе бравого солдата Швейка»[2].

В заключении в виде контраста вполне целесообразным будет привести несколько замечательных характеристик платоновского трагического эксперимента Куртом фон Фрицем, автором уже давно признанной классической книги «Платон на Сицилии и проблема власти философов». В этой работе были не только в концентрированном виде сформулированы основные принципы анализа текстов, связанных с эволюцией платоновской политической философии, но и весьма основательно обоснована необходимость междисциплинарного подхода для адекватного понимания последней. Так, например, К. фон Фриц отмечал, что установка политологов

[1] *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London: Thames and Hudson, 1975. P. 24.

[2] См.: *Дьяков А.В.* Политическая функция интеллектуала. С. 28.

исследовать только «общие принципы» античных проектов государственного переустройства, не обращая внимания на специфику греческих текстов, равно как и попытки филологов изучать нюансы платоновских или аристотелевских текстов, не имея даже представления о политической теории, «указывают на определенного рода шизофрению в функционировании нашей современной науки» (auf eine gewisse Schizophrenie in unserem heutigen Wissenschaftsbetrieb hizudeuten)[1]. Сделанные им выводы составляют основу более поздних интерпретаций и повсеместно используются в современной научной литературе. Статья Дьякова и в данном ракурсе выглядит весьма одиозным исключением.

Так, анализируя крах попыток Диона, друга Платона «воплотить в Сиракузах платоновские политические идеалы», К. фон Фриц пытался ответить на принципиально важный вопрос — «как это случилось, что Платон, один из величайших философов и в высшей степени проницательных политических мыслителей всех времен, позволил втянуть себя в предприятие, которое завершилось катастрофой для всех его участников»[2]. События в Сиракузах дают предельно ясное понимание того, «почему, вопреки мнению Платона, попытка философов принимать участие в политике неизбежно должна завершиться крахом. Сам Платон в “Законах”, Кант в “Споре факультетов”, лорд Актон и некоторые другие [мыслители] вновь и вновь утверждали, что, согласно формулировке Канта, “обладание властью пагубно для свободного использования разума”»[3]. На примере критики Кантом платоновской теории государства, которым управляют философы, можно отчетливо понять, что не только обладание властью, но даже попытка косвенного участия в политике пагубно сказывается на способности мыслить разумно. Любой тип политической пропаганды является противоположностью свободному обсуждению того, что является справедливым и несправедливым[4]. Переход философа на уровень публичной политики приводит к тому, что ему волей-неволей приходится превращаться в «пропагандиста». «Естественная задача философов, т.е. свободных “интеллектуалов” — быть совестью правителей и управляемых не только в моральном смысле, но также и в том смысле, что они неустанно пытаются приобретать новое понима-

[1] *Fritz K. von*. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. S. V.

[2] Ibid. S. VIII.

[3] Ibid. S. IX.

[4] Ibid. S. XIII.

ние или "знание" и применять его на деле. Напротив, пропагандист, который апеллирует к власти, будучи главным образом и по необходимости обладателем некого несовершенного и одностороннего знания, является бессовестным в совершенно ином смысле по сравнению с государственным мужем, который, как действующий практик, вынужден именно в данном смысле быть "бессовестным". Тем не менее он несет ответственность за свои действия и ощущает их последствия, в то время как пропагандист, как правило, пытается снять с себя ответственность за нередко полностью предвидимые последствия своей пропаганды и свалить ее на других»[1].

Если руководствоваться критериями К. фон Фрица, то называть Платона «публичным интеллектуалом» в современном смысле этого понятия, т.е. представителем «класса гибридных существ» было бы несколько опрометчивым и в силу различия между характером античной и современной мысли, и в плане специфических особенностей новейшего «публичного интеллектуализма»: «В наше время, — отмечал немецкий ученый, — не только те, кто стоит у власти, — правители в более или менее тоталитарных государствах подавляют свободу суждений всеми средствами, находящимися в их распоряжении. Но к ним примыкают и "интеллектуалы" — эквивалент древних поэтов, мыслителей и самих философов — которые отказываются прислушиваться друг к другу и используют насилие как только аргументы оборачиваются против них»[2]. Не следует считать, что К. фон Фриц в последнем случае имел в виду грубую физическую силу, используемую интеллектуалами в публичной сфере для затыкания рта своим идейным противникам. Речь идет, прежде всего, о «тоталитаризме мысли», достигшей в XX веке апогея.

Мысли К. фон Фрица во многом созвучны идеям М. Фуко. В этом плане все попытки А.В. Дьякова сформировать образ Платона на основе искаженных до неузнаваемости идей французского философа — задача, которую вряд ли кто-нибудь сочтет благовидной[3]. Трудно судить, действовал бы он в этом направлении более энергично или нет, если бы, например, знал, какую именно характеристику Ж. Бодрийяр давал Фуко-интеллектуалу: «Там, где интеллектуал поставлен в такое положение, когда он должен принять политическое решение, т.е., когда он интегрирован в механизмы

[1] *Fritz K. von*. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. S. XIII.
[2] Ibid. S. 8.
[3] Ср.: *Fritz K. von*. The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for Our Times: A Short Introduction to the Problem. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 1987. P. 3.

власти, он оказывается в тотально ложной позиции. Рискуя своей самобытностью, он вряд ли непременно сможет познать искусство управления. Фуко, например, случайно столкнулся с этой проблемой. Ему хотелось бы стать кем-то вроде политического консультанта на высшем правительственном уровне. И ему предлагали положение такого рода. Если бы кто и мог с этим справиться, то это был Фуко. Тем не менее, как только он рискнул, он обнаружил, что не сможет этого делать. Это был провал. Поэтому он также ретировался, но лишь в определенной степени»[1]. И чисто внешне, и даже по существу бодрийяровская характеристика М. Фуко довольно близка к той, которую К. фон Фриц давал сицилийской политике Платона. Но сравнение этих двух характеристик лишь увеличивает этическую дистанцию между двумя философами. Как, впрочем, и между интеллектуальными позициями Бодрийяра и Фуко.

В свое время Д.С. Рансом также обратил внимание на весьма специфическую философскую позицию Фуко, называвшего самого себя «специфическим интеллектуалом». «У него это означало, что он работал в отдельных интересующих его областях и не пытался извлечь из них всеобщую теорию относительно того, как мир проявляет себя или как он должен действовать»[2]. Трудно отказаться от мысли, что Дьяков в своей статье в чем-то по своему стремится подражать французскому философу: размышляя «вообще» об интеллектуалах, Платоне, Ленине, эпистемологии, «активистских дискурсах» и ряде других интересующих его предметах, он не только не склонен считаться со сложившимися традициями их интерпретации, но и весьма мало озабочен тем, какая именно теория является для него самого наиболее подходящей. Впрочем, возможно, что такое суждение является несколько преждевременным и автор статьи последовательно разделяет следующий вполне постмодернистский тезис М. Хайдеггера: «Вся западная традиция философии — платоновская, аристотелевская, локковская или картезианская — поскольку она основана на законе отсутствия противоречия и на различии между субъектом и объектом, является врагом, которого должно превозмочь»[3].

---

[1] *Baudrillard Live*. Selected Interviews / Ed. by M. Gane. London; N. Y.: Routledge, 1993. P. 77.

[2] *Ransom J.S.* Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity. Durham; London, Duke University Press, 1997. P. X.

[3] *Hicks S.R.C.* Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault. Tempe, Arizona, New Berlin/Milwaukee, Wisconsin: Scholargy Publishing, 2004. P. 66.

9. Еще раз о ценностях и «Капитале»[1]

Я не менее здоров, хотя и не принимаю лекарства, которые укрепляют тебя.

Филодем из Гадары

Каждый выбирает для себя…

Юрий Левитанский

В своем «Словаре политической мысли» Роджер Скратон характеризует ценность как «идею, порождающую больше вопросов, чем ответов»[2]. «В области экономической теории нормальным является следовать Смиту, отличая потребительную ценность от цены, или меновой ценности. Смит пояснял это [различие] так: “Следует отметить, что слово ‘ценность’ имеет два различных значения и иногда обозначает полезность некого отдельного предмета, а иногда способность покупать другие товары, на владение которыми указывает данный предмет. Первое значение может быть обозначено как ‘ценность в употреблении’, второе как ‘ценность при обмене’”. Смит добавлял, что “вещи, которые имеют величайшую ценность в плане употребления, при обмене часто стоят мало или же вообще ничего не стоят. И наоборот…”. В общем плане термин “ценность” прикладывается ко всем объектам, которые представляются достойными человеческого стремления. Так, в экономической сфере ценность придается товарам; но в более широком контексте она придается также идеалам, мотивам, чувствам, действиям. Принципиальный пункт в теории ценностей заключается в вопросе относительно объективности моральных ценностных суждений, т.е. суждений о том, что хорошо, справедливо или достойно»[3].

Размышляя о природе ценностей, Скратон забыл упомянуть, что они по природе обладают огромным спекулятивным «потенциалом роста», который постоянно проявляется практически во всех областях гуманитарного знания, ломая привычные стереотипы, порождая все новые теоретические гипотезы и провоцируя вопросы, на которые приходится искать ответы.

---

[1] *Гуторов В.А.* Еще раз о ценностях и «Капитале» // Полис. Политические исследования. 2020. № 3. С. 126–143.

[2] *Scruton R.* The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought. Third edition. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 718.

[3] Ibid. P. 718.

Язык Маркса в структуре идеологических аберраций

Живое доказательство справедливости философских констатаций Р. Скратона мы обнаруживаем в статье «Политический контекст наррации с Wert-терминологией К. Маркса: стоимость vs ценность»[1]. Ее автор — Григорий Львович Тульчинский — широко известен в научных кругах как выдающийся философ и культуролог, автор трактата «Тело свободы» и весьма содержательных работ, посвященных проблемам развития отечественного бизнеса и политической культуры[2].

Настаивая на *ценностной парадигме*, якобы формирующей логику и терминологический аппарат «Капитала», Тульчинский, сознательно или по каким-то иным причинам, не склонен ясно охарактеризовать собственную позицию относительно определения самого понятия «ценность». В связи с такой «абсентистской» позицией автора и во избежание дальнейших недоразумений, мы будем придерживаться в процессе анализа его работы тех разграничений, которые много лет назад были прекрасно сформулированы Ральфом Петтманом: «Полезно… различать *верования*, представляющие собой когнитивные предположения, которые мы делаем относительно того, что существует или не существует и что кажется более истинным или ложным…, от *мнений*, являющихся положительными или отрицательными чувствами, которые у нас имеются по отношению к отдельным верованиям, и от *ценностей* как таковых, существующих в качестве критериев, которые мы используем при решении того, чего желать, чему сопротивляться и что определять в качестве достойного и благого. Определяемые таким образом ценности включают в себя как разум, так и эмоции, мысли, наряду с чувствами»[3]. Петтман при этом вполне в духе Скратона замечает: «разумеется, такая смесь является очень ‘человечной’», но она нередко предельно обостряет теоретические дискуссии, поскольку «в практическом плане любой ценности могут придаваться различные, даже противоречащие друг другу интерпретации, веду-

---

[1] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации с Wert-терминологией К. Маркса: стоимость vs ценность // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 174–185.

[2] См. например: *Эпштейн М.Н., Тульчинский Г.Л.* Философия тела. Тело свободы. СПб.: Алетейя, 2006; *Тульчинский Г.Л.* Бизнес в России. Проблема социального признания и уважения. М.; СПб.: Вершина, 2006; *Он же*. Российская политическая культура: особенности и перспективы. СПб.: Алетейя. 2014.

[3] *Pettman R.* Biopolitics and International Values. Investigating Liberal Norms. N. Y.: Pergamon Press, 1981. P. 14.

щие к легитимации совершенно различных, даже противоречивых социальных и политических порядков: то, что является справедливым для одних, например, апология частной собственности, другим, кто выступает за ее отмену, может казаться несправедливым»[1].

Концепция Г.Л. Тульчинского выстроена весьма прямолинейно и основана на нескольких предельно простых тезисах:

1. *Стоимостная парадигма*, возобладавшая в переводах «Капитала» в советский период, полностью искажает язык Маркса-экономиста: «В русском языке ценность и стоимость — слова разнокоренные и отсылают к разным смысловым контекстам: быть ценным, полезным, что-то значить и — стоить, т.е. сводить все к цене, выражаемой в деньгах. В немецком языке это выражается словами *der Wert* и *der Preis*. Поэтому 'стоимостная парадигма' резко редуцирует *богатство рыночных ценностных контекстов* (курсив мой. — *В.Г.*). Если 'меновая стоимость' передает суть возможности количественной характеристики обмена товаров, то 'потребительная стоимость' *по-русски выглядит чем-то вроде 'круглого квадрата'* (курсив мой. — *В.Г.*) — не то прилагательное не к тому существительному. В европейских языках, которыми пользовался К. Маркс, 'ценность' — более широкая категория, содержание которой выражается не только в цене, а именно в широком контексте сути рыночных отношений — как важного проявления антропологической неполноты человека, принципиально нуждающегося в обмене (веществ, собственности, коммуникации)»[2]. Вывод напрашивается сам собой — коль скоро Маркс «пользовался европейскими языками»[3], то, следовательно, его научный язык автоматически должен вписываться в «концептуальное содержание Wert-терминологии»[4].

2. В первое десятилетие XX в. в России в условиях глубокого кризиса русского «революционного сознания» и стремления социалистов найти в марксистском учении предельно простые ответы на «проклятые вопросы» начинает пропагандироваться стоимостная парадигма, искажающая подлинного Маркса[5]. В итоге вслед за

---

[1] *Pettman R.* Biopolitics and International Values. Investigating Liberal Norms. P. 11.

[2] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 178.

[3] Интересно узнать — к какой же категории Тульчинский относит русский язык, который Маркс, как известно, выучил настолько хорошо, что даже читал М.Е. Салтыкова-Щедрина в оригинале?

[4] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 178.

[5] Там же.С. 177.

«лопатинским» *стоимостным* переводом первого тома «Капитала» (1872 г.) и *ценностно-ориентированным* его переводом 1898–1899 гг., осуществленным Е.А. Гурвич и Л.М. Заком под редакцией П.Б. Струве, «в 1907–1909 гг. был опубликован третий перевод, подготовленный И.И. Скворцовым-Степановым и В.А. Базаровым под редакцией А.А. Богданова, одобренный В.И. Ульяновым (Лениным), принимавшим участие в редактировании второго тома. Этот перевод был более полным, но он способствовал закреплению 'стоимостной парадигмы'. В нем опять использовался 'стоимостной' перевод *марксовой 'Wert-терминологии'* (курсив мой. — *В.Г.*), который был закреплен впоследствии изданием Института марксизма-ленинизма. Во всех этих переводах термины *der Wert* (ценность, значение, стоимость, достоинство), *das Wertding* (ценная вещь), *die Wertgegenständlichkeit* (ценностная предметность) переводились на русский как 'стоимость'»[1].

3. Переход бывших народников на позиции марксизма, предоставлявшего «экономически выраженные простые ответы на непростые вопросы, изложенные в лозунгах, очень понятных всем обездоленным», сопровождался в области теории упрощающей стратегией «интерпретации марксовых концептов, радикально обеднивших смысловое содержание нарративов в общественной науке, образовании, средствах массовой информации»[2]. Октябрьская революция 1917 г. и победа большевиков привели к тому, что «эта тенденция была фактически канонизирована в отечественной науке и системе образования советского времени»[3].

4. Хотя Тульчинский признает, что сам Ленин, «отдававший предпочтение слову 'стоимость', не придавал этому вопросу 'особенно существенного значения'»[4], получается, что именно легитимация будущим «вождем пролетарской революции» первоначальной версии Лопатина-Даниэльсона в третьем переводе первого тома «Капитала» инициировала «российско-советский след» в марксологии[5], который в дальнейшем стал оказывать крайне негативное влияние не только на советский, но и на мировой экономический и идеологический дискурсы.

Поскольку Тульчинский стремится выдвинуть проблему языка и терминологии на передний план, вероятно, полагая, что фило-

[1] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 177.
[2] Там же. С. 177.
[3] Там же. С. 177.
[4] Там же. С. 180.
[5] Там же. С. 176.

логические доводы наилучшим образом обеспечат надежный фундамент для дальнейшего развития его аргументации, необходимо сразу отметить, что в этом отношении он совершенно прав. Филологическая сторона проблемы нередко может стать решающей в абстрактных теоретических спорах об истоках социальной философии и экономической теории Маркса. Еще в начале 1980-х годов Э.У. Гоулднер в работе «Два марксизма» совершенно справедливо отмечал: «Один из важных аспектов серьезного понимания текстов, является серьезное отношение к *языку*… Как теория марксизм — это, прежде всего язык. Каковы бы ни были наши взгляды на марксизм как 'науку', или является он наукой или нет, марксистская теория выражена в языке и в системе коммуникации»[1]. Но для того, чтобы коммуникация стала прозрачной, разумеется, необходимо, прежде всего, понять, как наилучшим образом использовать ресурсы русского языка для адекватного перевода марксистских текстов.

Открываем современный «Большой немецко-русский словарь». Слово *der Wert* переводится как «стоимость, ценность, цена». Стоимость, как мы видим, помещена на первое место[2]. Один из главных языковых доводов Тульчинского заключается в том, что первый русский перевод «Капитала», осуществленный в 1872 г. Г.А. Лопатиным и Н.Ф. Даниэльсоном «был начат со второй главы, без учета принципиально важного фрагмента, в котором К. Марксом раскрывается двойственная природа товара — как *der Gebrauchswert* (ценность как полезность — качественная характеристика, не выразимая количественно) и *der Tauschwert* (меновая ценность, способность пропорционально обмениваться). Эти две принципиально различные стороны товара фигурировали в данном переводе, соответственно, как 'потребительная' и 'меновая' стоимости»[3]. В «большом» словаре, при переводе *der Gebrauchswert,* помимо фиксации общепринятого у экономистов перевода «потребительная стоимость», встречается и следующая качественная характеристика, которая усиливает «потребительный» акцент — «добротность, прочность, носкость (товара)»[4]. В данной акцентировке стоимость, цена и «ценность как полезность» легко могут сочетаться с любой

[1] *Gouldner A.W.* The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory (Critical Social Studies). Houndmills; London: Palgrave Macmillan, 1980. P. 21–22.

[2] Большой немецко-русский словарь / Сост. Е.И. Лепинг и др. Под рук. О.И. Москальской. Т. II. 2-е изд. М.: Русский язык, 1980. С. 590.

[3] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 176–177.

[4] Большой немецко-русский словарь. Т. I. С. 519.

иной палитрой терминологических характеристик, вполне соответствующих «двойственной природе товара».

Вот такой получается «круглый квадрат»…

Зафиксированная в «большом словаре» традиция перевода *der Wert* (= англ. *the value*) является общепринятой и постоянно отражается и в западных тематических словарях, написанных отнюдь не левыми радикалами или «советофилами». Так, в одном из современных американских *Marx dictionary* можно прочесть следующее определение: «*Стоимость* — социальное отношение, связанное с тем фактом, что товары как продукты труда воплощают в себе определенное количество общественно необходимого рабочего времени, которое является составной частью общественного труда в целом. Таким образом, стоимость *не* является приватным трудом отдельного индивида. В первом томе *Капитала* (1867) Маркс утверждает, что сущностью стоимости является абстрактный труд, который является человеческим трудом, абстрагированным от его отдельной конкретной формы. Например, при изготовлении верхнего платья стоимость этого товара не представлена действительным количеством труда, затраченного отдельным индивидом на его создание. Напротив, стоимость верхнего платья является долей общественного труда, которая приписывается этому товару»[1]. Как мы видим, американские составители «марксистского словаря» Ян Фрейзер и Лоуренс Уайлд руководствуются в наше время той же логикой перевода, что и Ленин в начале XX в., и, по-видимому, как и он не придают своей интерпретации понятия *the value* «особенно существенного значения».

Русский язык, как и все развитые европейские языки, очень богат оттенками и многозначностью слов и выражений, которые нередко зависят от субъективных ценностных предпочтений. Если кто-либо с предубеждением относится к «рыночным ценностям», для него придуманное Тульчинским словосочетание — «богатство рыночных ценностных контекстов» будет иметь совсем иной смысл по сравнению с восприятием убежденного сторонника так называемого «свободного рынка». Должно ли, например, метафорическое выражение «цена человека» обязательно быть связано с представлением о работорговле, кандалах и хлопковых плантациях и т.п., где «ценность сведена к цене, выражаемой в деньгах»? Приведем пример из рассказа маршала А.Е. Голованова о маршале К.К. Рокоссовском, опубликованного Ф.И. Чуевым в книге «Солда-

[1] *Fraser I., Wilde L.* Marx Dictionary. N. Y.: Continuum, 2011. P. 206.

ты империи»: «А.Е. Голованов пишет: ‘Сколь велика была его известность у противника, можно судить по следующему эпизоду… Рокоссовский прибыл под Сухиничи, и ему не пришлось организовывать боя за них, так как противник, узнав об этом, немедленно оставил город без сопротивления…’. *Это тоже цена полководца*»[1].

Иными словами, в русском языке, как и в других языках, зафиксировано все многообразие ценностно окрашенных суждений. Когда речь идет о моральной или эстетической оценке отдельных личностей, политических или культурных феноменов, подчас возникают контексты, в структуре которых термин «цена» многократно усиливает восприятие их «ценности». На наш взгляд, Ян Ассман, характеризуя историческую роль монотеистических религий, возникших в период «осевого времени» (К. Ясперс), далеко не случайно, назвал свою книгу «Цена монотеизма», прежде всего для того, чтобы лишний раз подчеркнуть следующий главный тезис своей работы: «На определенной стадии развития древней истории… имел место сдвиг, оказавший гораздо большее воздействие на мир, в котором мы сегодня живем, чем любой политический переворот»[2].

В других же контекстах термин «ценность» вообще может выглядеть совершенно неуместным из-за неопределенного или крайне абстрактного значения. Возможно ли использовать понятие «ценность» в переводе следующего полемического рассуждения М. Фуко: «Выражение Маркса здесь вполне уместно: человек производит человека. Как это следует понимать?... Что касается слова ‘производить’, то я не согласен с теми, кто станет утверждать, что такое производство человека человеком происходит подобно производству *стоимости* (курсив мой. — *В.Г.*), производству богатства или любого экономически полезного предмета. Это — разрушение того, чем мы являемся и создание совершенно другой вещи»?[3]

Если, по Тульчинскому, в языке Маркса слово *der Wert* следует переводить на русский язык исключительно как «ценность», тогда ему необходимо предварительно объяснить, существует ли в экономической теории такое понятие как «закон ценности» и как он реализуется на практике? Во всяком случае, статистический анализ современных научных текстов показывает, что многие историки по-

---

[1] *Чуев Ф.И.* Солдаты империи: Беседы. Воспоминания. Док. М.: Ковчег, 1998. С. 338–339.

[2] *Assmann J.* The Price of Monotheism. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 1.

[3] Цит. по: *MacDonald B.J.* Performing Marx: Contemporary Negotiations of a Living Tradition. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 103.

литической экономии, во избежание словесной невнятицы и логических противоречий, предпочитают, как это делали в начале XX в. Богданов и Ленин, в таких случаях интерпретировать идеи Маркса в рамках *стоимостной* парадигмы. «Марксистская теория, — отмечает Дж. Маккарти в работе «Маркс и древние», — составлена из этического и метаэтического компонентов в соответствии с методом, который весьма близок к этической и политической теории Аристотеля… Историческая и диалектическая критика метаэтики показывает, почему социальная система, построенная на законе стоимости и абстрактного труда, а также противоречиях между потребительной стоимостью и меновой стоимостью, возможно, не может реализовать идеалы классической этики и социальной справедливости»[1]. Та же самая парадигма обычно применяется и для анализа марксовой теории прибавочной стоимости. Например, в другой своей работе, посвященной методологическим основаниям политической экономии, Маккарти специально подчеркивает: «Отношение между теорией стоимости Маркса (общественно необходимый абстрактный труд) и экономическим кризисом вращается вокруг различия между уровнем прибавочной стоимости и уровнем дохода»[2].

Разумеется, никому не возбраняется заменять *стоимость* на *ценность* и в приведенных выше научных текстах, но тогда, на наш взгляд, очень легко получить в итоге *двух Марксов* вместо одного. Можно до бесконечности цитировать различные западные тексты с трактовками концепта стоимости в «Капитале», которые по своему характеру полностью исключают догматизированную «ценностную гипотезу» в любой ее форме. Приведем только одну из них, наглядно свидетельствующую о том, что и ранние стоимостные подходы в советской литературе, и более поздние аналогичные западные интерпретации *вписываются в весьма долговременную традицию* и уже поэтому никак не могут противопоставляться друг другу. Тем более, что Тульчинский, кроме убежденности в собственной правоте и язвительных инвектив в адрес реальных и потенциальных оппонентов, фактически не приводит, на наш

[1] *McCarthy G.E.* Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-century Political Economy. Savage, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1990. P. 15–16; см. также: *McCarthy G.E.* Marx'Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy. Dodrecht; Boston; London: Springer Netherlands, 1988. P. 65–66; ср.: *Cutler A., Hindess B., Hirst P., Hussain A.* Marx's "Capital" and Capitalism Today. Volume One. London; Henley; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977. P. 3–4, 11–37.

[2] *McCarthy G.E.* Marx'Critique of Science and Positivism. P. 130.

взгляд, *никаких серьезных доказательств* относительно научных и общефилософских (включая этические) преимуществ ценностного подхода. «*Ценностные* интерпретации 'трудовой теории стоимости', — отмечает Р. Марсден, — обычно основаны на неуловимости 'ценности' и проблематичном отношении между ее субстанцией и формой. Ее интерпретация в реалистическом плане делает ее вразумительной. Сущность стоимости заключается в отношении между людьми, выраженном в виде абстрактного труда. Формой стоимости является отношение между товарами, выражаемое как меновая стоимость или цена. Истолкованный подобным образом абстрактный труд не является *причиной* стоимости, как это предполагается в 'трудовой теории стоимости'. Скорее, абстрактный труд и (меновая) стоимость являются сторонами одних и тех же социальных отношений, субстанции и формы, внутреннего и внешнего точно так же, как внутренне соотносятся друг с другом абстрактные труд/принуждение, гражданское общество/государство»[1].

О чем же свидетельствуют филологические доводы Тульчинского, и какие предварительные выводы можно сделать в отношении обозначенных выше основных элементов его концепции? На наш взгляд, отдающая легкой конспирологией аргументация автора содержит серьезные лакуны и вряд ли может выдержать столкновение с реальными фактами. Выстраиваемый Тульчинским прямолинейный хронологический ряд, виртуально обозначающий утверждение в России господства *стоимостной парадигмы,* от кризиса «революционного сознания» начала XX в. до победы большевиков в 1917 г., — очередная идеологическая аберрация, облеченная на этот раз в «темпоральные одежды». Апелляция к филологии лишь усиливает смутность логики статьи и никак не может помочь ее автору справиться с очевидными противоречиями исторического и теоретического характера.

Об исторических аспектах теоретической полемики: Бём-Баверк и австрийская школа против «Капитала»

Обратимся немного к истории. В том же самом 1909 г., когда была завершена публикация одобренного Лениным *стоимостного* перевода первого тома «Капитала» под редакцией А.А. Богданова, был также опубликован перевод книги О. Бём-Баверка «Теория эксплуатации», содержащей критику экономической теории Маркса с

[1] *Marsden R.* The Nature of Capital. Marx after Foucault. London; N. Y.: Routledge, 2005. P. 121.

ценностно-ориентированных позиций австрийской (венской) школы[1]. Ее редактор М.И. Туган-Барановский еще в 1890 г. входил в созданный П.Б. Струве студенческий марксистский кружок и мог вполне разделять принципы перевода «ценностной» версии «Капитала», опубликованной в 1898–1899 гг. под редакцией последнего. Хорошо известен отзыв Туган-Барановского о Ленине как о «ничтожном экономисте», который «не знает ни Кенэ, ни даже Листа. Он не прочитал ни Менгера, ни Бём-Баверка, ни одной книги критиковавших теорию трудовой стоимости, разрабатывавших теорию предельной полезности. Он сознательно отвертывался от них, боясь, что они просверлят дыру в теории Маркса»[2]. Вместе с тем, в нашем распоряжении *нет конкретных полемических фактов*, свидетельствующих о том, что Туган-Барановский и Струве рассматривали стоимостную терминологию перевода «Капитала», выполненного под редакцией А.А. Богданова, как надуманную и несовместимую с языком Маркса. Таким образом, речь может идти, на наш взгляд, о возникновении в России двух различных вариантов интерпретации экономических текстов Маркса, которые в основных чертах воспроизводили весьма давние западноевропейские теоретические дискуссии между сторонниками различных версий языка политэкономии, продолжающиеся вплоть до наших дней. Эти дискуссии имели место и в постреволюционной Советской России. Например, в 1923 г., т.е. еще при жизни Ленина, когда, с точки зрения Тульчинского, «‘ценностная’ трактовка была фактически изъята из научного обихода советского марксизма-ленинизма»[3], в Москве в переводе Е. Пашуканиса была опубликована работа Рудольфа Гильфердинга — ведущего экономиста германской социал-демократии, направленная против Бём-Баверка[4]. Примечательно, что данном случае имел место своеобразный парадокс: книга Гильфердинга, убежденного противника как большевиков и Ленина, так и «ценностной теории» Бём-Баверка, была переведена Пашуканисом с использованием терминологии австрийской школы. Это обстоятельство ослабляло пафос критики и одновременно придавало тексту несколько фантасмагорический оттенок: критические аргу-

[1] См.: *Бём-Баверк О.* Критика теории Маркса. М.; Челябинск: Социум, 2002. С. 212–258.

[2] В.И. Ленин: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: РХГА, 2017. С. 59.

[3] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 178.

[4] *Гильфердинг Р.* Бем-Баверк как критик Маркса / Пер. с нем. Е. Пашуканиса. М.: Московский рабочий, 1923.

менты проступали сквозь оболочку терминов, совершенно чуждых самому Гильфердингу.

Таким образом, можно считать, что споры вокруг различных вариантов интерпретации терминологии «Капитала», появившиеся в имперской России в начале XX в., благополучно продолжались в СССР, по крайней мере, до тех пор, пока Сталин не решил «послать НЭП к чертовой матери». Дискуссия развивалась в университетах Западной Европы и США, которым не нужно было ждать указаний Коминтерна, чтобы затем вновь ожить в СССР в эпоху «оттепели» в том числе и для того, чтобы, наконец, в посткоммунистический период ценностная парадигма вновь смогла заявить о своих правах и попытаться восстановить прежде имевшееся равновесие. Но не одержать победу! Последняя существует только в воображении Тульчинского, а на самом деле число сторонников этой парадигмы на Западе и, тем более, в России вряд ли превосходит количество ее принципиальных оппонентов.

Упомянутые выше имена Карла Менгера и Ойгена Бём-Баверка сами по себе сигнализируют о том, что в аргументации Тульчинского имеется *крайне серьезный концептуальный изъян*, существование которого ставит под вопрос все его сверхпростые гипотезы. Проблема состоит в том, что пресловутая *Wert-терминология*, которую автор считает естественной, на самом деле носит довольно искусственный характер и имеет вполне определенный источник происхождения. В этом плане в статье Тульчинского существует «пробел», который предельно затуманивает его рассуждения о преимуществах ценностной трактовки политэкономии Маркса. В статье нет ни одного слова о формировании и истоках ценностной парадигмы в западной экономической теории на рубеже XIX–XX вв. В позитивной форме она возникла как результат критики «Капитала» Бём-Баверком, виднейшим представителем австрийской экономической школы, которого Йозеф Шумпетер называет «буржуазным Марксом»[1]. «В немецкой экономической теории начала девятнадцатого века, — отмечает Кейт Трайб, переводчик и редактор новейшего английского издания «Хозяйства и общества» Макса Вебера, — ‘ценность’ была в сущности субъективным понятием: то, в чем существовала потребность и что было необходимо приобрести, имело ценность. В англоязычной политэкономии ‘ценность’ была центральным понятием, но не субъективным концептом. Более того, политэкономия опиралась на утилитаризм, но это

[1] *Шумпетер Й.А.* История экономического анализа: В 3 т. Т. 3. СПб.: Экономическая школа, 2004. С. 115.

не обозначалось ясно до тех пор, пока Джевонз в 1862 г. не представил в эксплицитной форме оценку предельной полезности, выражаемой в терминах удовольствия и страдания»[1]. В дальнейшем «фон Визер открыто связал Менгера с Джевонзом как представителей ‘современной теории’, имеющей общий отправной пункт в предельной полезности, и в данном качестве выставил их обоих как противников ‘классической теории’»[2]. Ученик К. Менгера О. Бём-Баверк, критикуя Маркса и разрабатывая концепцию субъективной ценности и предельной полезности, следовал в этом плане уже сложившейся традиции буржуазной политэкономии. В начале XX в. критические идеи австрийского экономиста стали общим местом в экономической науке: одни теоретики к нему присоединились и стали заменять стоимость на ценность, другие, такие как Гильфердинг, остались верны стоимостной парадигме. В начале советского периода инерция споров начала века также отразилась в переводной литературе, в частности, в переводе Пашуканисом критической работы Гильфердинга, направленной против Бём-Баверка.

Таким образом, терминологические разногласия в различных версиях русского перевода «Капитала» определялись не «резиньяцией» сознания в русском революционном движении, как полагает Тульчинский, а идеологическими разногласиями, сопровождавшимися размежеванием академических приоритетов: если Струве, Туган-Барановский и другие сторонники «ценностной парадигмы» ориентировались на классическую английскую политэкономию и австрийскую школу К. Менгера и О. Бём-Баверка, то Скворцов-Степанов, Богданов и Ленин, вероятно, полагали, что переводят Маркса на «аутентичный» его мысли русский язык.

Но истоки связанных с ценностной парадигмой противоречий в исторической плоскости лежат еще глубже. Так, комментируя вопрос о современном понимании аристотелевской антропологической этики, немецкий антиковед и социальный философ К. фон Фриц счел необходимым подробно оценить исторические истоки споров вокруг проблемы ценностей в эпоху модерна. «Проблема возникла в середине XIX в., когда философ Людвиг Фейербах в своей книге *Das Wesen des Christentums* (Сущность христианства) и своих лекциях *Das Wesen der Religion* (Сущность религии) стал

[1] *Weber M.* Economy and Society. A New Translation / Ed. and transl. by K. Tribe. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2019. P. 463.

[2] Ibid; ср.: *Westerman R.* Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. P. 107, 148.

подрывать веру в реальность Бога среди быстро возрастающего количества образованных людей. Он пытался доказать, что вера в Бога является иллюзией: это результат бессознательного желания гарантировать стабильность социального порядка и мира в целом. Как следствие этого стремительно распространявшегося неверия вопрос о том, что может заменить веру в Бога, стал настоятельным, поскольку образованные неверующие люди боялись того, что, если их собственная внутренняя предрасположенность ума распространится на низшие классы, последние могут впасть в полную моральную анархию. Первым результатом данного последовательного поиска замены веры в Бога как основы и опоры этики и морали была так называемая *Wertphilosophie* (философия ценностей), развиваемая немецкими философами Германом Лотце и Генрихом Риккертом. Их основополагающий тезис заключался в том, что ценности *gelten* (имеют силу), но они не существуют (*sind nicht*). Они постулировали то, что может на первый взгляд показаться, скорее, странным тезисом, исходя из различия двух видов законов, фундаментально отличающихся друг от друга: природных законов и моральных законов… Однако возникшая путаница вела также и в совершенно ином направлении. Макс Вебер в студенческие годы был глубоко впечатлен учениями Германа Лотце и Генриха Риккерта и на протяжении всей своей жизни продолжал взирать на них с глубоким благоговением. Но позднее, став академическим преподавателем, он обнаружил, что столкнулся с совсем иной проблемой. Он выяснил, что многие из его академических коллег примыкали к самым различным видам идеологии: консервативной, либеральной, националистической, социалистической и др., но любой из них верил, что он способен доказать ‘научно’ истинность его собственной идеологии. Такая претензия казалась Веберу необоснованной. Изучая приводимые доказательства, он пришел к выводу о том, что невозможно ‘научно’ доказать правильность идеологии… Наиболее важное изменение, происшедшее в развитии теории Макса Вебера, состояло в замене идеологий более общим понятием ‘ценностей’ и сопутствующим требованием ‘науки свободной от ценностей’. *Die wertfreie Wissenschaft* стала господствующим лозунгом, который все еще практически везде является общепринятым. И все же, при всем уважении к интеллектуальному гению и моральной честности Макса Вебера, в его столь приводящей в восторг теории существует определенная слабость… Ясно, что расширение требования, чтобы наука сохраняла свободу от влияния идеологий, до требова-

ния быть свободной от ‘ценностей’ отворяет дверь как раз тому, с чем Макс Вебер стремился бороться изо всех сил. Если существует свободный выбор между конфликтующими ценностями, каждая из которых претендует на верховенство, возникает опасность того, что данная свобода выбора не будет пребывать в границах уже универсально признанных ‘ценностей’, но будет также инкорпорирована в свободу определять или позиционировать то, что считается ‘ценностью’. Именно это и произошло. Требование возвысилось до того, что теперь желательно и необходимо ‘создавать’ ценности не в смысле *фактической* реализации того, что уже было признано ценностью в *теории*, но в смысле установления новых критериев относительно того, что должно или не должно рассматриваться как ценность. С введением этого требования все объективные пределы были отменены»[1].

Полемика Бём-Баверка против Маркса — типичный пример воздействия обозначенной К. фон Фрицем тенденции, которая способствовала в дальнейшем *реидеологизации* языка политэкономии на основе весьма субъективного использования одной из многочисленных версий интерпретации ценностей. От многих суждений Тульчинского веет традиционной «философией ценностей», которая воспроизводится и в аргументации теоретиков «австрийской школы», ставших (далеко не всегда целенаправленно) в области экономической теории верными адептами Лотце и Риккерта[2]. Ряд пассажей статьи невольно создают впечатление того, что вместо тщательного анализа конкретных исторических свидетельств причин преобладания стоимостной парадигмы в переводах и интерпретациях «Капитала» в России, ее автор изначально стремится излишне политизировать данную проблему. Об этом свидетельствует не только сверхполитизированное введение, но практически все содержание его работы. В ряде своих рассуждений Тульчинский выглядит иногда гораздо более политизированным и «идеологизированным», чем российские леворадикальные интеллектуалы начала XX в. и даже «работники идеологического фронта» не столь уж отдаленных от нас советских времен.

[1] *Fritz K. von*. Aristotle’s Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems // Fritz K. Beiträge zu Aristoteles. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 1984. P. 69, 71, 72–73; ср.: *Turner S.P., Factor R.A*. Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics. London; N. Y.: Routledge, 1984. P. 35–36.

[2] Ср.: Social Costs and Public Action in Modern Capitalism: Essays Inspired by Karl William Kapp’s Theory of Social Costs / Ed. by W. Elsner, P. Frigato, P. Ramazzotti. London; N. Y.: Routledge, 2006. P. 31, 166–168.

К проблеме ценностей в современной марксологии

Бросается в глаза, что переводы тех западных работ, которые не вписываются в концепцию Тульчинского, не фигурируют в ссылках и списке литературы его статьи. Так случилось, например, с книгой А. Горца «Нематериальное. Знание, стоимость и капитал», опубликованной издательством ВШЭ. В предисловии к этой работе М. Маяцкий вполне прозрачно обозначает свою позицию сторонника стоимостной парадигмы: «Когда автор пишет, что стоимость товара зависит отнюдь не только от его объективных достоинств, но и от его маркетинга, раскрутки и т.п., хочется сначала снисходительно улыбнуться над пожилым социологом, едва поспевающим за уже не железным, а нематериальным конем современности»[1]. Совершенно очевидно, что переводчики и ученые работающие с автором статьи в одном и том же учреждении, не склонны прислушиваться к его резким инвективам и социологическим пророчествам. Но, понятно, со своими коллегами по ВШЭ нашему автору спорить не совсем удобно.

Странно по существу, но в общем контексте статьи Тульчинского вполне объяснимо, почему он даже не касается проблемы теории прибавочной стоимости и не задается вопросом, возможно ли в рамках ценностно-ориентированной трактовки «Капитала» рассуждать о «прибавочной ценности»?! Во всяком случае, экономисты и политические теоретики, не придерживающиеся ценностной парадигмы, и в наши дни продолжают, нередко в полемической форме, анализировать известный тезис Ф. Энгельса о прибавочной стоимости как об одном из главных открытий Маркса. Например, широко известная книга Даниэля Бенсаида с характерным названием «Маркс для нашего времени: приключения и злоключения критики», отсутствующая в списке литературы Тульчинского, наглядно демонстрирует остроту и характерные особенности критического направления в современной марксологии: «После всех бедствий, накопившихся в двадцатом веке, среди тревожного молчания лучшего будущего, которое перестало резонировать, было бы очень заманчиво вернуться от “научного социализма” к “утопическому социализму”, избавиться от догматических иллюзий первого только для того, чтобы поддаться старческим, истощенным химерам второго, даже не оправдывая наивности или энтузиазма их первоначального *élan* (мощного порыва. — *В.Г.*). Но, согласно мнению

[1] *Маяцкий М.* Предисловие к кн.: *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. М.: Издательский дом ГУ — ВШЭ, 2010. С. 8–9.

Деррида, снова и снова возникает один существенный вопрос, всегда сохраняющий актуальность: не коммунизм, а именно капитал и формирование прибавочной стоимости в ее новых формах. Очевидно, что капитал не действует теми же способами, которыми он оперировал в девятнадцатом веке (только идиот может игнорировать этот факт), и все же он сохраняет действенность. Увидеть, чем он становится в наши дни, избегать его фантасмагорий, ответить на его загадочные вопросы — все это остается делом Маркса и коммунизма»[1].

На наш взгляд, превосходный и предельно краткий комментарий к рассуждениям обоих французских философов, был дан Грегори Эллиоттом в книге «Цели в пределах видимости: Маркс, Фукуяма, Хобсбаум, Андерсон», посвященной 150-летию «Коммунистического Манифеста»: «…Наделенный уникальным даром предвидения в отношении капитализма, Маркс, и это мнение в некотором плане разделяют все без исключения, весьма странно ошибался относительно коммунизма. Если первый — это реальность, то когда же наступает последний? Одно единственное послание, которое безошибочно проступает в тексте, заключается в следующем: коммунизм является неотъемлемым свойством капитализма… Отстаивать современность *Коммунистического Манифеста* путем его переформулирования как не-манифеста без коммунизма может рассматриваться как первый пример, содержащий слабое или, если угодно, неискреннее порицание»[2].

Следует отметить, что такого рода эвристические оценки современного потенциала марксизма имеют универсальный характер, они легко меняют идеологические векторы и аналогичным образом могут использоваться в целях либеральной апологетики. В эпоху “бархатных революций” и в более поздний период они, например, нередко применялись политическими теоретиками для реабилитации перманентных исторических неудач европейского либерализма и обоснования новой концепции “демократического либерализма”. “Либерализм, — утверждает Т. Рокмор, — фактически не встречает противодействия как единственная политическая модель в промышленно развитом мире и, за некоторыми исключениями, как единая модель для мира в целом... Однако несмотря на то, что в

[1] *Bensaid D.* Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique. Transl. by G. Eliott. London; N. Y.: Verso, 2009. P. XI; ср.: *Keucheyan R.* The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory. Transl. by G. Elliott. London; N. Y.: Verso, 2013.

[2] *Elliott G.* Ends in Sight: Marx/Fukuyama/Hobsbawm/Anderson. London; Ann Arbor, MI; Toronto: Pluto Press, 2008. P. 1–2.

течение долгого времени он, скорее всего, не встретит реального сопротивления, его перспективы практического успеха очевидно не более вероятны, чем раньше. Не следует забывать, что его вполне осознаваемая неспособность реализовать свои социальные обещания была главной причиной появления марксизма как предполагаемой альтернативы"[1].

Возвращаясь к чисто терминологическим аспектам трактовки Д. Бенсаидом и Ж. Деррида марксовой концепции капитала и формирования прибавочной стоимости, следует отметить, что еще в 1960-е годы практически такой же логикой руководствовались и французские философы и экономисты — авторы знаменитого двухтомного труда «Читаем *Капитал*» (*"Lire le Capitale"*). Например, анализ обширного предисловия «От 'Капитала' к философии Маркса», написанного Луи Альтюссером, весьма отчетливо свидетельствует о том, насколько далека мысль французского марксиста от ценностной парадигмы Бём-Баверка. Например, даже само слово *la valeur*, которое филологи-романисты обычно переводят так же, как и их коллеги-германисты, а именно — «стоимость, цена, ценность»[2], появляется у Альтюссера только в общих контекстах, например, когда речь идет о необходимости использовать существующие, имеющие большую ценность труды по истории и эпистемологии (*prendre appui sur les travaux de valeur*) для изучения специфических особенностей марксистской теории[3]. В небольшом параграфе «Анализ стоимости», которым завершается первый том, его автор Пьер Машрей строго придерживается именно классической «стоимостной» трактовки понятия *la valeur*: «Исходным пунктом, или предметом анализа является теперь отношение обмена, отношение равенства между двумя товарами. Нет никакой необходимости принимать во внимание денежную форму для определения стоимости; эта форма является развитой формой…, в то время как обмен является элементарной формой»[4]. Автор в дальнейшем строго следует логике Маркса, подробно останавливаясь на эконо-

[1] *Rockmore T.* After Marxism: Democratic Liberalism and Hegelian Recognition. — Democracy and the Post-Totalitarian Experience / Ed. by L. Koczanowicz, B.J. Singer. Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2005. P. 51–52.

[2] Французско-русский словарь / Сост. К.А. Ганшина. 6-е изд., испр. и доп. М.: Советская энциклопедия, 1971. С. 865.

[3] *Althusser L., Rancière J., Macherey P.* Lire le Capitale. T. I. Paris: François Maspero, 1966. P. 53; ср.: *Althusser L., Balibar É., Establet R.* Lire le Capitale. T. II. Paris: François Maspero, 1966. P. 10–11.

[4] *Althusser L., Rancière J., Macherey P.* Lire le Capitale. T. I. P. 239; см. также: 242.

мической концепции Аристотеля, сумевшего «привести денежную форму товара обратно к элементарной форме отношения обмена»[1].

Полемики с такими «знаковыми» мыслителями как Жак Деррида и Луи Альтюссер, равно как и с Андре Горцем и его российскими комментаторами из московского отделения ВШЭ, Тульчинский, по-видимому, избегает. Вероятно, по этой причине все они напрочь выпадают из сферы его внимания. Остаются преимущественно «недалекие» советские экономисты и уже совсем далекие русские интеллектуальные левые радикалы, в том числе и первые переводчики «Капитала». Именно поэтому следует еще раз подчеркнуть, что защита классической концепции стоимости, история которой насчитывает не одно столетие, вовсе не препятствует ее философским и общесоциологическим «ценностным» трактовкам, как полагает Тульчинский. Напротив, современные труды, посвященные экономике знания и интеллектуальному капиталу свидетельствуют о тенденции к творческому, лишенному налета академического догматизма взаимодействию и взаимообогащению обеих традиций[2].

В свое время, характеризуя природу ценностей, Джозеф Раз справедливо отмечал: «Понятие ‘быть ценным самим по себе’ является понятием философским. Оно возникло для обозначения ценностной категории, существование которой устанавливается самой природой ценности. Например, если что-либо представляет собой ценность вообще, тогда [это] нечто является ценным само по себе. Мы воспринимаем это понятие, если мы осознаем его роль по отношению к другим существенным ценностным концептам»[3]. Такое использование понятия «ценность», которое Раз называет «инфляционным», вполне оправдано с философской и этической точек зрения только в том случае, если ценность соотносится с благом, а вещи, имеющие ценность, могут считаться благими вещами[4]. Разумеется, соотносить те или иные вещи с благом может только сам мыслящий субъект. Как подчеркивал в свое время П. Козловски в работе «Принципы этической экономии»: «Альтернативные возможности использования некоторого блага не являются данны-

[1] *Althusser L., Rancière J., Macherey P.* Lire le Capitale. T. I. P. 239.

[2] См.: Intellectual Capital for Communities: Nations, Regions, and Cities. 2005 / Ed. by A. Bounfour, L. Edvinsson. Amsterdam et al.: Elsevier Butterworth-Heinemann; Organisational Capital: Modelling, Measuring and Contextualising. 2009 / Ed. by A. Bounfour. London; N. Y.: Routledge; *Bounfour A.* Le capital organisationnel: Principes, enjeux, valeur. Paris: Springer, 2011.

[3] *Raz J.* Value, Respect and Attachment. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 144.

[4] Ibid.

ми, а зависят от способностей пользователя их употребить, от его способности к восприятию и переживанию, от формирования его восприимчивости к материальным ценностным качествам. Экономическая ценность не является независимой от эстетической, этической и культурной ценности блага»[1].

Выше уже не раз отмечалось, что, если «рыночные ценности» кем-либо благими не считаются, но существует потребность их изучать, они могут называться с помощью других терминов и понятий, позволяющих анализировать соответствующие процессы, не выставляя постоянно напоказ ценностно окрашенные этические предпочтения исследователя. Именно так, вероятно, рассуждал Маркс, анализируя как экономист природу товарного производства, рынка и капитала. Когда у него возникала необходимость обозначить в рамках экономического анализа свою этическую позицию, он мог это делать, например, путем критических замечаний в адрес своих оппонентов. Например, «Маркс рассматривал Смита как одного из великих представителей политической экономии из-за его анализа реальных отношений в обществе, таких как товар, разделение труда, стоимость и капитал. Тем не менее, он не соглашался со Смитом по многим вопросам… и, помимо всего прочего, критиковал его за то, что тот рассматривает общество в чисто коммерческих терминах и тем самым принижает человеческих существ исключительно до уровня торговцев, втянутых в процесс обмена и торговли в качестве обладателей частной собственности. Для Маркса это был чистый случай того, как экономическая теория описывает людей в отчужденной форме»[2].

Тульчинский, безусловно, позиционирует себя как сторонник современной рыночной экономики, оплодотворенной новыми технологиями и блокчейном. Довольно забавной на этом фоне выглядит его попытка использовать марксистский проект коммунистического будущего в качестве дополнительного аргумента в пользу ценностной парадигмы. «…Согласно марксовой картине коммунистического будущего, — утверждает наш автор в завершении своей работы, — стоимость (меновая ценность) должна уступить место тому, мерой чего она является — общественному труду. Поскольку в будущем обществе будет устранена *der Tauschwert*, и люди будут производить не товары, не меновые ценности, а продукты потребления, потребительные ценности. При этом мерой качества бытия

[1] *Козловски П.* Принципы этической экономии. СПб.: Экономическая школа, 1999. С. 117.

[2] *Fraser I., Wilde L.* Marx Dictionary. N. Y.: Continuum, 2011. P. 191.

станет свободное время, заполненное *die Sebstbetätigung* — деятельностью, всесторонне развивающей личность и приносящей радость полноты бытия… Картина выглядит не столь утопической в контексте некоторых обстоятельств цифровизации и роботизации. Речь идет о радикальном изменении рынка труда, ликвидации огромного количества массовых профессий от водителей и бухгалтеров до юристов, перспективы гарантированного содержания больших групп населения»[1].

Трудно судить, по каким причинам автор готов пойти на некоторые теоретические уступки в плане «синтеза» стоимости с меновой ценностью. В любом случае эйфорический финал его статьи, переходящий в утопическое пророчество, возвещающее будущий синтез идей Карла Маркса и Адама Смита[2], может рассматриваться как частный случай демонстрации собственных ценностных убеждений, которые можно разделять или не разделять. Но они *ни на шаг не продвигают* вперед решение проблемы — какая именно парадигма является преобладающей в классическом марксизме. На наш взгляд, для ее решения нет никакой необходимости снова, как рекомендует наш автор, «внимательно перечитывать не только К. Маркса, но и обе книги А. Смита о природе богатства и о природе нравственности»[3]. Тем более, адресуя это тем ученым, которые привыкли поступать так всегда.

Заключение

Исходный момент, определивший выбор работы российского ученого и необходимость ее критического анализа, заключался в том, что в ней весьма наглядно обнаруживается ряд тенденций, характерных для отечественной политической науки на современной стадии ее развития. Эти тенденции постоянно воспроизводятся, начиная с того момента, когда разрыв с идеологическим догматизмом советского периода и стремление как можно быстрее инкорпорироваться в мировые научные и философские дискурсы создали принципиально новую ситуацию, доминирующей чертой которой является своеобразная парадигма *постоянного поиска* новых референтных групп и полей. Ей свойственны хаотичность и отсутствие каких-либо ясно выраженных закономерностей, оказывающих воздействие на субъективный выбор тех или иных исследователей.

[1] *Тульчинский Г.Л.* Политический контекст наррации. С. 182.
[2] Там же.
[3] Там же.

Данная парадигма формировалась в условиях «дикого рынка», оголтелой пропаганды «новых либеральных ценностей», беспрецедентного кризиса социальной политики и системы образования. Университеты и академические структуры, лишившись традиционной государственной поддержки, были переведены в «режим выживания», планирование научных исследований в гуманитарной сфере практически исчезло, а ученые, обретя долгожданную свободу научного выбора, оказались предоставленными самим себе.

Перспективы формирования стабильных научных школ в российской политологии остаются на данный момент весьма неопределенными, и в этом плане интеллектуальные споры на страницах ведущих журналов являются чуть ли не единственной опорой, дающей надежду на то, что в рамках постоянной творческой дискуссии будут постепенно формироваться новые подходы и парадигмы. По нашему глубокому убеждению, их возникновение невозможно в рамках постмодернистской шкалы ценностей. Главный ее признак — пренебрежительное отношение к исторической традиции, составляющей основу современного гуманитарного знания, и чисто нигилистическое восприятие преемственности дискуссий прошлого с современными научными спорами, которые не могут произвольно и безответственно выходить за пределы веками складывающихся правил.

В университетской среде одним из ключевых принципов интеллектуальной ответственности обычно считается *академическая честность*. Определить ее принципы непросто. Свидетельством этому является «ценное признание» Трейси Бретаг, главного редактора большого международного учебника — *Handbook of Academic Integrity* (объем более 1 000 страниц), в создании которого приняли участие сотни ученых: «Кто бы мог себе представить, что при попытке определить и понять значение академической честности потребовался вклад 17 авторов, представивших в соответствующем ракурсе положение дел в 39 различных странах? Академическая честность является настолько многообразным предметом, что авторы со всего мира стали сообщать различные исторические трактовки, ведущие к множеству ее интерпретаций как понятия, и к широкому спектру подходов, распространенных в их собственном окружении»[1].

Сложный характер дискуссий на эту тему в англоязычных странах связан и с тем немаловажным обстоятельством, что сам термин

[1] Handbook of Academic Integrity / Ed. by T. Bretag. Singapore: Springer Singapore, 2016. P. VII, 3.

integrity применительно к сфере высшего образования всегда опосредован многообразными, нередко крайне противоречивыми представлениями об этой сфере культурной деятельности как некой *целостности*, в основе которой лежат принципы академической свободы и автономии, а также неотъемлемых, гарантированных в законодательном порядке, прав ученых на честный и свободный поиск истины. Свобода выбора предполагает самостоятельность ученых в утверждении собственной позиции без всякой оглядки на чужие авторитеты или советы. Как справедливо отмечал в свое время Дэвид Готье: «Если дающий советы является определенно невежественным в вопросах, о которых он рассуждает, тогда мы не можем ожидать, что нам поможет то, что он говорит. Скорее, нас будут сбивать с пути или просто нам мешать. Некомпетентность наставника или попечителя приводит к тому, что его рекомендация неспособна выполнять свою практическую функцию… Если я считаюсь только с моими собственными желаниями в отношении того, что я должен делать, нет никакой причины считать, почему другое лицо должно соглашаться с моим практическим суждением»[1].

В итоге академическая *integrity* может рассматриваться как совокупность индивидуальных мнений и устремлений ученых, стремящихся к *честной дискуссии*, гарантированной структурой академических правил, опирающихся на сложившиеся традиции, а также рациональной образовательной политикой, субъектами которой являются как университеты и академические центры, так и государственные институты и ведомства.

Нет никаких причин считать, что перечисленные выше принципы являются исключительным достоянием англо-саксонской цивилизации. Сегодня они, конечно, приобретают универсальный характер. Доказательством данного тезиса является приведенный выше пример активного участия ученых *со всех континентов* в создании современного международного учебника. В послевоенный период эти принципы выдержали проверку в самые трудные периоды кризиса 1960–1970-х годов, потрясшего до основания университетские системы в Западной Европе и США. Своеобразной реакцией на кризис стало взрывное распространение иллюзий и проектов, породивших огромную дискуссию о природе утопического сознания. Посткоммунистический утопизм и постмодернистские импульсы, инициированные идеологической одержимостью новых элит и

[1] *Gauthier D.P.* Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 67, 117.

«медиакратических интеллектуалов» неолиберальными проектами, равно как и современный философский уровень анализа этих проблем, конечно, даже отдаленно не может сравниться с послевоенными творческими спорами на Западе. Но между ними, несомненно, существует преемственность, свидетельствующая о том, что утопизм по-прежнему является сильным соперником и его влияние на академический дискурс нельзя недооценивать. Ведь «Утопия — это амбивалентность, пересекающая любой порядок, любой институт, любую рациональность — даже 'революционную' ее разновидность — любую позитивность, каковой бы она ни была»[1].

Ценностный прозелитизм Г.Л. Тульчинского можно вполне рассматривать и в этом ключе.

Конечно, было бы не совсем корректным всегда и везде списывать на постмодернизм и современный утопизм стремление современных ученых к «абсолютной свободе мышления». Эти явления также уходят корнями в тысячелетнюю традицию. Как отмечал в свое время Э. Бикерман: «При языческой религии каждый мог создавать пантеон по своему усмотрению… Ничто в греческих обычаях не препятствовало какому-либо лицу провозгласить себя богом. Трудность была лишь в том, чтобы найти верующих»[2]. Когда знакомишься со статьей, ставшей предметом нашего анализа, порой возникает ощущение, что к нам вернулось язычество в его эллинистической декадентской форме. Ничего плохого, разумеется, в этом нет. Посткоммунистическое состояние науки предполагает зачастую крайне причудливое сочетание научных прозрений, прогрессистских идей и утопических иллюзий и чем-то напоминает свободный эллинистический полет мысли. Безусловно, никому не возбраняется усиливать научный анализ ценностно окрашенными постулатами с расчетом, что они найдут отклик у тех ученых, которые будут готовы в них уверовать.

«Каждый выбирает для себя…»

---

[1] The Uncollected Baudrillard / Ed. by G. Genosko. London;Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd., 2001. P. 59.

[2] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. С. 237–238.

10. Неустойчивая ответственность: контуры утопии[1]

В современном гуманитарном дискурсе изучение проблем, связанных с интерпретацией концепта ответственности, отличается крайним многообразием и явно тяготеет к междисциплинарности: этические, философские и антропологические вопросы тесно переплетаются с различными аспектами политологического и социологического анализа[2]. Поэтому вполне следовало ожидать появления трудов, в которых теоретически разработанная «модель ответственности» будет положена в основу интерпретации проблем современного глобального развития. Насколько нам известно, статья И.С. Семененко «Горизонты ответственного развития: от научного дискурса к политическому управлению»[3] является первым опытом такого рода в отечественной политологии.

Несколько неожиданной особенностью статьи является полное отсутствие в ней анализа многообразной зарубежной литературы, посвященной анализу *ответственности* в концептуальном и любом другом аспекте. И.С. Семененко даже не упоминает имен своих предшественников в разработке социально-политических аспектов *ответственности*, хотя они, безусловно, имеются. Например, в своей, опубликованной в 2017 г., работе «Этика, смысл и рыночное общество» Л. Жолнаи отмечает: «Еще в 1940 г. Карл Поланьи предупреждал, что рынки имеют тенденцию господствовать над другими сферами общественной жизни и стимулируют формирование “рыночного общества”. После второй мировой войны гиперэкспансия рынка получила новые стимулы и стала в последние 40–45 лет всеобъемлющей. Глоба-

[1] *Гуторов В.А.* Неустойчивая ответственность: контуры утопии // Власть и элиты. 2019. Т. 6. № 2. С. 176–195.

[2] См., например: Reflections on Ethics and Responsibility: Essays in Honor of Peter A. French / Ed. by Z.J. Goldberg. Cham, Switzerland: Springer, 2017; *Ackerly B.A.* Just Responsibility: A Human Rights Theory of Global Justice. N. Y.: Oxford University Press, 2018; Social Dimensions of Moral Responsibility / Ed. by K. Hutchison, C. Mackenzie, M. Oshana. N. Y.: Oxford University Press, 2018; *Kershnar S.* Total Collapse: The Case against Responsibility and Morality. Cham, Switzerland: Springer, 2018; *Tholen B.* Virtue and Responsibility in Policy Research and Advice. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018; *Dierksmeier C.* Qualitative Freedom — Autonomy in Cosmopolitan Responsibility. Cham, Switzerland: Springer, 2019; *Kellison R.* Expanding Responsibility for the Just War: A Feminist Critique. N. Y.: Cambridge University Press, 2019; *Wyatt S.J.* The Responsibility to Protect and a Cosmopolitan Approach to Human Protection. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

[3] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития: от научного дискурса к политическому управлению // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 7–26.

лизация, приватизация, вездесущность финансов, новые условия, характерные для позднего модерна/современного капитализма, создают препятствия для *устойчивого, социально ответственного, то есть подлинно этического поведения* (курсив мой. — *В.Г.*) экономических акторов в окружающем их мире. Институциональная система и соответствующий ей мир ценностей делает этическое поведение фактически невозможным или, в лучшем случае, спорадическим»[1].

Способ аргументации, представленный в статье Семененко, свидетельствует, что она разделяет идеи Жолнаи лишь частично. Автор явно не желает вступать в теоретические споры с кем-либо, поскольку ее аргументация развивается совсем в ином направлении: работа обращает на себя внимание, прежде всего, тем, что в ней весьма отчетливо проступают характерные черты сциентистской аксиоматики, свойственной тому типу абстрактного конструирования утопического пространства, который наиболее полно отразился в творчестве А. де Сен-Симона, весьма изобретательно использовавшего идеи «социальной инженерии» «Утопии» Т. Мора и «Города Солнца» Т. Кампанеллы. На наш взгляд, автор далеко не случайно подчеркивает в начале статьи, что в ней «предлагается такое в*и*дение будущего, где есть место не столько масштабным идеям или классическим “большим” идеологиям, в основном оставшимся в политической истории XX в., сколько *технологиям и инструментам социальной инженерии*»[2].

Общая интенция статьи, безусловно, имеет некоторые параллели с политизированной утопической версией «академической эсхатологии», представленной в книге Ф. Фукуямы «Конец истории» (1992) и его известной формулой, согласно которой либеральная демократия является «конечным пунктом идеологической эволюции» и «финальной формой человеческого правления», тем самым обозначая «конец истории»[3]. Дело даже не в том, что автор охотно цитирует самого Фукуяму[4]. Речь идет, прежде всего, о самом «материальном субстрате», который лежит в основе ее теории *ответственного развития* и рассматривается в качестве своеобразного «гаранта» ее реалистичности. Таковым субстратом объявляются преимущественно благополучные страны Северной Европы, в том числе и скандинавские, экономика и политическая система которых формировались на

[1] *Zsolnai L.* Ethics, Meaning, and Market Society. N. Y.; L.: Routledge, 2017. P. 3.

[2] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 12.

[3] *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. N. Y.; Toronto: The Free Press, 1992. P. XI.

[4] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 14.

основе знаменитой социал-демократической концепции «третьего пути», восходящей к социалистическим дискуссиям 1920–1930-х гг. Опыт государств, лишенных преимуществ экономики *welfare state*, включая современную Россию и другие посткоммунистические страны, остается за пределами авторского анализа.

В целом концепция Семенеко выстраивается на основе довольно простой дихотомии — *ответственное развитие/безответственное развитие*. При этом в плане дефиниций на передний план выдвигается позитивный идеал, связанный с надеждами, которые возлагаются на «ответственный» тип эволюции человечества. *Ответственное развитие* определяется как «потенциальный общий знаменатель, задающий принципы взаимодействия всех субъектов, вовлеченных в принятие стратегических решений и их реализацию», «система координат, в которой можно продвигаться при решении ключевых социальных проблем на разных уровнях организации социума». Оно предполагает «стратегическое видение приоритетов развития сообщества и индивида — члена такого сообщества и управленческие практики, способные обеспечивать реализацию стратегических целей», «наращивание и приоритетное использование в качестве источников развития интеллектуальных, возобновляемых ресурсов и опору на нематериальные стимулы жизнедеятельности человека», «утверждение нравственной мотивации развития на путях взаимодействия в публичной сфере вокруг общей повестки дня носителей разных идей и идентичностей». И, наконец, «ключевым основанием ответственного развития является расширение возможностей участия граждан в формировании и поддержании дружественной для реализации индивидуальных творческих устремлений социальной среды. Ведущую роль в этом процессе играют институты социализации, в первую очередь — образование»[1].

Речь идет именно об *идеале будущего*, поскольку, обрисовав его общие контуры, автор в конце своей работы прямо утверждает: «Ответственное развитие *не стоит сегодня в политической повестке дня* (курсив мой. — *В.Г.*). Это открытая возможность, возможная конструктивная альтернатива негативной динамике современных общественных отношений»[2].

«Негативная динамика» располагается в статье на втором месте: только перечислив основные позитивные элементы, связанные с концептом *ответственности,* автор обращается к объяснению причин, побудивших к формулированию обозначенной выше ди-

[1] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 15–16.
[2] Там же. С. 22.

хотомии: «Сегодня вектор динамики общественных отношений на всех уровнях — от местного до глобального, мирполитического — задает **дилемма ответственного / безответственного развития**. Повсеместные проявления безответственного развития — это та реальность, которая ведет к исчерпанию ресурсов, к появлению новых форм варварства и конфликтов в том числе и под флагом борьбы за идентичность. Яркие свидетельства — безудержное раздувание "мыльных пузырей" в финансовой сфере, беспримерный рост долговых обязательств крупнейших игроков на глобальном и внутреннем рынках. Безответственное развитие может иметь самые разные проявления — от искусственного стимулирования материальных потребностей людей и потребления, сопровождающегося хищнической эксплуатацией природных ресурсов и экологическими бедствиями, до бездумного использования технологий клонирования. В этом ряду стоят и технологии манипулирования массовым сознанием, механизмы продвижения "постправды", практики троллинга и "кражи идентичности"[1].

Разумеется, И.С. Семененко не может на отдавать себе отчета в том, что все перечисленные ею элементы развития — как позитивного, так и негативного типа — уже воспроизводились в отечественной и зарубежной научной литературе и политической публицистике *бессчетное количество раз*. Поэтому, если судить по содержанию, основная цель ее статьи вряд ли заключается в том, чтобы обосновать новые подходы к анализу противоречий неоиндустриализма и посткапитализма или выявить в историческом и сравнительном плане преимущество формулы *ответственного развития* перед большим количеством аналогичных предшествующих и современных идей и концепций. Складывается впечатление, что основная ее задача — во что бы то ни стало закрепить в «общественном сознании» именно сформулированную автором дихотомию, невзирая на возможную критику. Ведь достаточно раскрыть любую серьезную историческую монографию, чтобы обнаружить определенное сходство авторского образа «ответственного будущего», равно как и имеющуюся в статье критику «безответственного поведения» финансовых воротил, раздувающих «мыльные пузыри», уже с ранними критическими инвективами сен-симонистов в адрес буржуа, финансистов, а также их проектами «нового индустриального общества», в основе которого, как уже отмечалось выше, лежит идея «социальной инженерии»[2].

[1] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 18–19.

[2] См.: *Crossley C.* French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet. L.; N. Y.: Routledge, 1993. P. 105–138; *Iggers G.G.* The

О большом количестве аналогичных современных теорий социального развития в глобальном его измерении говорить уже не приходится. В любой их них — от компромиссной версии теории модернизации, разработанной Р. Инглхартом и его сотрудниками до теории «рефлексивной модернизации» У. Бека и А. Гидденса[1], от концепции демократии О. Хёффе до альтернативного антиглобалистского проекта Р. М. Унгера[2] и т.д. мы найдем немало гораздо более изощренных методов анализа современного общества. Увлеченная своим исходным замыслом, автор, по-видимому, не ставила перед собой задачу обосновать принцип *ответственности* в этическом, философском и методологическом плане[3]. В структуру авторской аргументации не включены, например, выводы многочисленных исследований в рамках междисциплинарного направления *integrity studies* (анализ принципов и параметров целостности личности и общества), в которых концепт *ответственности* анализируется на методологическом и философском уровнях. Девизом данного направления вполне может считаться афористичный тезис Кр. М. Корсгаард — «Мы ответственны за наши действия не потому, что они являются нашими продуктами, но потому, что они — это мы, потому что мы — это то, что мы делаем»[4]. Явное отсутствие интереса автора к различным теориям *ответственности* и ее оценкам в этическом и эпистемологическом плане[5] позволяет предположить, что она предпочитает формулировать свое понима-

Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. Second Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

[1] См.: *Inglehart R., Welzel Chr*. Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; *Beck U*. Living Your Own Life in a Runaway World: Individualization, Globalization and Politics. — Global Capitalism / Ed. by Will Hutton, Antony Giddens. N. Y.: The New York Press, 2000. P. 163–173; *Giddens A*. The Third Way and Its Critics. Cambridge: Polity Press, 2000.

[2] *Höffe O*. Democracy in the Age of Globalization. Dordrecht: Springer, 2007; *Unger R.M.* What Should the Left Propose? L.; N. Y.: Verso, 2005.

[3] См.: *Moore M.S.* Causation and Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2009.

[4] *Korsgaard C.M.* Self-constitution: agency, identity, and integrity. Oxford, Oxford University Press, 2009. P. 130; см. также: 13, 20–24, 100–103, 108, 129–131, 159–160, 174–175; ср.: *Hartman L., DesJardins J. MacDonald Chr*. Business Ethics: Decision-Making for Personal Integrity & Social Responsibility. N. Y.: McGraw-Hill/Irwin. 2007; *Rose J*. The Public Understanding of Political Integrity: The Case for Probity Perceptions. L.: Palgrave Macmillan, 2014; Integrity for Good Governance in Latin America and the Caribbean: From Commitments to Action. Paris: OECD, 2018.

[5] См., например: *Peels R.* Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology. N. Y.: Oxford University Press, 2017. P. 16 sq.; ср.: *Moore M.S.* Causation and

ние этого концепта в чисто прагматическом плане, т.е. в процессе анализа отдельных сюжетов, примеров и т.д. Об этом, например, свидетельствует и довольно беглое перечисление всем известных «социальных практик», «построенных на принципах ответственного гражданского участия и диалога в северных странах — членах ЕС» (Дания, Швеция и Финляндия) — корректировка пенсионного возраста в Дании, «воспитание стрессоустойчивости учащихся в рамках образовательных программ», наделение муниципалитетов «широкими полномочиями в социальной сфере» и т.п.[1]

Сам факт, что ни одна из обозначенных выше теорий даже не упомянута в статье, является, на наш взгляд, лишним подтверждением сформулированной выше гипотезы относительно истинных намерений автора. То же самое можно заметить и в отношении теории *устойчивого развития*. По мысли автора, несостоятельность этой научной модели заключается в том, в ее рамках невозможно решить проблему сращивания корпоративных интересов бизнеса и управленческой бюрократии, отторгающей «логику ответственности за рост глобальных угроз развитию»[2]. Сама по себе эта мысль является спорной, особенно учитывая неопределенность самой перспективы реализации разработанной автором модели. Поэтому стремление И.С. Семененко подчеркнуть рост «критического отношения к модели устойчивого развития»[3], нельзя считать полностью оправданным, учитывая не только огромное количество выходящих за рубежом статей, монографий и материалов многочисленных международных конференций, но и быстро растущую тенденцию к научному синтезу концептов *ответственности* и *устойчивости* в рамках одной синтетической модели. Но об этом ниже.

Возникает естественный вопрос — чем обусловлено столь открытое невнимание автора статьи к предшествующим влиятельным теориям мирового развития, многие из которых легко могут даже теперь рассматриваться в качестве альтернативных по отношении к теории *ответственного развития*? На наш взгляд, ответ лежит на поверхности: утопический идеал позитивного *ответственного будущего* настолько доминирует в тексте И.С. Семененко, что любые угрожающие ему *факторы безответственности*, даже будучи ясно осознаваемыми, тем не менее, спонтанно вытесняются на

Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2009.

[1] См.: *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 17–18.

[2] Там же. С. 21–22.

[3] Там же. С. 22.

периферию анализа. Об этом свидетельствует, в частности, отсутствие каких-либо конкретных исторических и политических фактов в авторском описании *безответственного развития*. Автор практически не использует даже тех ресурсов социальный критики, на которые в ее статье имеются ссылки. Речь идет, в первую очередь о Бирмингемской школе критического анализа[1], второй руководитель которой — Стюарт Холл, уроженец о. Ямайка как никто другой подходит на роль современного Рафаила Гитлодея, столь ярко бичевавшего в «Утопии» социальные язвы и нравы в Англии на рубеже XV–XVI вв.[2] Знаменитый Килбернский манифест, в котором были глубоко проанализированы последствия глобального финансового кризиса 2007–2008 гг., «тяжесть преодоления которого была непропорционально переложена на трудящихся, особо уязвимые и маргинализированные группы»[3], стал его политическим завещанием. Анализ этого манифеста в статье Семененко отсутствует и, может быть, не случайно: в отличие от ее ориентации на североевропейскую модель *welfare state* как основы *ответственного развития*, Стюарт Холл и другие авторы манифеста выражают неприкрытый скепсис в отношении самой возможности «возвращения к уже испробованным средствам послевоенных структур государства благосостояния»[4]. Стюарт Холл и его соратники постоянно возвращают нас к реалиям мировой повседневности — гибридным войнам и полномасштабным военным конфликтам, угрозе ядерной катастрофы, засилью глобальной бюрократии, кризису образования, развитию манипулятивных технологий и созданию на национальном и мировом уровне гигантских пропагандистских машин с целью оболванивания населения и, наконец, очередной волне «переселения народов», захлестывающей Западную Европу. В наши дни даже в некоторых столицах стран Северной Европы, которые автор статьи рассматривает как относительно спокойный анклав, в котором могут беспрепятственно развиваться ростки *ответственного развития*, способствуя «поддержанию биоразнообразия»[5], переселенцы с юга и востока уже требуют провозглашения «суверенитета» и введения законов шариата в плотно заселенных ими кварталах. Если потоки мигрантов и далее будут нарастать, то вскоре,

[1] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 13.

[2] См.: *More T.* Utopia. Revised Edition / Ed. by G.M. Logan, R. M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P . 14–21.

[3] After Neoliberalism: The Kilburn Manifesto / Ed. by Stuart Hall, Doreen Massey, Michael Rustin. L.: Lawrence & Wishart, 2015. P. 10.

[4] Ibid. P. 22.

[5] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 18.

возможно, нам останется только утешать себя позаимствованными у О. Шпенглера следующими меланхолическими рассуждениями: «Все ставшее преходяще. Преходящи не только народы, языки, расы, культуры. Через несколько столетий не будет уже никакой западноевропейской культуры, никаких немцев, англичан, французов, как во времена Юстиниана уже не было никаких римлян»[1] и т.п.

Остается еще один важный момент, а именно — роль интеллектуалов в обществе и степень их ответственности за политику, проводимую современными элитами. В связи с той немалой ответственностью, которую И.С. Семененко возлагает на этот слой, призванный стать чуть ли не главным мотором осуществления ее собственного плана миропорядка и развития, этот вопрос так или иначе придется обсудить.

Вероятно, по причине того, что разработанный в статье проект — дело далеко не ближайшего будущего, «“поиски” мотивированного на продвижение парадигмы ответственного развития коллективного субъекта или субъектов»[2] осуществляются автором предельно осторожно с элементом некой неопределенности. Надежды возлагаются то на бизнес, который «может действовать как “ответственный гражданин”»[3], то на «гражданскую идентичность», «носителем которой традиционно является интеллигенция как мыслящее и социально активное сообщество»[4]. При этом автор вполне целенаправленно и довольно необычно противопоставляет интеллигенцию и интеллектуалов: если первая выступает в роли «носителя» гражданской идентичности, то последние — идентичности «профессиональной»[5]. Автор сразу спешит добавить, что «эти идентичности могут тесно переплетаться в индивидуальном опыте»[6], но «классификационный осадок» все же остается в виде неминуемого вопроса: а на чем же, собственно основано такое противопоставление? Из спонтанных дальнейших пояснений в целом возникает следующая картина: интеллигенция представляется автору в образе предельно обширного и довольно аморфного слоя, который потенциально связан с «гражданской идентичностью» не то «по определению», не то по конкретному признаку «гражданского участия». Интеллектуалы-профессионалы — люди, занятые

[1] *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003. S. 216.

[2] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 21.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 22.

[5] Там же.

[6] *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 22.

«в сфере науки, образования, культуры, социальной работы», к которым также причисляются «гражданские и религиозные активисты», становятся «носителями гражданской идентичности» не сразу, но постепенно приобщаются к ней «в условиях роста глобальной нестабильности» и в прогнозируемом автором ближайшем будущем способны вместе с интеллигенцией образовать более или менее гомогенную структуру «интеллектуальных сообществ», от которых «могут исходить импульсы, направленные на пересмотр нынешних моделей “развития без роста” и “роста без развития”»[1].

Выражая надежду на то, что осуществленная нами реконструкция авторской «базовой классификации» произведена вполне корректно, следует отметить, что она плохо вписывается в современные научные и философские дискуссии. О том, что И.С. Семененко явно не стремится принять в них активное участие, свидетельствует отсутствие в библиографии статьи сколько-нибудь авторитетных работ, посвященных проблеме места и роли интеллектуалов в политике. Тем самым она предельно нивелирует в теоретическом плане и «поиск мотивированного субъекта ответственного развития». О причинах подобной позиции судить трудно, но она, безусловно, связана с резко пессимистическими нотами, внезапно прозвучавшими в финале ее работы[2].

В этой связи следует отметить, что автор в своем пессимизме далеко не одинока: элементы подобного настроения присутствуют практически во всех спорах об интеллектуалах и в них постоянно возникают контрастные характеристики и дихотомии, довольно близкие к авторской дилемме между *ответственностью* и *безответственностью*. Истоки современной дискуссии восходят к знаменитой книге Алвина Гоулднера «Будущее интеллектуалов и восхождение нового класса» (1979), в которой он констатировал тенденцию формирования нового социо-экономического порядка и появление «нового класса, состоящего из интеллектуалов и технической интеллигенции (не одно и то же), который вступил в борьбу с группой из промышленников и партийных лидеров, уже установившей в обществе контроль над экономикой»[3]. С того времени ситуация значительно изменилась. «Характерный момент в спорах об

[1] Там же.

[2] Там же. С. 23.

[3] *Gouldner A.W.* The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era. L.; Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1979. P. 1.

интеллектуалах, — отмечает А. Санду, — отсутствие у них склонности обращаться к государству и власти. Почти перманентное беспокойство относительно выживания интеллектуала и его способности осуществлять полезную социальную роль — лишнее подтверждение того, как мало внимания обращается на то, что именно интеллектуалы должны решать. Речь идет, прежде всего, о предположительно случайном или естественном разделении интеллектуальной активности и ответственности (курсив мой. — *В.Г.*) внутри общества, которые, в свою очередь, объясняют характер распределения культурных ресурсов и доступа к этим ресурсам внутри общества»[1].

Общая тенденция дискуссии свидетельствует о том, что вместо идеи корпоративной борьбы за власть Гоулднера на передний план выдвигается индивидуалистский тип интеллектуала, расщепляющийся между образами бунтаря-одиночки и индивида, по собственному выбору представляющего определенные интересы в сфере публичной политики. Например, категорически отрицая существование «приватных» и «публичных» интеллектуалов в качестве отдельных типов, Эдвард Саид в начале 1990-х гг. сформулировал собственное видение интеллектуала: «Интеллектуал как представительная фигура, сама по себе имеющая значение — это тот, кто воочию представляет точку зрения определенного рода, кто отчетливо представляет его или ее взгляды, несмотря на любые препятствия. Мой аргумент заключается в том, что интеллектуалы являются индивидами, имеющими призвание к искусству репрезентации — будь то речь, письмо, обучение, появление на телеэкранах. И это призвание является важным до тех пор, пока оно признается публично и связано как с приверженностью, так и с риском, смелостью и ранимостью»[2].

Из приведенных выше определений следует, что для понимания позиций современных интеллектуалов одной категории ответственности, вероятно, будет недостаточно, поскольку постоянно возникают сомнения в том — *перед кем именно они будут считать себя ответственными*. Если речь идет о сложных и противоречивых связях представителей интеллектуальной элиты с сильными мира сего, то ответственность так или иначе будет переплетаться с лояльностью. Естественно, последняя категория неприменима в том случае, когда современные интеллектуалы демонстрируют стремление выражать и защищать интересы управляемых или «угнетенных»[3].

---

[1] *Sandhu A.* Intellectuals and the People. L.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 8.

[2] *Said E.* Representations of the Intellectual: The 1993 Reith lectures. N. Y.: Vintage Books, 1994. P. 12–13.

[3] См., например: *Bailey M., Clarke B., Walton J.K.* Understanding Richard Hoggart: A Pedagogy of Hope. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. P. 73–93.

Такая амбивалентная ситуация подробно охарактеризована в работах Пьера Бурдьё. Французский социолог рассматривал интеллектуалов как «“культурную аристократию”, стремящуюся оберегать свои титулы культурного нобилитета — свою власть и привилегии — посредством развития идеологии “отличия”. Они представляют собой… “подчиненную фракцию” господствующего класса, выступая в роли подвластных в своих отношениях с теми, кто держит в своих руках экономическую и политическую власть, и все же занимая место внутри господствующего класса. В рамках занимаемой ими ситуативной позиции непредсказуемого равновесия, любые симпатии, которые они могут испытывать по отношению к угнетенным, будут в лучшем случае хрупкими и неопределенными. Как доказывал Бурдьё, несмотря на свое восстание против тех, кого они называют “буржуа”, “они остаются лояльными буржуазному порядку, как это можно наблюдать во все кризисные периоды, когда их специфический капитал и их положение внутри социального порядка действительно подвергаются угрозе”»[1].

Правота научной позиции Бурдьё полностью подтверждается и весьма специфическим характером политического поведения интеллектуалов в посткоммунистических странах. В статье И.С. Семененко ситуация в этом регионе не анализируется в теоретическом плане, вероятно, потому, что посткоммунистические процессы плохо вписываются в ее теорию. Роль, которую играла в них интеллигенция практически на всех этапах политических трансформаций прекрасно анализируется в книге П. Кинга и И. Селеньи «Теории нового класса: интеллектуалы и власть» и сделанные ими выводы в отношении ответственности интеллектуалов — амбивалентной и непредсказуемой — оптимистичными никак не назовешь, хотя бы потому, что первый этап «бархатных революций» был тесно связан с феноменом, который ученые называют «интеллектуализация бюрократии»[2].

Однако в контексте анализируемой статьи нам представляются крайне важными и другие выводы Кинга и Селеньи относительно посткоммунистического феномена, обозначенного в их работе как «неосоциалистические реальные утопии»: «Само их существование показывает, что конец Советского Союза не предполагает конец

[1] Intellectuals in Twentieth-Century France: Mandarins and Samurais / Ed. by Jeremy Jennings. Houndmills, Basingstoke; L.: Palgrave Macmillan, 1993. P. 8; см. также: *Judt T.* The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 2007; *Chomsky N.* The Responsibility of Intellectuals. N. Y.: The New Press, 2017.

[2] *King P., Szelényi I.* Theories of the New Class: Intellectuals and Power. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2004. P. XXXI.

социалистической идеи. После первоначального шока социалистические интеллектуалы начали развивать новые концепции социалистического проекта, на этот раз формируя их как "утопические"… Эти утопии часто принимают форму современного капиталистического общества, именуемого предшествующим поколением социалистов стадией, которую социализм превзошел. Что наиболее важно, некоторые их этих утопий не только принимают рынки в качестве соответствующего интегративного механизма, но также некоторым образом предполагают, что "свободные рынки" возможны только при социализме, когда монополия на собственность устранена»[1]. Неосоциалистические утопии имели свои аналоги в неолиберальных теориях «третьего пути» 1980–1990-х гг. Наиболее выдающимся теоретиком данного направления был Э. Гидденс: «его программа третьего пути может интерпретироваться как неосоциалистическая реальная утопия»[2].

Разумеется, утопическая конструкция, контуры которой обозначены в статье И.С. Семененко, не может быть полностью отнесена к утопиям неосоциалистического типа. Речь идет, скорее, об типологическом сходстве самого метода конструирования реальности. В структуре посткоммунистического утопического сознания любые модели, когда-то апробированные в западных странах в послевоенный период — теории «конвергенции» и «нового индустриального общества», «конца идеологии», леворадикальная контр-культура 1960-х гг., идеи «пражской весны», футурологические идеи А. Тоффлера, гуманизм А. Швейцера, теория устойчивого развития и множество других легко могут моделироваться, образуя бесчисленное количество гибридных форм, научных и идеологических смесей и проектов, которые лишь опосредованно связаны с реальностью.

Концепцию «ответственного развития» Семененко мы склонны ретроспективно рассматривать как одно из многочисленных проявлений данной тенденции. Это связано, в первую очередь, с тем, что интерпретации многообразных методологических и научных проблем, связанных с теорией и философией *ответственности*, автор предпочитает конструктивистский априоризм, основанный на «стратегии чистого листа». Огромная научная литература, в которой разрабатываются компромиссные проекты на основе слияния концепций *устойчивого развития* и *ответственности*, в ее статье никак не представлена и не является предметом анализа. Даже беглый обзор этой литературы позволяет сделать следующий вывод:

[1] *King P., Szelényi I.* Theories of the New Class: Intellectuals and Power. P. 220.
[2] Ibid. P. 228.

судя по всему, *устойчивое развитие* по-прежнему рассматривается многими учеными как теория, обладающая немалым эвристическим потенциалом[1]. Именно потому, что она постоянно обновляется, возникают новые компромиссные варианты ее модернизации или стремления ее полностью преодолеть. На данный момент скепсис нашего автора в отношении данной теории представляется несколько преждевременным. Подобно тому как Платон в конце жизни разработал компромиссный проект «Законов», создав незабываемый образ второго по совершенству государства, в наши дни ряд ученых, специализирующихся в области теории мировой политики, глобального менеджмента, теории корпоративной социальной ответственности (CSR) и др., идут по его пути, создавая компромиссные модели мирового развития на основе синтеза *устойчивости* и *ответственности* с соответствующим этическим и философским обоснованием. Эти концепты начинают взаимодействовать в названиях научных работ и разрабатываться в научном плане.

Вполне разделяя позиции ученых — представителей этого направления, мы выражаем надежду, что, возможно, И.С. Семененко когда-нибудь решит к ним присоединиться. Для этой благой цели представляется возможным даже сделать несколько нетрадиционный шаг, который, впрочем, был подсказан самим автором: на стр. 11 статьи в примечаниях ею был опубликован список работ — как посвященных проблемам глобального развития, так и общефилософских — которые в разные годы были переведены на русский язык[2]. Судя по всему, список предназначается для студентов и начинающих ученых, поскольку автор специально всех нас предупреждает, что предпочитает цитировать эти работы в оригинале[3]. И хотя все книги из приложенного автором списка уже давно включены в программы соответствующих политологических курсов и активно изучаются студентами и аспирантами, как представитель рядовой университетской профессуры, я, конечно, не могу не оценить этот благородный жест в отношении наших подопечных и прилагаю в примечании небольшой список новейших «компромиссных» книг (разумеется, в оригинале!), которые отсутствуют в библиографии статьи и, возможно, когда-нибудь в дальнейшем автору пригодятся. Только ограниченные размеры статьи не позволяют увеличить этот список в разы [4].

---

[1] См.: *Christie I., Warburton D.* From Here to Sustainability: Politics in the Real World. L.; Sterling VA: Earthscan Publications Ltd., 2001.

[2] См.: *Семененко И.С.* Горизонты ответственного развития. С. 11.

[3] Там же. С. 11.

[4] Corporate Social Responsibility and Diversity Management: Theoretical Approaches and Best Practices / Ed. by Katrin Hansen, Cathrine Seierstad. Cham, Swit-

Кто знает, возможно, прилагаемые труды зарубежных специалистов помогут И.С. Семененко усовершенствовать свою теорию и в ближайшем будущем совершить такой же переворот в научном мире, какой в свое время М. Фуко, Ж. Деррида и Ж. Делёз произвели в интеллектуальном мире США. Франсуа Кюссе, рассказавший ученому миру об этой необыкновенной истории, вполне справедливо подчеркивает, что «генеалогия “биополитики” Фуко, комментарии Делёза на наши “поднадзорные общества” и концепция “безусловного гостеприимства” Дерриды, отчеканенные более двадцати лет назад, до сих пор выглядят так, как будто они как раз обращены к нашему положению вещей»[1]. Может быть, и обновленной теории *ответственного развития* будет суждена аналогичная историческая роль. Тем более, что в отечественной политологии анализ *ответственности* и *ответственного поведения* в наши дни является уделом немногих.

---

zerland: Springer. 2017; Corporate Social Responsibility in Times of Crisis: Practices and Cases from Europe, Africa and the World / Ed. by Samuel O. Idowu, Stephen Vertigans, Adriana Schiopoiu Burlea. Cham, Switzerland: Springer. 2017; Corporate Social Responsibility: Academic Insights and Impacts / Ed. by Stephen Vertigans, Samuel O. Idowu. Cham, Switzerland: Springer. 2017; *Robinson-Easley Chr. A.* Leadership for Global Systemic Change: Beyond Ethics and Social Responsibility. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2017; Current Issues in Corporate Social Responsibility: An International Consideration / Ed. by Samuel O. Idowu, Catalina Sitnikov, Dalia Simion, Claudiu George Bocean. Cham, Switzerland: Springer. 2018; Disciplining the Undisciplined?: Perspectives from Business, Society and Politics on Responsible Citizenship, Corporate Social Responsibility and Sustainability / Ed. by Martin Brueckner, Rochelle Spencer, Megan Paull. Cham, Switzerland: Springer. 2018; Corporate Responsibility and Digital Communities: An International Perspective towards Sustainability / Ed. by Georgiana Grigore, Alin Stancu, David McQueen. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2018; Sustainability and Social Responsibility: Regulation and Reporting / Ed. by Graham Gal, Orhan Akisik, William Wooldridge. Singapore: Springer. 2018; *Turker D*. Managing Social Responsibility: Functional Strategies, Decisions and Practices. Cham, Switzerland: Springer. 2018; The Goals of Sustainable Development: Responsibility and Governance / Ed. by David Crowther, Shahla Seifi, Abdul Moyeen. Singapore: Springer. 2018; Responsibility and Governance: The Twin Pillars of Sustainability / Ed. by David Crowther, Shahla Seifi, Tracey Wond Singapore: Springer. 2019; Corporate Social Responsibility in Brazil: The Future is Now / Ed. by Christopher Stehr, Nina Dziatzko, Franziska Struve. Cham, Switzerland: Springer. 2019; *Meglio O., Park K*. Strategic Decisions and Sustainability Choices: Mergers, Acquisitions and Corporate Social Responsibility from a Global Perspective. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2019.

[1] Cusset F. French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States. L.; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. P. XII.

11. Европейский союз на лингвополитическом перекрестке: современные коллизии и дилеммы[1]

В современном гуманитарном знании тема «язык и политика» стремительно выдвигается на передний план, привлекая к себе внимание представителей самых различных научных направлений. Решительный поворот наметился и в области лингвистики. «За последние два десятилетия, — отмечает британский ученый Джон Э. Джозеф в опубликованной более десяти лет назад работе «Язык и политика», — прикладная лингвистика отказалась от структуралисткого взгляда на язык как самодостаточную, нейтральную систему в пользу концепции языка как *политического* с ног до головы в структурном плане, равно как и в плане его использования… Некоторые высокоуважаемые и влиятельные специалисты в области происхождения языка выдвинули идею, согласно которой он возник по политическим причинам, имеющим фундаментальный характер»[2].

На фоне таких тенденций книга М.А. Марусенко является довольно знаменательным событием. По разнообразию представленного в ней материала, обстоятельности его интерпретации и уровню анализа она практически не имеет аналогов в современной российской литературе, посвященной проблемам языковой политики в Западной Европе. Множество затронутых автором проблем живо перекликаются с идеями, развиваемыми в работах, появившихся уже после публикации рецензируемой книги[3].

Основная концепция автора вполне рельефно выражена в первом же параграфе книги: «Стремительные изменения, потрясающие мировую систему языков, затрагивают все страны, независимо

---

[1] *Гуторов В.А.* Европейский союз на лингвополитическом перекрестке: Современные коллизии и дилеммы (Рецензия на кн.: *М.А. Марусенко* Языковая политика Европейского союза: институциональный, образовательный и экономический аспекты. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014) // Политическая наука. 2017. № 2. С. 200–214.

[2] *Joseph J.E.* Language and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. P. IX, 1; ср.: *Joseph J.E.* Language and Identity. National, Ethnic, Religious. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004.

[3] См., например: *Thompson M.* Enough Said. What's Gone Wrong with the Language of Politics? N. Y.: St. Martin's Press, 2016; *Chan Ch.* School-University Partnerships in English Language Teacher Education. Tensions, Complexities, and the Politics of Collaboration. Berlin; Heidelberg; N. Y.: Springer, 2016; *Morris M.A.* Language Politics of Regional Integration. Cases from the Americas. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2016.; Indigenous Language Media, Language Politics and Democracy in Africa / Ed. by Abiodun Salawu and Monica B. Chibita. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2016.

от их географического расположения, политического устройства, этнического состава населения, культурных традиций, принадлежности к тем или иным наднациональным объединениям. Однако реакции правительств разных стран на эти вызовы располагаются в очень широком диапазоне: от полной пассивности и молчаливого соучастия в гибели своих национальных языков, которую демонстрируют официальные инстанции большинства стран мира, до попытки организованного сопротивления процессу сокращения языкового разнообразия и создания новой многоязычной европейской идентичности, которые последние 15–20 лет декларирует Европейский союз» (с. 3).

Судя по обозначенной в предисловии дихотомии, автор, по-видимому, разделяет многие постулаты, широко распространенные в западной историографии ЕС, представляющей «европейскую историю в прогрессивном линейном стиле, в структуре которого рисуется портрет современной европейской идентичности как разновидности истории морального успеха — конечного продукта прогрессивного восхождения сквозь историю»[1]. Возможно, события, последовавшие уже после того, как книга была сдана в печать, например, разброд в Евросоюзе в связи с Brexitom, до основания потрясшим всю его структуру, а также разногласия внутри ЕС в плане неоднородной реакции его членов на политический кризис и гражданскую войну в Украине и др. могли бы внести поправки в авторские суждения. Но, с нашей точки зрения, они вряд ли оказали бы существенное влияние на структуру работы и основные линии ее аргументации.

Еще совсем недавно тональность аналитических работ, посвященных различным аспектам лингвистической политики в странах Евросоюза, была более или менее оптимистической. «Один из наиболее актуальных вопросов в современных европейских обществах, — отмечали в 2009 г. редакторы содержательного сборника статей «Дискурсы языка и интеграции. Критические перспективы языковых режимов тестирования в Европе», — определяется потребностью развития интеграции и социальной инклюзии в контексте стремительно увеличивающейся миграции. Специфический вызов, с которым сталкиваются национальные правительства, заключается в том, каким образом предоставить людям, говорящим на постоянно увеличивающемся количестве языков, комфортные условия в рамках того, что во многих случаях все еще воспринима-

[1] *Craith M.N.* Europe and the Politics of Language. Citizens, Migrants and Outsiders. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 3.

ется как местное население, говорящее на одном языке. Во многих странах такая ситуация придает импульс публичным дебатам относительно предложений ввести в принудительном порядке требование знания "национального" языка и культуры в качестве условия получения гражданства. В свою очередь, эти дебаты выявили настоятельную потребность формировать концептуальную и теоретическую основу в гораздо большей степени по сравнению с той, которая имеется в настоящее время, для развития широкомасштабной публичной дискуссии о лингвистических и культурных требованиях, предлагаемых в качестве элементов процесса курирования (gate-keeping process), ведущего к приобретению гражданства во многих странах-членах Евросоюза»[1]. Однако события в Западной Европе стремительно опережают даже самые смелые прогнозы и гипотезы ученых. Например, Brexit грозит разрушить сформировавшиеся на рубеже XX–XXI вв. лингвополитические стереотипы. Если в конце XX в. общепринятым считался сам факт, что «английский может стать основным рабочим языком стран Евросоюза (ЕС) в связи с отсутствием сколько-нибудь ясно сформулированной европейской лингвистической политики»[2], в настоящее время актуальность обсуждения данного вопроса несколько тускнеет, уступая место другим вызовам и дилеммам, среди которых тема национализма вновь вступает в свои права. Стремление европейцев сохранить национальную идентичность проявляется в самых различных формах вплоть до поддержки националистических праворадикальных партий. «Национализм, — отмечал У. Пфафф, комментируя итоги отрицательного голосования французов и голландцев против проекта конституции ЕС в мае 2005 г., — … является той силой, которая опрокинула Европейский проект и которая противостоит дальнейшей экспансии ЕС, равно как и дальнейшей концентрации исполнительной власти. Конституция требует от национального суверенитета большей жертвы, чем французы, голландцы и др. готовы допустить»[3]. Более того, новый политический феномен —

[1] Discourses on Language and Integration. Critical Perspectives on Language Testing Regimes in Europe / Ed. by Gabrielle Hogan-Brun, Clare Mar-Molinero, Patrick Stevenson. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009. P. 1.

[2] *Judt T., Lacorne D.* The Politics of Language // Language, Nation, and State. Identity Politics in a Multilingual Age / Ed. by Tony Judt and Denis Lacorne. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004. P. 3; ср.: The Politics of English as a World Language. New Horizons in Postcolonial Cultural Studies. Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2003.

[3] Цит. по: *Myhill J.* Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2006. P. 1.

шотландский «интернационалистский национализм» (политика сохранения членства в ЕС как фактор сепаратизма), в ходе британского референдума громко заявивший о себе в лице своих многочисленных адептов, — является свидетельством того, что идеологию национализма еще рано сдавать в исторический архив.

«Ученые, изучающие национализм — будь то историки, социологи или политологи, — отмечает кембриджский профессор Питер Берк в предисловии к фундаментальному труду Томаша Камуселлы "Языковая политика и национализм в современной Центральной Европе", — уже давно осознали важность языковой политики (свидетельством являются классические труды Эрнеста Геллнера, Бенедикта Андерсона и Эрика Хобсбаума). Со своей стороны, лингвисты уже давно осознали важность языка для роста национализма. Но все равно, несмотря на свою научную значимость для обеих областей [гуманитарного знания], появилось относительно немного глубоких научных исследований, посвященных политике отдельных языков в отдельные периоды. Проблема заключается в том, что, говоря в общем, лингвисты не знают на достаточном уровне политическую историю, чтобы взять на себя такую задачу, в то время как специалисты по политической истории чувствуют себя неуютно в области лингвистики»[1]. Считая книгу Т. Камуселлы редким исключением, П. Берк настаивает (на наш взгляд, абсолютно справедливо!) на том, что только на основе синтеза лингвистики, истории (политической и культурной) и политической науки изучение языковой политики сможет обрести новые горизонты.

Если судить в соответствии с критериями П. Берка, рецензируемая книга по своим исходным интенциям, конечно, выполнена преимущественно в весьма сдержанном, академическом филологическом стиле. В ней не упоминаются идеи и работы Геллнера, Андерсона или Хобсбаума[2] и даже отсутствуют специальные разделы, главы или параграфы, посвященные проблеме этничности, национализма, иммиграции и их влияния на языковую политику. В монографии М.А. Марусенко представлена иная шкала: приоритетным является изучение языковой политики, скорее, в системном и институциональном плане. Автора интересуют в основном струк-

[1] *Kamusella T.* The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. XI.

[2] *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford: Basil Blackwell, 1983; *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition. London and N. Y.: Verso, 2006; *Hobsbawm E.L.* Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

турные аспекты — этнолингвистические, политические, экономические, образовательные и др., — стратегического планирования лингвополитических процессов на макроуровне (поэтому большое внимание уделяется анализу законодательных актов, хартий и конвенций и др. документов) и его воздействия на различные направления национальной политики стран-членов ЕС с непременным учетом тех модификаций, которые вносят глобализационные процессы в их реализацию.

Конечно, авторскую позицию можно по-своему понять. «В целом, — отмечал еще в конце 1990-х гг. Ули Виндиш, профессор социологии Женевского университета, — существует современная тенденция подхода к изучению таких предметов как культурное многообразие и иммиграция с чисто теоретической, абстрактной и универсальной точки зрения. Каждый исследователь имеет свою теорию и желает навязать свою истину, нередко с помощью определенной разновидности теоретического государственного переворота. В сущности, [самому] исследованию и эмпирическим данным придается второстепенное значение. Тем самым демонстрируется, до какой степени культурное многообразие, являющееся следствием массовой иммиграции и сдвигов в структуре населения, представляет собой в политическом плане далеко не нейтральный предмет. Любому замечанию, независимо от того как оно квалифицируется — в плане эмпирического обоснования или объективно — почти всегда автоматически сопутствуют дополнительные значения и идеологические реинтерпретации на основе узкопартийных или идеологических предубеждений. Полемические дебаты, наперед обеспеченные и взаимными обвинениями, и другими дезориентирующими видами критики, подпитывают динамику дискуссии. Короче, это заминированная территория»[1].

Вероятно, осознавая данное обстоятельство, автор рецензируемой работы твердо решил избегать как охарактеризованных выше «минных полей», так и излишней, с его точки зрения, полемики со своими зарубежными коллегами. Отсутствие в монографии критического библиографического раздела и соответствующего анализа эволюции теоретических подходов к языковой политике в ЕС и входящих в него стран в отечественной и зарубежной научной литературе, на наш взгляд, является одним из наиболее существенных

[1] *Windisch U.* Beyond Multiculturalism: Identity, Intercultural Communication, and Political Culture — The Case of Switzerland // Language, Nation, and State. Identity Politics in a Multilingual Age / Ed. by Tony Judt and Denis Lacorne. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004. P. 161.

недостатков работы. Конечно, каждый ученый сам вправе определять формат исследования и способ интерпретации имеющегося в его распоряжении материала. Изложение собственной точки зрения без какой-либо видимой оглядки на своих предшественников и оппонентов — вполне распространенный монографический прием. Однако, учитывая, с одной стороны, сравнительно небольшое количество добротных отечественных работ, посвященных проблемам политической лингвистики и языковой политики, и изобилие книг, опубликованных за рубежом, — с другой (об этом наглядно свидетельствует процесс сегментации и континуум выстраивающихся в монографиях и сборниках трактовок языковой политики — от сугубо теоретических и исторических до чисто аналитических и прагматических[1]), наличие разделов, посвященных критическому обзору научной литературы, является надежной гарантией против опасности повторного воспроизведения многократно установленных ранее истин. Разумеется, если автор изначально не ставил перед собой цель максимального приближения своего труда к формату учебника. В противном случае, представляется трудно объяснимым, например, игнорирование в его монографии пионерских работ Т. Кроули[2] и многих других исследователей, внесших весомый вклад в политическую лингвистику.

В первой главе, посвященной методологическим аспектам анализа языковой политики, автор специально отмечает: «В англоязычной литературе употребляются термины *language policy* и *language planning*, которые однозначно не различаются; французская социолингвистика оперирует терминами *politique linguistique* и *aménagement linguistique*, которые на практике употребляются как взаимозаменяемые … В последнее время термины *policy* и *politique*

[1] См., например: *Schmidt R.* Language Policy and Identity Politics in the United States. Philadelphia: Temple University Press, 2000; *Muntigl P.* Narrative Counselling. Social and Linguistic Processes of Change. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004; Language, Culture, and Society. Key Topics in Linguistic Anthropology / Ed. by Christine Jourdan and Kevin Tuite. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Disinventing and Reconstituting Languages / Ed. by Sinfree Maconi and Alastair Pennycook. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters Ltd, 2006; Discursive Constructions of Identity in European Politics / Ed. by Richard C.M. Mole. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007; и др.

[2] *Crowley T.* The Politics of Discourse: The Standard Language Question in British Cultural Debates. Houndmills and London: Macmillan, 1989; *Crowley T.* Language in History. Theories and Texts. London and N. Y.: Routledge, 1996; *Crowley T.* Standart English and the Politics of Language. Second Edition. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2003; *Crowley T.* Wars of Words. The Politics of Language in Ireland 1537–2004. Oxford: Oxford University Press, 2005.

чаще употребляются при рассмотрении проблем выбора основных направлений государственной политики в области языков и тесно связаны с необходимостью оценки альтернативных вариантов, в то время как *planning* и *aménagement* закреплены за более техническими вопросами, относящимися к реализации общих решений, которые касаются уже языковой политики, хотя эти различия не всегда соблюдаются» (с. 5). Даже беглый взгляд на содержание монографии (главы 4 и 5 и др.) отчетливо показывает, что ее автор постоянно анализирует многочисленные сюжеты, относящиеся не только к проблемам *policy* и *politique*, но и к вопросам *planning* и *aménagement*. Но в таком случае не совсем понятным является явное игнорирование первоклассных зарубежных работ, посвященных именно проблемам лингвистического планирования[1]. Или же отсутствие во второй главе «Языковой режим Европейского союза» (с. 32–71) важных работ по методологическим проблемам анализа языкового режима как социально-политического феномена[2].

Один из спорных моментов концепции, лежащей в основе рецензируемой работы, — явное нежелание автора обозначить четкую концептуальную взаимосвязь между историческим и современным образом Европы и той ролью, которую в наши дни выполняет языковая политика ЕС в формировании политической концепции объединенной Европы. На наш взгляд, это связано с тем, что автор уделяет минимум внимания проблеме динамики языка, той роли, которую в современном обществе играет язык в формировании культурного и политического пространства. «Было всегда трудно, — отмечает М.Н. Крейт, — в точности определить, где находится Европа. Возможно, это происходит потому, что Европа в большей мере являет-

[1] См.: *Kaplan R.B., Baldauf Jr. R.* Language Planning From Practice to Theory. Clevedon; Buffalo; Toronto; Sydney; Johannesburg: Multilingual Matters Ltd, 1997; Language, Nation, and State. Identity Politics in a Multilingual Age / Ed. by Tony Judt and Denis Lacorne. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004; Language Planning and Policy in Europe. Vol. 1. Hungary, Finland and Sweden / Ed. by Robert B. Kaplan and Richard Baldauf Jr. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters Ltd, 2005; Language Planning and Policy in Europe. Vol. 2. The Czech Republic, the European Union and Northern Ireland / Ed. by Richard Baldauf Jr. and Robert B. Kaplan. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters Ltd, 2006; Language Planning and Policy in Europe. Vol. 3. The Baltic States, Ireland and Italy / Ed. by Robert B. Kaplan and Richard Baldauf Jr. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters Ltd, 2008; Language Planning and Policy. Language Planning in Local Cotexts / Ed. by Anthony J. Liddicoat and Richard Baldauf Jr. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters Ltd, 2008.

[2] См., например: Language Regimes in Transformation. Future Prospects for German and Japanese in Science, Economy, and Politics / Ed. by Florian Coulmas. Berlin; N. Y.: Mouton de Gruyter, 2007.

ся концептуальной, чем пространственной целостностью. Задолго до появления понятия "воображаемое сообщество", введенного в оборот Бенедиктом Андерсоном, было модным воспринимать Европу как "воображаемое пространство"»[1].

Одним из следствий такого подхода является полное безразличие автора к проблемам классификации и типологизации, в частности, — к сравнительному анализу европейской языковой политики с аналогичными типами политики в других регионах мира, включая Советский Союз и посткоммунистическую Россию. В частности, уже в работе Гарольда Шифмана «Языковая культура и языковая политика» (1996) были представлены и подвергнуты тщательному анализу различные модели *language policy*, в том числе и те, в которых учитывался опыт СССР и попытки привить в Индии советскую мультилингвистическую модель[2]. Важное научное значение имела также попытка Г. Шифмана представить классификацию моделей языковой политики в виде континуума — «от автократической центристской политики Франции до многоязычной приспособленческой (multilingual accomodationist) (и все же ограниченной) политики в Индии, с США, находящимися где-то посередине. Они также представляют три вида исторического развития — автократический, монархический европейский центристский тип, уходящий корнями в период формирования нации во Франции шестнадцатого века, который Французская революция просто довела до его логической крайности; тип развития "демократического" разделения властей, появившийся в США два века назад, и постмодернистский, постколониальный тип, векторно связанный с недавно возникшими нациями (Индия)»[3].

Автор признает значение социальных наук и формирующихся на их основе влиятельных междисциплинарных теорий и направлений, например, мир-системного анализа И. Валлерстайна. В частности, именно применение методологии Валлерстайна в политической лингвистике (разделение языков на *периферийные*, *центральные* или *планетарные* языки, «*суперцентральные языки* и категорию, в которую входит единственный язык — английский —

[1] *Craith M.N.* Europe and the Politics of Language. Citizens, Migrants and Outsiders. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 2.

[2] *Schiffman H.F.* Linguistic Culture and Language Policy. London and N. Y.: Routledge, 1996. P. 1.

[3] Ibid; ср.: Towards Global Multilingualism: European Models and Asian Realities / Ed. by Rosemary Khoo, Ursula Kreher and Ruth Wong. Clevedon; Philadelphia, Adelaide: Multilingual Matters Ltd, 1994.

гиперцентральный язык» (с. 104), помогает автору сделать вывод об отсутствии «европейской внятной политики», по крайней мере, с точки зрения представителей тех стран, «чьи национальные языки относятся к периферийным… Так, страны Вышеградской группы (Чехия, Венгрия, Польша и Словакия) и страны Балтии считают, что привилегированное положение английского и французского языков оказывает отрицательное влияние на демократию и эффективность, нарушая принцип равенства языков» (с. 105–106).

Вместе с тем, в монографии, на наш взгляд, далеко не всегда дается адекватная трактовка, например, следующего, весьма примечательного исторического факта: в силу ряда специфических причин исторического и чисто психологического характера, в числе периферийных языков в свое время оказался немецкий язык, т.е. язык страны, являющейся «становым хребтом» экономики Евросоюза. «Ущемленные…языки, — отмечает М.А. Марусенко, — совсем не обязательно принадлежат к официальным языкам с небольшим числом носителей или к неофициальным языкам: таким языком, подвергшимся маргинализации, стал немецкий. В 2000 г. приблизительно каждый четвертый гражданин ЕС с рождения говорил на немецком, но этот мажоритарный язык оказался вытесненным на периферию европейской системы языков. Тот факт, что демографически благополучные и богатые языковые группы вынуждены бороться за соблюдение своих языковых прав, должен служить примером для носителей малочисленных и миноритарных языков, которые также требуют проведения справедливой языковой политики» (с. 31). При этом не уточняется, как именно благополучные немцы боролись за свои попранные лингвистические права и в чем именно их опыт должен служить примером для менее состоятельных стран. Выше на той же странице отмечается, что отсутствие в ЕС долгосрочных программ по развитию языковых режимов чревато «катастрофическими последствиями для языковых меньшинств, вплоть до *лингвоцида* (языкового геноцида)» (с. 31).

Возникает впечатление, что маргинализация немецкого языка в ЕС и угроза лингвистической катастрофы для миноритарных языков являются однопорядковыми явлениями и вызваны одними и теми же причинами. Между тем, речь идет о совершенно различных явлениях. Лингвистическая иерархия в Европе постоянно изменялась с течением времени. Действительно, в 1970 г. (т.е. еще в эпоху немецкого «великого экономического чуда») 60% документов переводилось на французский и 40% на немецкий. В дальнейшем немецкий язык постепенно стал терять свои господствующие по-

зиции и к 1989 г. не более 9% неофициальных документов переводилось на немецкий, в то время как пропорция их переводов на английский язык возросла до 30%. Немецкое правительство временами жаловалось на недостаточное использование их языка. Например, летом 1999 г. оно бойкотировало неформальные встречи министров, когда перевод на немецкий язык оказывался недоступным. Однако в целом немцы «редко усиливали энергию подобных ламентаций, поскольку такого рода поступки могли быть восприняты как возврат к нацистской тактике»[1].

Следует отметить, что автор не стремится использовать специальные современные исследования по мир-системному анализу, в которых так или иначе интерпретируются различные языковые ситуации и связанные с ними исторические парадоксы[2]. В отдельных исследованиях, например, постоянно подчеркивается, что «мир-системный анализ может способствовать вразумительному пониманию более низкого уровня лингвистического разнообразия в государствах сердцевины (core states) путем указания на тот факт, что процессы формирования централизованных бюрократических государственных аппаратов продвинулись там дальше…; имеется в высшей степени определенное соответствие между мощью государства и наличием в нем лингвистического разнообразия: более сильные, богатые ресурсами государства сердцевины демонстрируют меньшее лингвистическое разнообразие, чем относительно слабые, бедные ресурсами периферийные государства»[3].

Отсутствие прочной опоры на современные методы анализа проблем политической культуры, национальной идентичности, которые постоянно совершенствуются в современных общественных науках[4], накладывает отпечаток и на авторский подход к анализу феномена «языковых идеологий». Авторская трактовка данного феномена ограничивается, как правило, уровнем «официальной идеологии», признающей «самую высокую престижность за хорошо структурированным и семантически прозрачным языковым

---

[1] *Craith M.N.* Europe and the Politics of Language. Citizens, Migrants and Outsiders. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 47.

[2] *Wallerstein I.* World Systems Analysis. An Introduction. Durham and London: Duke University Press, 2004.

[3] Routledge Handbook of World-System Analysis / Ed. by Salvatore J. Babones and Christopher Chase-Dunn. London and N. Y.: Routledge, 2012. P. 508.

[4] См., например: Global Linguistic Flows. Hip Hop Cultures, Youth Identities, and the Politics of Language / Ed. by H. Samy Alim, Awad Ibrahim, Alastair Pennycook. N. Y. and London: Routledge, 2009.

вариантом — письменным вариантом, являющимся принадлежностью элиты и контролирующимся образованным верхним слоем среднего класса» (с. 21). В монографии встречается ссылка на книгу Ричарда Баумана и Чарльза Л. Бриггса «Голоса современности. Языковые идеологии и политика неравенства»[1], но, разумеется, со времени издания этой ценной работы появилось немало заслуживающих внимания исследований, в которых представлены самые разнообразные трактовки языковых идеологий[2]. К тому же и в более ранних работах предметом постоянной дискуссии уже давно стал обозначенный Томасом Рисенто следующий тезис (также оставшийся в монографии без внимания): «Различные типы языковой политики могут разделять общую идеологию, лежащую в их основе, а сходные типы языковой политики могут брать начало из соперничающих идеологических ориентаций»[3].

Следует отметить, что в работе М.А. Марусенко можно встретить суждения, которые не вполне противоречат тезису Рисенто и так или иначе с ним соотносятся. В главе 1, имеющей, как уже отмечалось выше, методологический характер, анализируя в теоретическом плане основные элементы языковой политики, автор, в частности, акцентирует внимание на соотношении понятий «национальная идентичность» и «языковая идеология». «Языковая политика, — отмечает он, — всегда основывается на языковой идеологии, с учетом социально приемлемых форм использования языка и “идеальной” языковой ситуации в обществе. Таким образом, моноязычная идеология может не только не признавать существования языкового разнообразия, но и поддерживать практики, которые фактически запрещают языковое разнообразие в публичном пространстве. В реальности некоторые националистически направленные языковые политики имеют целью уменьшение языкового разнообразия, даже если публично они декларируют государственное многоязычие. С этой целью государство может прибегать к *регулированию идентичности*. Часто оно стоит на страже моноязычной модели *язык — народ — страна* и предлагает, а зачастую навязывает силой своим согражданам принудительные *этноязыковые идентичности*» (с. 22–23).

---

[1] *Bauman R., Briggs Ch. L.* Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

[2] См. например: Language Ideologies and Media Discourse. Texts, Practices, Politics / Ed. by Sally Johnson and Tommaso M. Milani. London; N. Y.: Continuum, 2010.

[3] Ideologies, Politics, and Language Policies / Ed. by Thomas Ricento. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2000. P. 3.

Однако, насколько можно судить по контексту приведенного выше рассуждения, автор рассматривает национальное государство в качестве, если не единственного, то наиболее приоритетного субъекта «языковой идеологии». Использование в монографии данного понятия во множественном числе не подразумевает существование альтернативных идеологий, во множестве представленных в европейском политическом дискурсе, но почти автоматически предполагает определенное «множество» государств, каждое из которых является «носителем» определенной разновидности языковой идеологии. Последняя оказывается тождественной государственной официальной или элитарной идеологии, навязывающей «массам» письменный вариант языка, противопоставленный «всяким жаргонам, говорам, диалектам и т.д., т.е. всем формам устного языка» (с. 21).

Такой «институциональный» подход, конечно, является односторонним. Субъектами языковых идеологий являются, например, не только националистические движения, но и политические группы, партии, цели и лозунги которых могут быть направлены на усиление или радикальную корректировку языковой политики элитных групп, находящихся у власти, но могут быть и противопоставлены официальной языковой идеологии в тех случаях, когда речь идет политических ориентациях национальных меньшинств, региональных групп и др. Как отмечает Доминик Арель, «большинство националистических движений рассматривают язык своей группы как ключевой ориентир, устанавливающий межгрупповые границы… В *политике* национализма язык почти всегда является яблоком раздора»[1].

Причиной подобной авторской односторонности является, очевидно, отсутствие должного внимания к той роли, которую играет национализм в странах ЕС в формировании языковой политики входящих в нее государств. Соответственно, как уже отмечалось выше, в ней не учитываются как классические труды, так и большинство современных исследований, посвященные значению и роли национализма и его политических, религиозных и культурных аспектов в формировании национальной идентичности и языковой политики. Нет никаких сомнений в том, что теоретический анализ языковой политики всегда напрямую зависит от методологических установок исследователя, к которым нередко примешиваются определен-

[1] Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity and Language in National Censuses / Ed. by David I. Kertzer and Dominique Arel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 92.

ные ценностные ориентации. Характер последних, в свою очередь, нередко определяется региональной и национальной спецификой объектов научного анализа. Например, К. Мар-Молинеро в своем исследовании «Языковая политика в испано-говорящем мире» сразу посвящает первую вводную главу теориям национализма и национальной идентичности, в дальнейшем выстраивая основную линию аргументации именно в рамках «националистической парадигмы». Отвечая на вопрос — «почему один *lingua franca* не возник как единственный нормальный способ общечеловеческой коммуникации?» — она отмечает, что «ответ должен лежать во внутренней потребности и желании защищать различие между группами и сообществами. В этом плане язык неразрывно связан с определением этого различия»[1]. Анализ рецензируемой монографии показывает, что ее автор, по-видимому, придерживается иных ценностных подходов.

Разумеется, к книге М.А. Марусенко можно предъявить еще немало «претензий», вызванных не столько ее недостатками (которые можно найти в любой обстоятельной работе), но, прежде всего, ее бесспорными достоинствами, заставляющими нередко сожалеть об отсутствии внимания автора к тем проблемам, которые могли бы органически вписаться в исследование, значительно усилив его теоретическую основу и характер аргументации. На наш взгляд, большой заслугой автора является его несомненное стремление, по возможности, учитывать достижения ряда гуманитарных наук в области изучения взаимодействия языка и политики. Именно по этой причине книга сразу после ее публикации привлекла внимание отечественных ученых, специализирующихся в области политической лингвистики[2]. Остается надеяться, что ее дальнейшее обсуждение привлечет внимание ученых к многообразным проблемам языковой политики, актуальность которых для современной России несомненна.

---

[1] *Mar-Molinero C.* The Politics of Language in Spanish-Speaking World. From Colonisation to Globalisation. London and N. Y.: Routledge, 2000. P. 2.

[2] См., например: *Мухарямов Н.М.* Политическая лингвистика: возможности конвергенции // Политика и наука на перекрестке современности. К итогам юбилейного Конгресса РАПН. Политическая наука. Ежегодник 2016. М.: РОССПЭН, 2016. С. 107.

12. Дональд Трамп, новый авторитаризм и дилеммы американского образования[1]

Анри А. Жиру (род. 1943) — американский и канадский ученый, соредактор престижного журнала Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies является на сегодняшний день одним из наиболее известных современных представителей «критической теории». В академическом сообществе его пионерские исследования в области публичной педагогики, аналитики культуры, проблем молодежи и современных масс медиа уже давно пользуются заслуженным признанием. Им уже опубликованы в общей сложности более 60 монографий, 400 статей и 200 глав в международных сборниках и учебных изданиях. Но особенное внимание ученых всегда привлекали его труды, посвященные проблемам «критической педагогики» и высшего образования[2]. Написанные с литературным блеском, они охватывают практически все теоретические и практические проблемы образовательной политики в США и других западных странах.

---

[1] *Гуторов В.А.* Дональд Трамп, новый авторитаризм и дилеммы американского образования (Рецензия на книги Giroux H.A. The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism. N. Y.; London: Routledge, 2018; *Giroux H.A.* American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism. San Francisco: City Lights Books, 2018) // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14. № 4. С. 589–597.

[2] См., например: *Giroux H.A.* Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics: Redrawing Educational Boundaries. Albany: State University of New York Press, 1991; Aronowitz S., Giroux H.A. Postmodern Education. Politics, Culture, and Social Criticism. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1991; *Giroux H.A.* Fugitive Cultures: Race, Violence, and Youth. N. Y.; London: Routledge, 1996; *Idem.* Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling: A Critical Reader. Boulder; Oxford: Westview Press, 1997; *Idem.* The Mouse That Roared: Disney and the End of Innocence. Lanham; Boulder; N. Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1999; *Idem.* Stealing Innocence: Youth, Corporate Power, and the Politics of Culture. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2000; *Idem.* Counter-Public Spheres and the Role of Educators as Public Intellectuals: Paulo Freire's Cultural Politics // Masses, Classes and the Public Sphere / Ed. by M. Hill, W. Montag. London; N. Y.: Verso, 2000. P. 251–268; *Idem.* Impure Acts: The Practical Politics of Cultural Studies. N. Y.; London: Routledge, 2000; *Idem.* The Abandoned Generation: Democracy Beyond the Culture of Fear. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2003; *Idem.* Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education. Second Edition. N. Y.; London: Routledge, 2005; *Idem.* Youth in a Suspect Society: Democracy or Disposability? Palgrave Macmillan, 2009; *Idem.* Democracy's Nemesis. The Rise of the Corporate University // Cultural Studies ↔ Critical Methodologies. October 2009. P. 669–695; *Idem.* Zombie Politics and Culture in the Age of Casino Capitalism. N. Y.: Peter Lang, 2011; *Idem.* On Critical Pedagogy. N. Y.; London: Continuum, 2011.

В 2002 г. крупнейшее издательство Routledge совершенно заслуженно включило А. Жиру в число пятидесяти наиболее выдающихся современных теоретиков образования.

Рецензируемые две новые работы ученого — «Публика в опасности. Трамп и угроза американского авторитаризма» и «Американский кошмар. Встречаем вызов фашизма» — вряд ли могут считаться «сенсацией» или даже «неожиданным поворотом», связанным с резким изменением вектора в его исследовательской деятельности, а также характере аргументации. Об этом свидетельствует не только совпадение названий его книг с аналогичными характерными заголовками работ его коллег по академическому цеху, вполне разделяющих критический пафос и радикальные оценки основных тенденций американской политики в последнее десятилетие, включая сферу образования[1]. На своем чрезвычайно популярном сайте А. Жиру регулярно публикует статьи, в которых политика Дональда Трампа подвергается резкой и бескомпромиссной критике. В них весьма рельефно обрисовываются образы надвигающегося кошмара и фашистской угрозы. Например, в статье «Трамп, Каванах и путь к неолиберальному фашизму», опубликованной 11 октября 2018 г., он отмечает: «Нити всеобщего политического и идеологического кризиса глубоко переплелись в американской истории. С каждым своим посланием в твиттере и политическим решением Дональд Трамп все ближе подталкивает США к полностью оперившемуся фашистскому государству. Его слова жалят, но его политика может убивать людей. Бесконечные расистские “шпильки” Трампа, его наполненные женоненавистничеством дегуманизирующие выражения, безоглядные атаки на все пункты социального государства и постоянное презрение к правовому государству служат тому, чтобы нормализовать ползучую фашистскую политику. Более того, его криминогенное презрение к любому жизнеспособному чувству гражданской и моральной ответственности придает новое значение этосу эгоизма и культуре жестокости, если не страха, который доводит до неистовства. И все же для ведущих масс-медиа и ученых

[1] См.: *Shane P.M.* Madison’s Nightmare: How Executive Power Threatens American Democracy. Chicago; London: University of Chicago Press, 2009; *Kellner D.* American Nightmare: Donald Trump, Media Spectacle, and Authoritarian Populism. Rotterdam; Boston; Taipei: Sense Publishers, 2016; *Walt S.M.* The Hell of Good Intentions: America’s Foreign Policy Elite and the Decline of U.S. Primacy. N. Y.: Farrar Straus and Giroux, 2018; *Lissovoy N.D.* Education and Emancipation in the Neoliberal Era. Being, Teaching, and Power. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015; *Hunt J.* University of Nike: How Corporate Cash Bought American Higher Education. N. Y.: Melville House, 2018.

мужей становится все труднее рассуждать о фашизме как отдаленной угрозе для США, несмотря на тот факт, что, как отмечает Мишель Гольдберг, для некоторых групп, таких как "эмигранты без документов", он уже здесь. При этой администрации запах смерти разносится повсюду. Эрозия публичных ценностей и правового государства теперь дополняется перспективой чрезвычайного положения, учитывая грозящую катастрофу с окружающей средой. Экологическое бедствие, причиной которого являются климатические изменения, происходящие по вине людей, при администрации Трампа ускоряются и представляются неминуемыми»[1].

Характеризуя причины кризиса американского общества и государственных институтов, А. Жиру, как и многие радикальные представители критического направления социально-политического анализа, постоянно использует понятие «неолиберальный фашизм», которое имеет множество измерений, включая сферы образования и педагогики. «С середины 1970-х гг., отмечает он, — американское общество живет с проклятьем неолиберализма, или того, что что может быть названо самой поздней и самой крайней стадией грабительского капитализма. Доминирующая цель неолиберализма, являющаяся составное частью всеобъемлющего плана, — консолидация власти в руках финансовой элиты. Рационально выстраивая свои планы, он функционирует и на педагогическом уровне в многообразных культурных сферах с целью исключить любые воображаемые или конструируемые альтернативы собственному способу управления. Центральную роль в его философии играет утверждение, согласно которому рынок является движущей силой не только экономики, но и всей социальной жизни. Погоню за прибылью он истолковывает как сущность демократии, а потребительство — как единственную действенную форму [человеческой] активности. Все виды идентичности, желаний и ценностей он переосмысливает в духе логики рынка, которая отдает предпочтение эгоистическому интересу, этосу — "выживает наиболее приспособленный", а также безудержному индивидуализму»[2].

Весьма характерно, что и процитированые выше пассажи, и заголовки самих статей воспроизводят содержание и названия книг,

---

[1] *Giroux H.A.* Trump, Kavanaugh and the Path to Neoliberal Fascism // https://truthout.org/articles/trump-kavanaugh-and-the-path-to-neoliberal-fascism/

[2] *Giroux H.A.* Neoliberal Fascism and the Echoes of History // https://truthout.org/articles/neoliberal-fascism-and-the-echoes-of-history; ср: *Reich W.* The Mass Psychology of Fascism. Third Edition. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2013. P. 9.

написанных несколькими годами ранее[1]. В известном смысле, эти книги образуют своеобразный «переходный мостик» к другим метафорам ученого, ярко обозначенным в книге «Зомби-политика и культура в эпоху казино-капитализма»[2].

Размышления А. Жиру о формировании «неолиберального фашизма» в США можно вполне рассматривать как своеобразный авторский комментарий к анализу тех многообразных террористических угроз, источником которых является не столько атаки исламских экстремистов, сколько стремление американских правящих кругов увековечить «практики террора» в структурах политических и социальных институтов. Данная тенденция была крайне резко обрисована в работе А. Жиру «Пагубная приверженность Америки к терроризму», опубликованной в 2016 г.[3] В ней ясно обозначена попытка ученого подвести некоторые итоги многочисленным дискуссиям, развернувшимся в США и других западных странах о природе современного терроризма[4].

Структура рецензируемых работ наглядно отражает обозначенные выше идеи. Достаточно просто взглянуть на заголовки отдельных глав рецензируемых работ — «Господство белых и расовые чистки при режиме Дональда Трампа»; «Терроризируем школьников в американском полицейском государстве»; «Домашний террор, молодежь и политика одноразового пользования»; «Американский кошмар: вспоминая романы Оруэлла “1984” и Хаксли “Прекрасный

---

[1] См.: *Giroux H.A*. The Violence of Organized Forgetting: Thinking Beyond America's Disimagination Machine. San Francisco: City Lights Books, 2014; *Idem.* Neoliberalism's War on Higher Education. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2014; *Idem*. America's Addiction to Terrorism. N. Y.: Monthly Review Press, 2016; ср: *Giroux H.A*. Democracy's Nemesis. The Rise of the Corporate University. P. 669–695.; Steal This University: The Rise of the Corporate University and the Academic Labor Movement / Ed. by B. Johnson, P. Kavanagh, K. Mattson. N. Y.; London: Routledge, 2003; *Chomsky N., Giroux H.A.* Because We Say So. San Francisco: City Lights Books, 2015; ср: *Barrow C.W.* The Entrepreneurial Intellectual in the Corporate University. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018; *Hunt J.* University of Nike: How Corporate Cash Bought American Higher Education. N. Y.: Melville House, 2018.

[2] *Giroux H.A.* Zombie Politics and Culture in the Age of Casino Capitalism. N. Y.: Peter Lang, 2011.

[3] *Giroux H.A.* America's Addiction to Terrorism. N. Y.: Monthly Review Press, 2016.

[4] См. подробнее: *Гуторов В.А., Ширинянц А.А*. Терроризм как теоретическая и историческая проблема: некоторые аспекты интерпретации // Полис. Политические исследования. 2017. № 3. С. 30–54; *Они же.* Современный терроризм как политический и психологический феномен: актуальные аспекты интерпретации // Przegląd Strategiczny. Rok VII. Numer 10. 2017. S. 277–293; *Они же.* Терроризм и революция // Przegląd Strategiczny. 2018. Nr. 11. S. 243–255.

новый мир”»; «Авторитаризм и наследие фашистского коллаборационизма»; «Культура жестокости в Америке Трампа»; «Государственное насилие и бич белого национализма»[1].

Вполне понятно, что А. Жиру, будучи глубоким специалистом в области образования, образовательной политики и технологий, уделяет наибольшее внимание тем угрозам, которые, как ему представляется, могут в перспективе окончательно уничтожить традиции либерального школьного и университетского образования, формировавшиеся на протяжении нескольких веков и представленных в XX веке такими блестящими его теоретиками как Джон Дьюи и Мортимер Адлер. «Институты и публичные пространства, которые создают информированных граждан, — отмечает А. Жиру, — пришли в беспорядочное состояние, поскольку образование терпит крах, превращаясь во многих государственных школах в просто в дрессировку, а производство знаний в высшем образовании инструментализируется и поддается диктату бизнес-культуры. Другие образовательные структуры, такие как различные элементы основных средств массовой информации, сведены до уровня болельщиков за своих корпоративных владельцев. В условиях, когда демократические публичные сферы просто отсутствуют, все более настоятельной становится потребность защитить образование как общественное благо и сделать образование центральным приоритетом для самой политики. Сделать это будет нелегко, особенно в то время, когда администрация Трампа будет и дальше проводить образовательную политику, которая отдает предпочтение более привилегированным и более доходным школам. Обстоятельства складываются так, что публичное и высшее образование будет лишаться фондов и подвергаться сегрегации по классовым и расовым признакам. Это еще более усугубит ситуацию в системе государственных школ, в которой 51 процент учащихся составляют выходцы из малообеспеченных семей. Именно эти школы и дальше будут подвергаться дискриминации по расовым признакам, формироваться по образцу тюрем, классные комнаты в них будут переполнены при отсутствии основных ресуров»[2].

Традиция подобной радикальной критики современной западной образовательной политики восходит к дискуссиям начала XXI в. Невозможно также отрицать и тот непреложный факт, что

[1] *Giroux H.A.* The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism. N. Y.; London: Routledge, 2018. P. VIII; *Giroux H.A.* American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism. San Francisco: City Lights Books, 2018. P. III.

[2] *Giroux H.A.* The Public in Peril. P. 166.

большинство размышлений на данную тему, по крайней мере, уже со второй половины XX века и вплоть до наших дней, отмечены чертами глубокого скепсиса в отношении возможностей политических лидеров и общественных институтов осуществлять реформы в образовательной сфере. Причины скепсиса ученых и политических аналитиков многообразны и постоянно варьируются в зависимости от их философских, этических и «культурологических» предпочтений. В начале XXI века скептицизм поднялся на новую, гораздо более фундаментальную ступень, принимая подчас поистине глобальные размеры. Ученые постоянно констатируют следующую, весьма опасную, тенденцию: современные состояние образовательных систем и практик, существующие в большинстве развитых и развивающихся государств нередко вступают в противоречия с тысячелетней традицией, создавая серьезные препятствия и угрозы для поддержания их жизнеспособности. Например, примечательным моментом общественного сознания в США стала, как утверждают, Анри и Сьюзан Жиру, «утрата интереса и цинизм в отношении главных направлений американской политики»[1]. «Сегодня, — отмечают американские ученые, — для многих людей гражданство — это, скорее, — что-то вроде акта покупки и продажи предметов потребления (включая политических кандидатов), чем расширения пространства их свобод и прав… Рыночные ценности, вкупе с возрождающимся слепым фанатизмом, подрывает возможности языка, пользуясь которым можно защищать важные социальные институты во имя общественного блага»[2]. Результатом этих негативных процессов является «растущий скептицизм (даже откровенная враждебность) к системе образования на всех уровнях. Недоверие к политикам становится чем-то вроде приятного национального развлечения, но откуда же взялось надменное презрение к работникам образования?». Перечислив различные гипотезы, объясняющие причины кризиса образовательной системы в США (в том числе активную стратегию неолибералов, неоконсерваторов и фундаменталистов, развязавших успешную информационную войну против публичных школ и государственных университетов), ученые завершают свой анализ следующим, весьма примечательным суждением: «Хотя нет ничего нового в том, чтобы выявить эти два трагических типа развития — отхода народа от политики и презрение к образованию — нас всегда поражает сам факт, что они

[1] *Giroux H.A., Giroux S.S.* Take Back Higher Education. Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004. P. 1.

[2] Ibid. P. 1.

редко вместе соотносятся друг с другом в качестве взаимно усиливающих тенденций»[1].

На общем фоне критического пафоса и негативной критики представленные в обеих книгах перспективы выхода из тупика и возрождение демократических традиций в политике и образовании выглядят довольно неясными и обрисованы А. Жиру крайне сдержанно, в общих чертах. Основная надежда возлагается на «сопротивление снизу» и связана с уверенностью ученого в том, что школам и университетам в конечном итоге удастся сохранить свой потенциал в качестве «последних бастионов критической мысли» в США[2]. Хотя бы по той причине, что «в конечном итоге, демократия не может существовать без информированных граждан, справедливость невозможна без ясно выраженной в языке критики несправедливости и не будет никакого изменения без коллективного сопротивления, опирающегося на широкомасштабное движение»[3].

---

[1] *Giroux H.A., Giroux S.S.* Take Back Higher Education. Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004. P. 4.

[2] *Giroux H.A.* The Public in Peril. P. 172–174.

[3] *Giroux H.A.* American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism. San Francisco: P. 346.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Представленные в книге работы, безусловно, подводят итог научной деятельности автора во втором десятилетии нашего века. Поэтому само ее название «Политика 2.0», помимо других значений и аллюзий, имеет и хронологический «срез» и в этом плане также не выглядит случайным. Но впереди третье десятилетие и есть надежда заработать в нем еще одно дополнительное «очко» в области анализа проблем современной политической теории, возрастающих в наше время чуть ли не в геометрической прогрессии. Среди них как в прошлые годы, так и в наши дни выделяется поразительная динамика идеологических дискурсов, постоянно свидетельствующая о том, что возникшая на рубеже 1950–1960-х гг. идея о «конце идеологии», несмотря на внешний ее прагматизм, оказалась одной их самых утопических и несбыточных.

В свою очередь, центральное место в дискуссиях о природе современных идеологических трансформаций занимает аналитика эволюции основных направлений либерального дискурса и особенно противоречивой природы либеральной политической философии. Чтобы в этом убедиться, достаточно просмотреть, например, опубликованные в 2020 г. зарубежные исследования, посвященные политико-теоретическим интерпретациям различных аспектов либерализма[1]. Именно анализу трансформаций либеральной идеоло-

[1] См., например: *Manus M.* The Rise of Post-Modern Conservatism: Neoliberalism, Post-Modern Culture, And Reactionary Politics. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; Reclaiming Liberalism. David Hardwick, Leslie Marsh (eds.). Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; *Rasmussen D.B., Den Uyl D.J.* Repositioning Liberalism. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; *Starks M.R.* Welcome to Hell on Earth — Artificial Intelligence, Babies, Bitcoin, Cartels, China, Democracy, Diversity, Dysgenics, Equality, Hackers, Human Rights, Islam, Liberalism, Prosperity, The Web. Las Vegas, NV USA: Reality Press, 2020; *Hill L.* Adam Smith's Pragmatic Liberalism: The Science of Welfare. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; *Brundenius C.* Reflections on Socialism in the Twenty-First Century: Facing Market Liberalism, Rising Inequalities and the Environmental Imperative. Cham, Switzerland: Springer, 2020; *Innset O.* Reinventing Liberalism: The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920–1947). Cham, Switzerland: Springer, 2020; *Melkevik A.* If You're a Classical Liberal, How Come You're Also an Egalitarian?: A Theory of Rule Egalitarianism. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; *Mendenhall A.* The Three Ps of

гии и политики мы намерены в ближайшие несколько лет посвятить ряд работ — книг и статей.

Процесс трансформации либеральной традиции и ценностей с начала XXI века развивается столь стремительно, что ученые и политические аналитики постоянно демонстрируют неспособность идентифицировать современный период в теоретическом и идеологическом плане. Например, во всех странах, причисляющих себя к либеральным демократиям, даже убежденные сторонники неолиберальных формул, сталкиваясь с ростом ультра-правых движений, неофашизма, расизма, так называемых популистских политических партий, доминированием «пост-правды» и фальшивых новостей (*fake news*), разрушающих публичную сферу и монополию центристского политического истеблишмента, постоянно вынуждены задавать себе вопрос: живем ли мы до сих пор в «неолиберальные времена» и насколько мы сами неолиберальны? Поэтому наш выбор, разумеется, не является случайным.

Характерная особенность современного мирового политического дискурса состоит в том, что любой идеологический концепт может быть оспорен на уровне политической теории с соответствующими практическими последствиями. Поэтому, исследуя либерализм, необходимо исходить из следующего важного методологического принципа: понятие «либерализм» в качестве *summum genus* обладает гораздо большей устойчивостью по сравнению с более низшими родовыми и, тем более, видовыми его ответвлениями. В этом плане, например, вполне оправдан скептический взгляд современных ученых, полагающих, что по сравнению с аргументацией, развивающейся в русле классической традиции, в структуре неолиберальной риторики крайне трудно выделить типично «неолиберальный момент», равно как и определить то, что может быть названо «неолиберальным ядром».

Исторически либерализм возник как оппозиционная идеология. *В ценностном плане* либеральная идеология обладает многими привлекательными чертами: свобода жить собственной жизнью, не опасаясь произвольных притязаний со стороны власть предержащих или принудительного уважения к ним; свободный выбор

Liberty: Pragmatism, Pluralism, and Polycentricity. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; *Zhuoyao Li*. Liberalism, Confucianism, and the Future of Democracy in East Asia. Cham, Switzerland: Springer, 2020; Reimagining the National Security State: Liberalism on the Brink / Ed. Karen J. Greenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2020; *Hopkin J*. Anti-System Politics: The Crisis of Market Liberalism in Rich Democracies. Oxford University Press, 2020.

профессиональных занятий, идеологических ориентаций и политических предпочтений; возможность использовать рынок для повышения своего богатства и статуса, оказывать давление на неудовлетворительное правительство и т.д. Поэтому неудивительно, что массовые движения, стремившиеся к далеко идущим изменениям, часто объединялись под либеральными знаменами. Вместе с тем либерализм изначально был идеологией «всеобщего освобождения» владельцев собственности не только от феодальных структур, но и от тех, кто был лишен собственности по их же произволу. В эпоху французской революции одной из наиболее приоритетных акций как предшественников, так и преемников якобинцев было вытеснение неимущих масс из «политической нации» путем ограничения их избирательных прав с помощью имущественного ценза. Все элементы данной «эмансипаторской» традиции с тех пор воспроизводились в различные периоды и в разных модификациях бессчетное количество раз.

В политико-теоретическом и прагматическом плане «классические либералы» первой половины XIX века по указанным выше причинам не были сторонниками демократии, опасаясь «тирании большинства». Современная концепция либеральной (плюралистической) демократии исходит из иных предпосылок: всеобщее избирательное право является безусловно полезным при условии гарантий прав собственности со стороны партийных правительств, представляющих интересы именно собственников, при условии, что основная масса народа, по крайней мере, виртуально разделяет веру в свою способность контролировать правительство или оказывать на него решающее влияние. Именно по этой причине теоретики плюралистической демократии склонны теоретически и практически отождествлять либеральную демократию с идеей «гражданского общества» (Д. Хелд и др.). Амбивалентный характер либеральной теории и политики до известной степени позволяет объяснить поразительную вариативность современного либерализма и понять его упорное стремление выживать при любых обстоятельствах, извлекая уроки из периодически обрушивавшихся на него катастроф, главная из которых случилась в XX веке, когда в период между двумя мировыми войнами либеральные режимы континентальной Европы были практически сметены с лица земли право- и леворадикальными революциями.

В этом плане фундаментальная задача наших будущих исследований заключается в том, чтобы выявить базовые структурные элементы внутри универсальной либеральной традиции, исследовать

особенности их формирования, взаимодействия и трансформации в историческом континууме: от эпохи раннего модерна, вплоть до современного этапа становления постиндустриального общества. Данная цель предполагает не менее важную задачу — признавая в качестве исходного момента правомерность идеи существования либерализма как единой универсальной идеологической и политической модели, исследовать главные направления эволюции либеральной идеологии, прежде всего, классического либерализма, различных форм социального, экономического и политического либерализма и их трансформации в различные версии неолиберальной теории и политики. В чисто теоретическом плане реализация данной задачи заключается в аналитике новейшей литературы с целью дополнительного научного обоснования следующего важнейшего положения, сформулированного Майклом Фриденом: «… Если либерализм является идеей, он также является “супер-идеей”. Под этим подразумевается не качественно превосходящая концепция, а та, которая включает в себя сложную группу других понятий, каждое из которых отображает сложную морфологию и собственную историю, и любое из них может совершенно независимо быть необходимым, но все же недостаточным, чтобы пройти проверку в качестве показателя либерализма… Европейских либерализмов столько же, сколько регионов, наций и населенных пунктов. Более того, некоторые страны являются мощными инициаторами либеральных языков; другие же способны или заимствовать, или вносить поправки. Однако эти роли не являются фиксированными и постоянными; они часто менялись со временем»[1] .

Европейский либерализм как проект модерна включает в себя всю совокупность социально-политических и экономических идей и практик, которые объединяются вокруг единой, специфически либеральной концепции свободы, отличающей его от всех других идеологий, использующих понятия свобода для обоснования собственных типов мировоззрения и политических программ. Как справедливо отмечает М. Фриден: «Термин “либеральный” занимает особое место в европейской культуре. Его недоброжелатели и противники могут возмущаться его патернализмом, его элитарностью, его часто плачевным колониальным прошлым и, иногда, его монадическим индивидуализмом, но либерализм был связан

[1] *Freeden M.* Temporal Evolution and Morphological Complexity: The Multiple Layers of British Liberalism // In Search of European Liberalisms / Ed. by Michael Freeden, Javier Fernández Sebastián, Jörn Leonhard. N. Y.; Oxford: Berghahn Books, 2019. P. 302, 330.

с эмансипацией, открытостью, реформой, терпимостью, законностью, политической ответственностью, устранением барьеров к человеческому взаимодействию и, прежде всего, гуманизмом — ценностями, которыми гордится большинство европейцев, несмотря на ужасные события, поразившие сердце европейской цивилизации в двадцатом веке»[1].

Либерализм как традиция органически является одновременно специфической формой *политической практики и философской рефлексии*, в основе которой лежит определенная система ценностей, обеспечивая их стабильность и преемственность. В этом плане "ценностная традиция" соотносится с "традицией поведения", «с значением всего комплекса способов поведения, обсуждения и мышления в области политики, который мы наследуем от социального прошлого»[2] . Непрекращающаяся критика либерализма со стороны коммунистических, социалистических, постмодернистских и других радикальных направлений мысли постоянно напоминает либералам о проблематичности самих оснований, лежащих в основе либеральной доктрины с момента ее зарождения и вплоть до наших дней. Такая критика требует постоянного переосмысления принципов и критериев либеральной теории, в частности, тех моментов, которые касаются сущности той модели рациональности, на которой предположительно зиждется либеральная политика. В этом плане фундаментальной проблемой проекта является ответ на принципиальный вопрос: насколько рациональной в наши дни выглядит та классическая либеральная модель, которая сформировалась в первой половине XIX века и с тех пор не без успеха претендовала на лидирующую роль в мировом идеологическом дискурсе?

Современные политико-философские дискуссии о содержании либеральных ценностей имеют тенденцию постоянно перемещаться в сферы практической, прикладной и политической этики, особенно когда речь заходит о противоречиях, характерных для современных либеральных демократий. Например, ценностные основания последней постоянно ставятся под вопрос представителями философии неопрагматизма: Ричардом Рорти, Хилари Патнем, Уиллардом ван Орманом Куином и Ричардом Шустерманом. В ряде своих работ «Солидарность или объективность», «Наука и

[1] Ibid. P. 1.

[2] *Pocock J.G.A.* Political Thought and History. Essays on Theory and Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 5.

солидарность», «Объективизм, релятивизм и истина» и др. Р. Рорти теснейшим образом связывает само понятие «либеральный» с содержанием ценностей, заимствуя основной смысл данного термина из культурного и философского наследия Запада, особенно из эпохи Просвещения и его прагматичных предшественников. В этом наследии такие ценности как секулярность, терпимость, свобода и солидарность образуют основу морали и «аксиологическое ядро» нравственных ценностей и в данном своем качестве могут определяться как этическая основа институтов власти. Поскольку Рорти рассматривает демократию в качестве фундамента политической, социальной и этической жизни, он полагает, что именно практические, а не теоретические и умозрительные действия членов сообщества должны развивать эту основу: именно демократия должна первенствовать в их личных убеждениях относительно жизни и судьбы. Либеральный демократ свободно занимает позицию, которая позволяет ему выбирать религию, традицию и / или образ жизни. Он делает этот выбор во имя демократических ценностей и от имени демократической культуры, которая рассматривает роль личного выбора как очевидную, естественную, моральную и цивилизованную. Однако противники либеральной демократии могут также утверждать, что идеалы индивидуального выбора в таких областях, как традиции, социальные привычки, патриотизм, религия и мораль, представляют собой западный, капиталистический и / или американский взгляд на социальную реальность.

В традиционных культурах убеждения, обычаи и нормы (а также дискурсы или способы говорить о них) являются фиксированными и не подлежат изменению. В результате сфера выбора лояльности ограничена и направлена на развитие существующих традиций и современных способов их обоснования. Должны ли либералы, воспитанные в духе западной культуры, уважать иные традиции и дискурсы, если представители других культур не имеют выбора относительно своих личных свобод? До недавнего времени культурное влияние, экономическое господство и трансплантация идей определялась путем внедрения различными способами западных культур в незападные, а не наоборот. Мы редко являемся свидетелями двустороннего обмена идеями и ценностями. Такое одностороннее движение идей и «культурного обмена» не могут и не будут изменены до тех пор, пока не произойдет драматического переустройства глобальных сил. С этой точки зрения, мы можем говорить о либеральном «культурном империализме» или, возможно, «аксиологическом империализме» всякий раз, когда оценка и / или

философское обоснование такой оценки формулируются, продвигаются и пропагандируются. Все эти обстоятельства заставляют более внимательно взглянуть в ценностном плане на противоречия, источником которых является навязывание западных категорий или способов мышления культурам, традициям, институтам и системам, которые рассматривают эти категории или способы мышления как чуждые. Являются ли такие способы навязывания либеральных ценностей демократическими и насколько они совместимы представлениями о западной традиции свободы? Например, Лешек Колаковский в своем эссе «В поисках варваров: иллюзии культурного универсализма», спрашивает, может ли либеральный демократ, занимающий позицию терпимости в отношении различных взглядов, философий и культур, терпеть нетолерантных людей, неплюралистские системы философии и недемократические культуры?[1] В более общем плане, вопрос ставится так: может ли демократическое и толерантное общество адекватно воспринимать ценности общества, которые по своей традиции и обычаям плохо совместимы с правами человека в западном значении этого термина?[2]

Данный вопрос особенно часто возникает в исследованиях, посвященных той крайне амбивалентной роли, которую играла и играет либеральная идеология в посткоммунистических обществах. В этом плане один из наиболее важных аспектов будущей работы заключается в том, чтобы путем сравнительного анализа исторического опыта либеральных экспериментов и практик в Западной Европе, США и посткоммунистических странах Центральной и Восточной Европы вновь оценить перспективы либерализма в России на нынешней стадии ее экономического и социально-политического развития.

---

[1] См.: *Kołakowski L.* Modernity on Endless Trial. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

[2] См.: *Skowroński K. P.* Values and Powers: Re-Reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism. Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2009.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ ПРОФЕССОРА В.А. ГУТОРОВА (2011–2020)

2011 г.

1. Политическое образование и университетская традиция // Политическое образование: Запад и современная Россия: сборник статей / Под ред. В.А. Гуторова. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2011.

2. Пушкин, лицейская традиция и судьбы русского либерализма // Императорский Царскосельский Лицей в истории России XIX–XX вв. К 200-летию со дня основания Императорского Царскосельского Лицея. Материалы Международной научной конференции. СПб.: Издательство СЗИ РАНХ и ГС, 2011. С. 10–24.

3. Интернет и политика: отражение армяно-турецких отношений в современных СМК // Международная конференция «Армяно-турецкие отношения, их влияние на геополитическое развитие региона и отображение в прессе», Республика Армения, г. Ереван, Издательство РАУ, Российско-Армянский (Славянский) университет, 25–26 апреля 2011. С. 70–79.

4. Политика и власть в эпоху глобализации // Российские властные институты и элиты в трансформации: Материалы восьмого Всероссийского семинара «Социологические проблемы институтов власти в условиях российской трансформации». СПб.: Интерсоцис, 2011. С. 100–116.

5. Идеологический дискурс на постсоветском пространстве: вопросы методологии // Creşterea impactului cercetării şi dezvoltarea capacităţii de inovare: Consiliul ştiinţific al Conferinţei ştiinţifice naţionale eu participare internaţională // Chişinău: Universitatea de Stat din Moldova, 2011. С. 499–503.

6. Китайский синдром» как фактор модернизации в современной России // Материалы Международной конференции «Модернизация России и Китая: сравнительный анализ. СПб.: ООО «Тандем», 2011. С. 46.

7. Дискуссии вокруг определения некоторых актуальных категорий анализа современного правого радикализма и экстремизма // Праворадикальные и экстремистские политические партии и движения современной Европы: Учебник для вузов / Отв. ред. проф. И.Н. Барыгина. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2011. С. 223–234.

8. Наследие И. Канта в структуре современной политической философии // Управленческое консультирование. Актуальные проблемы государственного и муниципального управления. 2011. № 1. С. 218–227.

2012 г.

9. Толерантность как универсальный ценностный фактор: испытания мировой политикой // Универсальные ценности в мировой и внешней политике / Под ред. П.А. Цыганкова. Глава 2. М.: Изд-во Моск. ун-та. 2012. С. 39–51

10. Толерантность как универсальный ценностный фактор мировой политики? // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. № 3. 2012. Май-Июнь. С. 29–34.

11. О некоторых тенденциях эволюции современного Российского государства // Россия в глобальном мире: Институты и стратегии политического взаимодействия. VI Всероссийский конгресс политологов. Москва, 22–24 ноября 2012 г. Материалы. М.: Российская ассоциация политической науки, 2012. С. 142–143.

12. Современный либерализм и политическая философия (дилеммы позиции Джона Ролза) // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. 2012. Сер. 6. Вып. 3. С. 47–56.

13. Мировая политика и современная концепция толерантности // MOLDOSCOPIE (Probleme de analisa politica). revistă ştiinţifică trimestrială. Nr. 2 (LVII). 2012. P. 171–182.

14. СМИ России и Германии: диалог о демократии // Круглый стол в рамках международного Форума «Петербургский диалог». Санкт-Петербургский государственный университет. Высшая школа журналистики и массовых коммуникаций. 25 июня 2012 г. С. 9–10.

15. Citizenship, National Identity and Political Education: some theoretical questions // Annual Scientific Review. Institute of International Relations of Moldova. Vol. XI. Chisinau, 2012. P. 35–51.

16. К вопросу об эволюции веберовской концепции социализма в политическом и научном дискурсах XX в. // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2012. Т. 8. № 1. С. 5–17.

17. Советский Союз как тип цивилизации. Доклад на историко-методологическом семинаре «Русская мысль» в Российской христианско-гуманитарной академии 2 декабря 2011 г. // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2012. Т. 8. № 1. С. 272–295.

2013 г.

18. Исторические альтернативы глобальных конфликтов: уроки карибского кризиса // Ученые записки. Т. 20. Проблемы и перспективы международного развития. Сборник научных статей. Редколлегия: С.М. Климов, М.В. Ежов, Б.А. Ширяев, Н.А. Баранов, В.А. Ачкасов. СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2013. С. 149–159.

19. Политическая культура, образование и толерантность // Relaţile internaţionale — domeniu specific de activitate intelectuală. Contribuţia instituţiilor de profil. Materialele Conferinţei ştiinţifico-practice internaţionale, consacrate aniversării a X-a a Institutului de relaţii Internaţionale din Moldova, 2 aprilie 2013. Chişinău. 2013. P. 135–150.

20. On the historical roots of transformation of ideological values in post-communist Russia // Демократия и управление. Информационный бюллетень исследовательского комитета РАПН по сравнительной политологии (СП–РАПН). № 1 (15). 2013. С. 25–28.

21. Политическая культура и политическая власть в эпоху глобализации: ценностный подход // Международная конференция. «Ценности в политике. Опыт Польши и России». 22. Краков. Ягеллонский университет. 24–25 сентября 2012 г. Krakow: Księgarnia Akademicka. 2013. С. 93–106.

23. СМИ как актор политического процесса: эволюция западных концептуальных подходов во второй половине XX в. (Часть 1) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2013. № 3 (118). С. 130–144.

24. СМИ как актор политического процесса: эволюция западных концептуальных подходов во второй половине XX в. (Часть 2) // Известия Уральского федерального университета. Сер 3. Общественные науки. 2013. № 4 (121). С. 117–148.

25. Политическая культура и политическая власть в эпоху глобализации: ценностный подход // Ценности в политике. Опыт Польши и России. Под научной редакцией Богдана Шляхты и Анны Ях. Krakow: Księgarnia Akademicka. 2013. С. 93–105.

26. Демократия и конституционализм как историческая проблема // Schola 2013. Материалы международной научной конференции «Политика в текстах — тексты в политике» 30–31 октября 2013 г. / Под ред А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. С. 118–129.

27. К вопросу о методологии сравнительно-исторического анализа политической культуры // II Всероссийский научно-образовательный форум с международным участием «Политология — XXI век: политические ценности и политические стратегии». Материалы форума. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. С. 1–3.

28. Методологические аспекты анализа толерантной общественной среды в мультикультурных обществах // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2013. Т. 199. Под общей редакцией доктора исторических наук, профессора А.С. Тургаева и кандидата философских наук, доцента А.Е. Хренова. СПб.: Издательство СПбГУКИ, 2013. С. 41–73.

29. О современных тенденциях развития российского государства: стагнация или «творческая эволюция?» // Российская государственность: исторические традиции и вызовы XXI века. Материалы Всероссийской научно-общественной конференции (Великий Новгород, 19 сентября 2012). М.: Научный эксперт. 2013. С. 48–52.

30. О некоторых тенденциях интерпретации теории государства в современном гуманитарном знании // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2013. Вып. 4. С. 60–70.

31. Текстология как наука и учебная дисциплина // Schola 2013. Материалы международной научной конференции «Политика в текстах — тексты в политике» 30–31 октября 2013 г. / Под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. С. 344–346.

32. Гражданское общество и модернизация в современной России: историческая традиция и перспективы // Власть, бизнес, гражданское общество в условиях модернизации России институты, стратегии и практики политического сотрудничества. Материалы Всероссийской научной конференции (с международным участием). Москва, 22–23 ноября 2013 г. М.: Редакционно-издательский центр. 2013. С. 76–77.

2014 г.

33. К вопросу о происхождении государства: парадоксы и аномалии современных интерпретаций // Полис. Политические исследования. 2014. № 3. С. 91–110.

34. К вопросу о значении британской правовой традиции в политическом дискурсе США // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. Вып. 1. С. 80–91 (в соавт. с А.Г. Варламовым).

35. Политические коммуникации и СМИ в структуре демократических институтов: вопросы теории и истории (Часть 1) // MOLDOSCOPIE. 2014, nr. 1. (LXIV). P. 7–25.

36. Политические коммуникации и СМИ в структуре демократических институтов: вопросы теории и истории (Часть 2) // MOLDOSCOPIE, 2014. nr. 2. (LXV). P. 7–44.

37. Английская правовая традиция и американский конституционализм: теоретические и международные аспекты // Relaţii internationale. Plus. Revistă ştiinţifico-practică. Nr. 1. 2014. P. 194–201 (в соавт. с А.Г. Варламовым).

38. On the Problem of Transformation of Ideological Values in Post-Communist Russia // Relaţii internationale. Plus. Revistă ştiinţifico-practică. Nr. 2. 2014. P. 22–27.

39. Political education in post-communist world: some theoretical questions and new regional prospects // 4-th International Annual Conference (IBAC) "Turkey and Romania: Historical Ties and Future Collaborations in the Balkans". Bucharest 15–18 October 2014. Theses // http://ibac.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2014/06/Abstracts-IBAC-2014.pdf

40. Теория демократии как историческая проблема: к постановке вопроса // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. Вып. 4. С. 114–126.

41. О некоторых тенденциях интерпретации современных типологий государства // Российская политическая наука: истоки, традиции, перспективы: Материалы Всероссийской научной конференции (с международным участием). Москва, 21–22 ноября 2014 г. М.: РИЦ МГГУ им. М.А. Шолохова, 2014. С. 139–140.

42. Образование как фактор обеспечения безопасности на постсоветском пространстве // Материалы I Международной конференции «Перспективы развития Евразийского экономического союза». Санкт-Петербург 4–5 декабря 2014 г. СПб., 2014. С. 74–75.

43. СМИ в структуре политических коммуникаций: вопросы истории и теории // Материалы Первого съезда Российского общества политологов: «Национальные интересы России: глобальные приоритеты, политические стратегии и перспективы». 30 июня — 3 июля 2014 года, Суздаль / Российское общество политологов; под общ. ред. А.Ю. Шутова; сост. А.И. Волошин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014. С. 483–486.

44. СМИ как актор политического процесса в современной России // Материалы Первого съезда Российского общества политологов: «Национальные интересы России: глобальные приоритеты, политические стратегии и перспективы». 30 июня — 3 июля 2014 года, Суздаль / Российское общество политологов; под общ. Редакцией А.Ю. Шутова; сост. А.И. Волошин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014. С. 938–941.

45. Политические коммуникации и СМИ как факторы эволюции теории демократии // SCHOLA — 2014. Сборник научных статей факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова / Под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. Сост. А.И. Волошин. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 334–346.

46. Политические ценности и стратегии: взгляд политологического сообщества // Вестн. Моск. ун-та. 2014. Сер. 12. Политические науки. № 1. С. 3–8 (в соавт. И.И. Кузнецов, Я.Ю. Шашкова).

47. Political Identity, Citizenship, and the New Educational Trends: some critical notes // Relaţii internationale. Plus. Revistă ştiinţifico-practică. 2014. N 3. P. 23–31.

48. К вопросу о теоретических трансформациях современного консерватизма // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2014. Т. 10. № 1. С. 144–177.

49. Политическая элита и политическое образование в современной России // Власть и элиты / Гл. ред. А.В. Дука. Вып. 1. СПб.: Интерсоцис, 2014. С. 207–223.

50. Синтетическая методика анализа политических текстов / Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: материалы круглого стола // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2014. №4. С. 119–120.

51. «Русский вопрос» и первая мировая война: о некоторых тенденциях современных интерпретаций // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза. 2014. Т. 10. № 2. С. 21–29.

52. Гражданское общество и теория демократии: из наследия XX в. // Вестник РУДН, серия Политология. 2015. № 1. С. 50–59.

2015 г.

53. Citizenship, National Identity and Political Education: some disputable questions // Studies of Transition States and Societies (STSS). 2015. Vol. 7. Issue 1. P. 77–93.

54. Политика и образование: историческая традиция и современные трансформации // ПОЛИС. Политические исследования. 2015. № 1. С. 9–29.

55. Алексис де Токвиль против Астольфа де Кюстина: научное открытие или обыкновенная аберрация? // ПОЛИС. Политические исследования. 2015. № 4. С. 170–175.

56. Биомедицинская этика в древнем мире // Medyczna Wokanda. 7/2015. S. 159–182.

57. Модернизация и посткоммунизм: критические заметки // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2015. Сер. 6. Вып. 2. С. 4–15.

58. Ф. Рузвельт: pro et contra, антология. Образы союзников-победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг. / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: Издательство РХГА, 2015. 868 с.

59. Франклин Делано Рузвельт в российском историческом дискурсе: проблемы и парадоксы // Ф. Рузвельт: pro et contra, антология. Образы союзников-победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг. / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 9–44.

60. Предисловие к книге А. Дж. де Робертиса «Администрация Рузвельта и коллективная безопасность. Проблема enforcement в 1942–1945 гг.» // Ф. Рузвельт: pro et contra, антология. Образы союзников-победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг. / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 490–496.

61. Ф.Д. Рузвельт и вторая мировая война: несколько предварительных заметок // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 129–139.

62. Возможен ли консенсус в теоретической интерпретации проблемы происхождения политики? // Политическая наука перед вызовами современной политики. Материалы VII Всероссийского конгресса политологов. Москва. 19–21 ноября 2015 г. / Под общ. ред. О.В. Гаман-Голутвиной, Л.В. Сморгунова, Л.Н. Тимофеевой. М., 2015. С. 178–180.

63. О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России // Структурные трансформации и развитие отечественных школ политологии: Научное издание / Под ред. О.В. Гаман-Голутвиной. М.: Аспект-Пресс, 2015 (Серия. «Российская политическая наука: Истоки и перспективы / Под общей ред. О.В. Гаман-Голутвиной. С. 11–30.

64. Дихотомия Восток-Запад в структуре сравнительного анализа политической культуры // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2015. Т. 208. С. 193–202.

65. Запад и Восток в мировом политико-образовательном пространстве: о некоторых аспектах современной дискуссии // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2015. С. 156–165.

66. Образовательная политика в историческом и современном научном дискурсах: теоретические аспекты дискуссии // Impactul politicii externe asupra interesului national. Materialele Conferinţei ştiinţifico-practice internaţionale. 15 mai 2015. The impact of foreign policy on the national interest. The Materials of the International Scientific-Practical Conference. May 15, 2015. Chişinău: IRIMю 2015. P. 215–225.

67. Государство в современных глобализационных процессах: некоторые итоги дискуссии // Новые горизонты глобального мира: сборник научных трудов. СПб.: Балт. гос. техн. ун-т, 2015. С. 128–139.

68. Концепция прогресса как объект истории социально-политической мысли // SCHOLA–2015. Материалы Третьей международной конференции «Политика в текстах — тексты в политике» / Под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 128–132.

69. Франклин Делано Рузвельт и Вторая мировая война: некоторые итоги послевоенной дискуссии // «Наше дело правое»: страны и лидеры в социокультурном и философско-историческом измерениях. Сборник статей к 70-летию Победы / Отв. ред. Д.В. Шмонин. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2015. С.162–185.

70. O niektorych cechach swoistych ewolucji wspolczesnego rosyjskiego sytemu politycznego // Politeja. Red. Artur Demczuk, Iwan Radikow, Andrzej Dudka, Magdalena Romanowska. 2015. Vol. 34. No. 2. P. 7–18.

2016 г.

71. Модернизация в глобальном измерении: теория и реальность // Современные глобальные вызовы и Белорусь: институты, идеологии и стратегии социально-политического взаимодействия. Белорусская политология: многообразие в единстве. Материалы VII Международной научно-практической конференции. (Гродно, 5–6 мая 2016 г.): В 2 частях. Часть 1. Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы. 2016. С. 131–134.

72. Глобализация и кризис современного государства: о некоторых аспектах дискуссии // Россия в современной архитектуре международной безопасности: вызовы и перспективы. Материалы научной конференции (Нижний Новгород 28–30 сентября 2015 г.) / Под. ред. П.А. Цыганкова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2016. С. 7–20.

73. Идеологические аспекты реинтеграции российской цивилизации на постсоветском пространстве // MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Revistă ştiinţifica trimestrială. Nr. 1 (LXXII). 2016. P. 15–25.

74. Концепции модернизации в посткоммунистическом дискурсе // Studia Politologiczne. Modernizacja w Rosji. Pod redakcja Alicja Stepien-Kuczinskiej, Stanislaw Sulowskiego, Andreya Yurevicza Shutova. 2016. Vol. 40. S. 64–80.

75. On the Historical Specifics of Transformation of Ideological Values in Post-Communist Russia // Global Symposium on Social Sciences. International Symposium on Society, Education and Psychology. Conference Proceedings. May 24–26, 2016. Beijing, China. P. 170–171.

76. Теории модернизации в глобализационном измерении: некоторое итоги дискуссии // MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Revistă ştiinţifica trimestrială. Nr. 2 (LXXIII), 2016. P. 7–29.

77. О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2016. Т. 12. № 1. С. 4–28.

78. К проблеме концептуальных оснований теории модернизации // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2016. Сер. 6. Вып. 2. С. 4–23.

79. Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 225–239.

80. О некоторых аспектах формирования политико-философского дискурса в современной России // Политика и наука на перекрестке современности. К итогам юбилейного Конгресса РАПН. Политическая наука. Ежегодник 2016. М.: РОССПЭН, 2016. С. 8–27.

81. Теория модернизации и современная Россия: о некоторых «болевых точках» научного и философского измерения // Материалы Всероссийской научной конференции РАПН. Москва, РАНХ и ГС при Президенте РФ. 25–26 ноября 2016 г. / Под ред. О.В. Гаман-Голутвиной, Л.В. Сморгунова, Л.Н. Тимофеевой. М.: Проспект. 2016. С. 92–93.

82. Глобализация и кризис современного государства: о некоторых аспектах дискуссии // Поиск/Альтернативы/Выбор. 2016. 2 (2) Апрель. С. 172–181.

83. Консерватизм как фактор трансформации политической культуры: некоторые исторические итоги // Консервативные традиции и либеральные ценности в постсоциалистической России: Сб. науч. статей. Саратов: Поволжский институт управления им. П.А. Столыпина, 2016. С. 14–16.

84. Консервативная традиция в прошлом и настоящем: основные уроки для посткоммунистической России // Вестник Поволжского института управления (г. Саратов) № 6 (57) 2016. С. 29–40.

85. Текст как дискурсивный и риторический феномен: история и политическая теория // Schola–2016: Политическая текстология и история идей / Под. ред. А.Ю. Шутова, А.А. Ширинянца; сост. А.И. Волошин; подг. текстов А.А. Горохов, А.В. Мырикова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2016. С. 209–217.

86. Political Education in Post-Communist World: Some Theoretical Questions and New Regional Prospects // Turkey & Romania. A History of Partnership and Collaboration in the Balkans / International Balkan Annual Conference (IBAC). Book Series (4). Edited by Prof. Dr. Florentina Nitu et al. Istanbul: TDBB. 2016. P. 501–512.

87. Civil Society and Theory of Democracy: From the Legacy of the XX-th Century // Social Sciences 11 (Special Issue 1). 2016. P. 6134–6140 (в соавт.: Koryushkin A. and Zavershinskiy K.).

88. Либерализм: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. В.А. Гуторова, сост., послесловие Р. В. Светлова. СПб.: РХГА, 2016. 981 с. (Русский Путь).

89. Российский либерализм как исторический и политический феномен: от утопии к реальности // Либерализм: pro et contra, антология / Сост., вступ. Статья, коммент. В.А. Гуторова, сост., послесловие Р.В. Светлова. СПб.: РХГА, 2016. С. 9–116.

90. Российский консерватизм в историческом и культурном измерениях: опыт сравнительного анализа // Идеологии и генезис ценностей современного общества. Коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 69–136.

91. Российский либерализм как исторический и политический феномен // Идеологии и генезис ценностей современного общества. Коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 155–204.

92. Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы // Идеологии и генезис ценностей современного общества. Коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. С. 291–307.

93. Модернизация в глобальном измерении: теория и реальность // Современные глобальные вызовы и Белорусь: институты, идеологии и стратегии социально-политического взаимодействия. Белорусская политология: многообразие в единстве. Материалы VII международной научно-практической конференции в 2 частях. Государственное научное учреждение «Институт философии Национальной академии наук Беларуси», Учреждение образования «Гродненский государственный университет им. Янки Купалы». Гродно: Издательство: Гродненский государственный университет им. Янки Купалы, 2016. С. 131–134.

2017 г.

94. Терроризм как теоретическая и историческая проблема: некоторые аспекты интерпретации // Полис. Политические исследования. 2017. № 3. С. 30–54 (в соавт.: А.А. Ширинянц).

95. О некоторых тенденциях интерпретации концепции прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 32–43.

96. Современный терроризм как политический и психологический феномен: актуальные аспекты интерпретации // Przegląd Strategiczny. Rok VII. Numer 10. 2017. S. 277–293 (в соавт.: А.А. Ширинянц).

97. Российская общественно-политическая мысль и публицистика в Первой мировой войне / Автор-сост. В.А. Гуторов. СПб.: РХГА, 2017. 904 с.

98. Введение. Россия и Первая мировая война: «конфликт интерпретаций в историческом и этическом измерениях» // Российская общественно-политическая мысль и публицистика в Первой мировой войне / Автор-сост. В.А. Гуторов. СПб.: РХГА, 2017. С. 3–38.

99. В. И. Ленин: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья В.А. Гуторова. СПб.: Издательство РХГА, 2017. 860 с.

100. О некоторых тенденциях сравнительного анализа российской и западной либеральной традиции // MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). Revistă ştiinţifica trimestrială. Nr. 1 (LXXVI), 2017. P. 20–52.

101. Civic Education and the University Tradition: some disputable questions // Book of Abstracts of the 4th Teaching & Education Conference, Venice. 24 April — 27 April 2017. Published by IISES (International Institute of Social and Economic Sciences). Mailing address: Trebesovska 2038/14, Prague, 193 00, Czech Republic, Website: www.iises.net. Publication Type: E-book. Published in: Prague. Edited by: Kalara Cermakova, Jiří Rotschedl. Copyright © 2017. P. 13.

102. О дискурсивных аспектах анализа политических текстов: история и методология // Текст остается текстом? (круглый стол) / Лошаков А.Г., Папуша И.С., Беглова Е.И., Бойцова О.Ю., Ширинянц А.А., Гуторов В.А., Халикова Н.В., Симашко Т.В., Швецова В.М., Герасименко Н.А., Шаповалова Т.Е., Муратова Е.Ю., Акулова А.А.,

Леденёва В.В., Артамонова Ю.Д. // Вестник Московского государственного областного университета (электронный журнал). 2017. № 2. С. 26–29.

103. Европейский союз на лингвополитическом перекрестке: Современные коллизии и дилеммы // Политическая наука. 2017. № 2. С. 200–214.

104. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа (часть I) // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 1. С. 4–36.

105. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа (часть II) // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 2. С. 4–42.

106. Российский либерализм в политико-культурном измерении: опыт сравнительного теоретического и исторического анализа (часть III) // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2017. Т. 13. № 3. С. 4–26.

107. Pokój, wojna i równowaga sił w antycznej tradycji klasycznej: aspekty metodologiczne i terminologiczne // Political Science, PolitischeWissenchaft i Politologija. Antologia tekstów. Redakcja naukowa Filip Biały, Agnieszka Bielawska, Łukasz Dulęba, Bartosz Hordecki, Edward Jeliński, Janusz Wiśniewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM. 2017. S.108–129.

108. O niektórych aspektach kształtowania dyskursu polityczno-filozoficznego we współczesnej Rosji // Political Science, PolitischeWissenchaft i Politologija. Antologia tekstów. Redakcja naukowa Filip Biały, Agnieszka Bielawska, Łukasz Dulęba, Bartosz Hordecki, Edward Jeliński, Janusz Wiśniewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM. 2017. S. 130–147.

109. Глобализация и кризис современного государства // Научные труды Северо-Западного института управления. 2017. Т. 8. № 3 (30). С. 60–77.

110. Политических миф в структуре исторической памяти // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2017. № 2. С. 24–45 (в соавт.: Д.И. Гигаури).

111. О некоторых тенденциях современной теоретической интерпретации революционного насилия // Философия политики и права. 2017. № 8. С. 78–89.

112. В.И. Ленин и мировая революционная традиция: политико-философские аспекты интерпретации // Время больших перемен: материалы Всероссийской научной конференции РАПН с международным участием. Москва. РУДН, 24–25 ноября 2017 г. / Под ред. О.В. Гаман-Голутвиной, Л.В. Сморгунова, Л.Н. Тимофеевой. Москва РУДН. 2017. С. 111–112.

113. Элиты и демократия: некоторые аспекты интерпретации // Шестнадцатый Всероссийский семинар «Социологические проблемы институтов власти в условиях российской трансформации». 26–28 октября 2017 года. Программа. Санкт-Петербург. 2017. С. 9.

114. Текст и политика: о некоторых особенностях современной интерпретации идеологических дискурсов // SCHOLA–2017: Политическая текстология и история идей / Под ред. А.Ю. Шутова, А.А. Ширинянца; сост. А.И. Волошин; подг. текстов А.В. Мырикова, А.Б. Страхов. М.: Изд-во Моск. ун-та. 2017. С. 212.

115. Национальная идентичность и политическое образование // Гражданское общество в России и его перспективы в XXI веке. Санкт-Петербург: Образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических связей, экономики и права (Санкт-Петербург)». 2017. С. 129–135.

116. Постправда как фактор эволюции современного идеологического дискурса: политико-философские аспекты // Политика постправды в современном мире.

Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием «Политика постправды и популизм в современном мире» / Под ред. О.В. Поповой. СПб.: Скифия-принт. 2017. С. 73–75.

117. К вопросу о евразийском измерении идеологических трансформаций российской цивилизационной парадигмы на постсоветском пространстве //Материалы Международной научно-практической конференции «Евразийская идея и интеграционные процессы на постсоветском пространстве». 6–7 октября 2017 г. Кокшетау: Ш. Уэлиханов атындагы, 2017. С. 24–32.

2018 г.

118. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть I // Полис. Политические исследования. 2018. № 3. С. 60–77 (в соавт.: И.Н. Тарасов).

119. Посткоммунизм в институциональном, идеологическом и коммуникативном измерениях: критические заметки. Часть II // Полис. Политические исследования. 2018. № 4. С. 72–83 (в соавт.: И.Н. Тарасов).

120. Two civilizations: the relations of Russia and Western Europe at the beginning of the 21st century // Baltic Region. 2018. Vol. 10. No. 4. P. 132–141 (в соавт.: A.A. Shirinyants, A. Yu. Shutov).

121. О проблеме межцивилизационных отношений России и зарубежной Европы в начале XXI века // Балтийский регион. 2018. Т. 10. № 4. С. 132–141 (в соавт.: А.А. Ширинянц, А.Ю. Шутов А. Ю. Ширинянц).

122. Терроризм и революция // Przegląd Strategiczny. Rok VII. Numer 11. 2018. S. 243–255 (в соавт.: А.А. Ширинянц).

123. Революция и утопия: к вопросу о легитимизации политической власти в России в 1917 г. // Вестник русской христианской гуманитарной академии 2018. Т. 19. Вып. 4. С. 334–342.

124. Прогресс и политика: современные философские апории и дилеммы // ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14. Т.2. С. 190–225.

125. О некоторых актуальных аспектах интерпретации теории модернизации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2018. Т. 20. № 2. С. 193–214.

126. Модернизация как фактор устойчивого развития: некоторые проблемы теории // Проблема устойчивости политических систем современного мира: Материалы Международной научной конференции / Под ред. С.Г. Еремеева, И.И. Кузнецова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 48–57.

127. Посткоммунизм и некоторые проблемы интерпретации марксистской традиции // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2018. С. 3–23.

128. Русский либерализм как политический феномен: историческая традиция и современные интерпретации // Российская политика: повестка дня в меняющемся мире: Материалы II Съезда Российского общества политологов (11–13 ноября 2016 г., Казань) / Российское общество политологов; под общ. ред. А.Ю. Шутова, С.Г. Еремеева, В.И. Якунина, И.И. Кузнецова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 530–541.

129. Большевистская революционная стратегия как прелюдия гражданской войны. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018, Т. 19, Вып. 1. С. 11–22.

130. О некоторых тенденциях современного анализа ленинской концепции революции и социализма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 2. С. 27–37.

131. О некоторых актуальных аспектах интерпретации либеральной традиции: Россия и Запад // Русская политология. 2018. № 1 (6). С. 111–118.

132. Единство в многообразии и разноликость профессора М.А. Маслина (в связи с выходом книги: Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПБ.: Издательство РХГА, 2017. 526 с.) // Философские науки. 2 / 2018. С. 105–116 (в соавт.: А.А. Ширинянц).

133. О некоторых тенденциях психологической интерпретации современного терроризма // Современная периодическая печать в контексте коммуникативных процессов. Будущее Евразии (медийно-политический дискурс). № 3(12) / Отв. ред. Г. С. Мельник, Б. Я. Мисонжников, И. А. Щербо. СПб.: С.-Петерб. ун-т, Ин-т «Высш. шк. журн. и мас. коммуникаций», 2018. С. 212–222.

134. О некоторых актуальных проблемах методологии интерпретации идеологических дискурсов // Региональные интеграционные процессы и Беларусь: философско-мировоззренческие основания, тенденции развития, опыт социально-политического моделирования. Белорусская политология: многообразие в единстве. Материалы VIII международной научно-практической конференции (Гродно, 17–18 мая 2018 г.): В 2 ч. Ч. I. Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы. 2018. С. 123–125.

135. «Постправда» как фактор формирования и эволюции коммуникативных процессов в посткоммунистических странах // Век информации. 2018. Т. 1. № 2. С. 308–309.

136. Раздел 2. Тенденции развития отечественной политологии. Глава 4. Развитие классических направлений. § 1. Политическая философия // Тенденции и проблемы развития российской политической науки в мировом контексте: традиция, рецепция и новация / отв. редакторы О. В. Гаман-Голутвина, С. В. Патрушев. М.: Политическая энциклопедия, 2018. С. 69–78. (в соавт.: М.М. Федорова)

137. К вопросу о «критических точках» революционного процесса в 1917 году // Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения. 2018. Т. 11. Вып. 1. С. 15–23.

138. Элиты и образование: опыт политико-теоретического анализа // Семнадцатый Всероссийский семинар «Социологические проблемы институтов власти в условиях российской трансформации». 25–27 октября 2018 года. Программа. Санкт-Петербург, 2018. С. 9–10.

139. Модернизация и демократия: о некоторых проблемах теоретической интерпретации // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. 2018. № 3. С. 53–66.

140. Посткоммунизм и некоторые проблемы интерпретации марксистской традиции // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2018. № 3. С. 9–15.

141. Прогресс и политика: современные философские апории и дилеммы // Политическая Экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14. №. 2. С. 190–225.

142. Средневековый Новгород и античные полисы: критический анализ современных научных практик повседневности // Новгородика — 2018. Повседневная жизнь новгородцев: история и современность: Материалы VI Международной научной конференции. 26–27 сентября 2018. В 2-х тт. Т. 1 / редколл. С.А. Ковар-

ская, А.В. Сиренов, Е.В. Торопова, Т.В. Шмелева (отв. ред.); НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2018. С. 20–28.

143. Традиции британской конституции: современные дилеммы и интерпретации // Sensus Historiae. Vol. XXXIII (2018/4). P. 163–180.

144. Дональд Трамп, новый авторитаризм и дилеммы американского образования (Рецензия на книги: *Giroux H.A*. The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism. N. Y.; London: Routledge, 2018. 312 p.; *Giroux H.A*. American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism. San Francisco: City Lights Books, 2018. 384 p.) // Политическая Экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14. № 4. С. 589–597.

2019 г.

145. Образование в современном политико-теоретическом дискурсе (библиографический обзор) // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 107–126.

146. Anthropological Dimensions of the Political Culture in Transition Societies: Political Culture versus Political Memory // Czech Journal of Political Science. 2/2019. P. 83–101 (в соавт.: A. Koryushkin, K. Zavershinskiy).

147. Либеральная модель журналистики в историческом и теоретическом измерениях // Век информации. 2019. Т. 7. № 1. Журналистика XXI века: среда обитания: матер. междунар. научно-практической конференции, 2–3 ноября 2018 г. / ред.-сост. С.Г. Корконосенко, А.Н. Гришанина; отв. ред. С.Г. Корконосенко. СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т; Высш. шк. журн. и мас. коммуникаций. 2019. С. 33–44.

148. Российская революционная традиция и итальянский фашизм: к проблеме типологии тоталитарных диктатур // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. Вып. 1. С. 257–265.

149. Образование и политика: опыт аналитики современных теоретических дискуссий // MOLDOSCOPIE. Probleme de analiză politică. An. 23 (2019). Nr. 3 (86). P. 42–61.

150. Рецензия доктора философских наук, профессора Владимира Александровича Гуторова на брошюру Виктора Панько «Филозофические письма далекому другу» // Cîmpia Glodenilor. Publicaţie periodică a Consiliului Raional Glodeni. 23 august 2019. P. 2.

151. Equality and Efficiency in the International Order: Chaos, Fear or Hegemony? // The Dialogue of Civilizations Research Institute (DOC Research Institute) (ed.), 2019 (https://doc-research.org/2019/11/international_order_hegemony/) (в соавт.: Piotr Dutkiewicz).

152. Идеология и политика в дискурсивном измерении: проблемы интерпретации // Вестник Гродненского государственного университета имени Янки Купалы. Сер. 1. История и археология. Философия. Политология. 2019. Т. 11. № 2. С. 131–141 (в соавт.: Д.И. Гигаури, А.А. Ширинянц).

153. Youtube-блогеры как лидеры общественного мнения молодежи: новые технологии формирования идентичности в виртуальном пространстве // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2019. № 3 (60). С. 51–58 (в соавт.: Д.И. Гигаури, А.А. Ширинянц).

154. О некоторых особенностях междисциплинарного анализа современных идеологий: историческая традиция и новые перспективы // Сборник материалов Всероссийской конференции с международным участием «Междисциплинарный синтез гуманитарных наук в эпоху социокультурных и исторических трансформа-

ций: опыт “Русского пути”» / Отв. ред. К.В. Преображенская. СПб.: Издательство РХГА, 2019. С. 100–112.

155. Модернизация против глобализации: о некоторых парадоксах современной интерпретации // Философия политики и права. Ежегодник научных работ. Вып. 10 (2019). Мироустройство в XXI веке: порядок или хаос? / Под общ. ред. докт. полит. н., проф. Е.Н. Мощелкова; научный редактор, доцент А.В. Никандров. М.: Издатель Воробьев А.В., 2019. С. 48–59.

156. Интеллектуалы и власть: о некоторых дилеммах современных интерпретаций // Восемнадцатый Всероссийский семинар «Социологические проблемы институтов власти в условиях Российской трансформации» Санкт-Петербург, 24–26 октября 2019 г. Программа. Санкт-Петербург, 2019. С. 8–10.

157. Споры о Макинтайре: этика и политическая философия (рецензия на книгу: Gregson J. Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre. Cham, Switzerland: Springer; Palgrave Macmillan, 2019. 234 p.) // Политическая экспертиза. ПОЛИТЭКС. 2019. Т. 15. № 3. С. 434–440.

158. Образование и политика: философские аспекты анализа // Седьмая международная научно-практическая конференция «Философия и культура информационного общества». 21–24 ноября 2019 г. Санкт-Петербург, ГУАП; Saint Petersburg, SUAI. Тезисы докладов. Ч. 1. СПб., ГУАП, 2019. С. 197–199.

159. Коммунизм и посткоммунизм в современном идеологическом дискурсе: теоретические аспекты интерпретации // Траектории политического развития России: институты, проекты, акторы. Материалы Всероссийской научной конференции РАПН с международным участием. г. Москва, Московский педагогический государственный университет 6–7 декабря 2019 г. / Под ред. О.В. Гаман-Голутвиной, Л.В. Сморгунова, Л.Н. Тимофеевой. М.: МПГУ, 2019.

160. О некоторых элитарных тенденциях образовательной политики: теоретические проблемы // SCHOLA–2019: Сборник научных статей факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова / Под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. Сост. А.И. Волошин, А.Б. Страхов, А.А. Ширинянц, подг. текстов А.В. Мырикова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2019. С. 413–419.

161. Интеллектуалы и политика: о новом прочтении старой дилеммы // SCHOLA–2019: Сборник научных статей факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова / Под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. Сост. А.И. Волошин, А.Б. Страхов, А.А. Ширинянц, подг. текстов А.В. Мырикова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2019. С. 466–469.

162. Неустойчивая ответственность: контуры утопии // Власть и элиты. 2019. Т. 6. № 2. С. 176–195.

163. О некоторых актуальных аспектах интерпретации либеральной традиции в России // Środkowoeuropejskich Studiów Polityczny. 4/2019. С. 93–113.

164. Наследие Н.Я. Данилевского в свете современных *fascist studies* // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 307–312.

2020 г.

165. Российская посткоммунистическая журналистика в историческом и политическом измерениях: аналитика и прогнозы // Век информации. 2020. Т. 8. № 1. С. 40–48.

166. Либеральная модель журналистики в историческом и теоретическом измерениях // MOLDOSCOPIE. Probleme de analiză politică. An. 24 (2020), nr. 2 (89). P. 149–155.

167. «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2020. № 1. С. 139–159.

168. Еще раз о ценностях и «Капитале» // Полис. Политические исследования. 2020. № 3. С. 126–143.

169. О некоторых особенностях теоретических дискуссий о коммунизме в XXI веке (размышления о книге Коммунизм. Антикоммунизм. Русофобия авт. кол. П.П. Апрышко и др. М.: Мир философии, Алгоритм, 2019. 495 с.) // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 64–74 (в соавторстве с А.А. Ширинянцем).

170. Рождение идеи правового социализма: С.И. Гессен // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2020. Выпуск 71. С. 141–151 (в соавторстве с Б.В. Агаевым и А.А. Ширинянцем).

Научное издание

ГУТОРОВ Владимир Александрович

ПОЛИТИКА 2.0

МЕЖДУ УТОПИЕЙ И РЕАЛЬНОСТЬЮ

Авторы-составители *В. А. Соболев, А. Н. Иохим*

Научный редактор *З. Н. Осадченко*
Художественное оформление *Ю. Н. Симоненко*
Корректор *Е. А. Певак*
Верстка *Л. В. Тарасюк*

Издание подготовлено и печатается за счет средств Общероссийской общественной организации «Российское общество политологов» и при поддержке Фонда содействия развитию политической науки

Подписано в печать 29.11.2020. Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 65,0. Уч.-изд. л. 43,8. Тираж 500 экз. Изд. № 11668. Заказ №

Издательство Московского университета

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).
Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com
http://msupress.com

Отдел реализации.
Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: zakaz@msupress.com

Отпечатано в типографии ООО «ИПК Парето-Принт». г. Тверь, Промышленная зона Боровлёво-1