
Московский государственный институт международных
отношений (Университет) МИД России

Т. А. Алексеева

**СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ
МЫСЛЬ (XX–XXI вв.)**
Политическая теория
и международные отношения

Издание второе, исправленное и дополненное

*Допущено Федеральным учебно-методическим объединением
по укрупненной группе специальностей и направлений
подготовки 41.00.00 «Политические науки и регионоведение»
для магистрантов и аспирантов, обучающихся по
направлениям подготовки (специальностям) «Политология»,
«Международные отношения», «Зарубежное регионоведение»*



Москва
2018

УДК 327
ББК 66.1(0)
А47

Р е ц е н з е н т ы:

доктор политических наук, профессор *М. М. Лебедева*
доктор философских наук, профессор *М. М. Федорова*

Алексеева Т. А.

А47 Современная политическая мысль (XX–XXI вв.): Политическая теория и международные отношения / Т. А. Алексеева. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Издательство «Аспект Пресс», 2018. — 623 с.

ISBN 978–5–7567–0929–2

Целью данного учебного пособия является знакомство магистрантов и аспирантов, обучающихся по специальностям «политология» и «международные отношения», с основными течениями мировой политической мысли в эпоху позднего Модерна (Современности). Основное внимание уделяется онтологическим, эпистемологическим и методологическим основаниям анализа современных международных и внутриполитических процессов. Особенностью курса является сочетание изложения важнейших политических теорий через взгляды представителей наиболее влиятельных школ и течений политической мысли с обучением их практическому использованию в политическом анализе, а также интерпретации «знаковых» текстов.

Для магистрантов и аспирантов, обучающихся по направлению «Международные отношения», а также для всех, кто интересуется различными аспектами международных отношений и мировой политикой и приступает к их изучению.

УДК 327
ББК 66.1(0)

ISBN 978–5–7567–0929–2

© Алексеева Т. А., 2018
© МГИМО МИД России, 2018
© ООО Издательство «Аспект Пресс», 2018

Все учебники издательства «Аспект Пресс» на сайте
www.aspectpress.ru

Содержание

Введение	7
----------------	---

Часть 1

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ И ИДЕОЛОГИИ

1. ЧТО ТАКОЕ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРИЯ, КАК ОНИ СООТНОСЯТСЯ ДРУГ С ДРУГОМ	16
Философия и политика (16). Философия политики или политическая философия? (18). Философия политики (19). Политическая философия (19)	
Предмет политической философии	20
Нормативность политической философии (20). Дескриптивный подход: норма и реальность (21). Политическая философия и русская политическая мысль (23). Политическая философия и история политической мысли (25). Зарождение и развитие политической науки (28). Политическая философия и политология (31). Политическая философия и политическая теория (32). Критерии научности знания (33). Специфика теоретического познания (34)	
Лео Штраус: Что такое политическая философия?	38
Штраус о политической философии (39). «Теолого-политическая проблема» (43). Американские лекции Штрауса (44). Интерпретация идей Штрауса (45). Политический режим и обеспечение мира (47)	
2. ИДЕОЛОГИИ КАК «ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ».....	53
Идеологии и общественное сознание	53
Идеология как «ложное сознание» (марксистский подход)	57
Маркс и Энгельс об идеологиях (57). В. И. Ленин об идеологиях (58). Антонио Грамши и другие марксисты (59). Карл Мангейм. Идеология и утопия (61). Идеологии в современных трактовках (62)	
Немарксистские трактовки идеологии	65
Критика тоталитарных идеологий (65). Идеология и религия (68). Конец идеологий? (71). Рационализация идеологий (72)	
Сущностно конкурентные (оспариваемые) концепты	73
Политические идеологии как системы концепций	79
Идеологии и дискурсы (83). Симуляции (86). Идеология и миф (87). Социальное и политическое воображаемое (88). Картина мира (90)	
Идеология или политическая теория?	90
Процедуры «узаконивания» политических концептов (92)	

3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАК НАУКА: СПОР О РАЦИОНАЛЬНОСТИ	96
Позитивизм, неопозитивизм, постпозитивизм	98
Университетская наука (98). Различение наук по предмету и методу (99). Позитивизм (101). Логический позитивизм (неопозитивизм) (105). Аналитическая философия (110). Бихевиорализм (113). Смерть политической теории? (114). Ответ Ласлету: Исая Берлин (117). Дискуссии вокруг Гемпеля (118). Постпозитивизм (119)	
Макс Вебер о «рационализме» в политике	123
Вебер: капитализм и религия (126). «Целерациональность» и «ценностная рациональность» (129). Бюрократическая рациональность (133). Вебер о демократии (136). Власть, авторитет, господство (146)	
4. СТАНОВЛЕНИЕ НАУКИ О МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ.....	156
Зачем нужно теоретическое осмысление международных отношений? (156). Точка отсчета: с чего началась теория международных отношений? (159). Теоретический плюрализм (169). «Евроцентризм» в международных исследованиях (174). Американское доминирование в теоретических исследованиях (174). Не-западные теории (179)	

Часть 2

КАРТИНА МИРА В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

5. ЧТО ТАКОЕ СОВРЕМЕННОСТЬ (МОДЕРН)?	190
Модерн в историософской перспективе	190
История и историческое время (190). Поколенческая методология: Ортега-и-Гассет (192). Периодизация истории (198). Идея прогресса (201). Формационный подход (203). Цивилизационный подход (206). Понятие Модерна (217)	
Традиционное и современное общество	219
Традиционное общество (219). Формирование Модерна в Европе (224). Модерн и модернизация (227). Э. Гидденс о последствиях Модерна (232). Современность как незавершенный проект (Ю. Хабермас) (236). Кризис Модерна (238). Модернизация стран Востока (247). Методологический национализм (249)	
6. ЛИБЕРАЛИЗМ В XX–XXI ВЕКАХ.....	255
Исая Берлин: позитивная и негативная свобода (264). Свобода в либерализме (268). «Классический» либерализм о соотношении свободы и равенства (271). Дж. С. Милль о равенстве (272). Свобода против равенства (275). Свобода против экономического равенства (276). Либеральный эгалитаризм: редукция свободы (Рональд Дворкин) (278). Реформистский либерализм Хобхауса: самоопределение, общее благо и равенство (281). Плюрализм, свобода и равенство (283). Джон Стюарт Милль о справедливости (283). Распределительная справедливость в реформистском либерализме (287). Гражданская и социальная справедливость (290). Политический авторитет в либерализме (293). Третейский суд как авторитет (296)	

Джон Роулс: современная версия общественного договора	299
«Исходная позиция» (305). Принципы справедливости (310). Новая интерпретация теории справедливости (322). Закон народов (326)	
Альтернатива деонтологическому либерализму: либертариизм ...	331
Фридрих фон Хайек (332). Роберт Нозик (335). Коммунитаризм (342)	
Либерализм и международные отношения	345
Либерализм и внешняя политика США (345). Либеральные государства между собой не воюют? (352). Самооборона (353). Превентивная самооборона (354). Коллективная самооборона либеральных государств (355). Принцип невмешательства (356). Помощь другим государствам (356). Гуманитарные интервенции (357). Цивилизаторские миссии и экспорт демократии (358)	
7. КОНСЕРВАТОРЫ И ПРАВЫЕ	362
Консервативные политические теории	362
Майкл Оакшотт против рационализма (367). Консерватизм и легальные свободы (375). Консервативная критика равенства (378). Консерватизм и либеральный эгалитаризм (382). Традиция, согласие и справедливость (384). Антиплюралистский консерватизм (386). Консерватизм и коллективизм (387). Консерватизм и политический авторитет (390). Авторитет и искусство политики: платоновский коллективизм (397). Антирационалистический и антиколлективистский консерватизм (398). Карл Шмитт против либерализма (399)	
Фашизм	414
Идейные источники фашизма (415). Политическая доктрина фашизма (426). «Новый порядок» (428). Политика в отношении оппозиции (430). «Третий путь» (430). Милитаризм (432). Харизма вождя (433)	
8. ЛЕВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ	438
«Классический» марксизм. Карл Маркс и политическая теория	439
Идейные предшественники марксизма (439). Английская политическая экономия (444). «Классическая» немецкая философия. Влияние Гегеля (452). Производство и природа человека: марксистский подход (458). Национальное государство и модернизация (463)	
Эволюция марксистского мировоззрения	476
Марксизм в России: В. И. Ленин (476). Политическая теория сталинизма (482)	
Неомарксизм	484
Антонио Грамши (486)	
Социал-демократия	489
Критическая теория	497
Диалектика (504). Юрген Хабермас (506)	
Постструктурализм	514
Жак Деррида (514). Мишель Фуко (524)	

Постмодернизм в политической теории	534
Постмодернизм в искусстве и архитектуре (536). Радикальный постмодернизм: Жан Бодрийяр (545). Неомарксистский постмодернизм: Фредерик Джеймсон (553). Ю. Хабермас против постмодернизма (558)	
9. «КУЛЬТУРНЫЙ ПОВОРОТ» В ТЕОРИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ.....	562
Становление понятия «культура» (564). Обращение к антропологии (567). Культура и цивилизация (569). Клиффорд Гирц. Интерпретация культур (572)	
Конструктивизм как парадигма исследования международных отношений	576
Онтология, эпистемология, методология (578). Что значит «социально сконструированный»? (581)	
Ключевые концепты в конструктивизме	586
Анархичная природа международной системы (586). Концепт «силы» (588). Идентичность (590). Проблема войны и мира (593). Наука ли ТМО? (595)	
«Блицкриг» постмодернизма в международных отношениях	597
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ: ПОИСК НОВЫХ НАПРАВЛЕНИЙ	611
Преодолевая границы: Воссоединение политической теории и теории международных отношений?	611

«Ничего странного, — спокойно сказал Пуаро, — возьмите зеркало: оно отражает истинную картину, но ведь каждый смотрит в него с разных углов зрения...»

Агата Кристи

Введение

Видный английский политический философ-постмодернист польского происхождения Зигмунт Бауман, размышляя о смысле политико-философского познания мира, ввел различие между «священником» и «пророком». Традиционной функцией священника, по его мнению, была «точка зрения надындивидуального порядка, моделирование непостижимости и превращение ее в доступность, применение железной логики к кажущейся иррациональности, случайным событиям, придание смысла очевидно бессмысленной человеческой судьбе». Пророк — это нечто иное. «Религия пророков... не содержит легких обещаний освобождения страдающего индивида от тяжести его ответственности. Он скорее демистифицирует, нежели интерпретирует тайну человеческого существования. Пророки поэтому, в отличие от священников, обещают мало утешительного, а направляют свой обвиняющий перст на самих себя, будучи оставленными в одиночестве на пустой сцене».

В политической философии и теории было множество «священников» и лишь немного подлинных «пророков». В самом деле, политическая философия представлена в великих книгах, авторами которых были Платон, Аристотель, Локк, Руссо, Маркс, Хайдеггер и многие другие великие мыслители, а также в работах многочисленных профессоров. Будет лучше, если студенты потратят больше времени на знакомство с мыслями великих мастеров, а профессорские книги (к числу которых относится и данный курс лекций) будут рассматривать просто как своего рода консультанта и помощника в понимании трудных мест. Стоит ли отказываться от подлинного ради пересказа?

Однако политическая философия — это не только удел избранных. Политическую философию можно встретить и в практической политике, хотя здесь она часто скрывается под разными масками. У политики и политической философии есть одна общая черта — обе они прибегают к **аргументам**. Вспомните, например, какую-либо аналитическую телевизионную программу. Политики и комментаторы спорят друг с другом, выдвигая аргументы «за» и «против», обвиняют друг друга в ошибках и злонамеренных искажениях информации, отстаивают

свои точки зрения. Политика всегда предполагает приверженность какой-то определенной позиции. Каждая сторона защищает собственные интересы, но все они имеют нечто, что их объединяет, — идею общего блага. Трудно представить себе политика, который публично заявил бы, что собирается нанести вред своей стране или избирателям из алчности, ненависти или карьеризма, хотя некоторые из них, все же следует признать, это делают. Но мы оставим такой тип поведения за скобками.

В то же время политики всегда обращаются к кому-то, кто становится арбитром данного спора. В этой роли может оказаться ведущий программы, участники передачи, электорат, члены партии, президент страны или политический мыслитель. Большинство людей рассуждают, выдвигают аргументы в защиту своей позиции также и в повседневной жизни, но обычно делают это довольно плохо. Логика, лежащая в основе их аргументов, другая, чем та, к которой прибегают ученые, в том числе политические теоретики. В обиходе, а язык политического спора с участием публики обычно приближается к повседневному языку, чисто логические средства аргументации используются довольно редко. Российский философ И. Т. Касавин подчеркивает: «Ошибки, связанные с нарушением логической правильности рассуждений, нарушением законов, правил и схем логики, составляют, в сущности, логику повседневного мышления»¹.

Сравните!

Основные элементы логики Аристотеля (научной логики):

- дефиниция — понятие через родо-видовое отличие;
- категории как наиболее общие понятия (субстанция, отношение, количество, качество);
- суждение, составленное по крайней мере из двух понятий согласно субъектно-предикатной структуре;
- вывод (умозаключение) как движение от известного к новому через соединение ядра суждений (предпосылок, посылок и заключения), как основа доказательства истины;
- высшие принципы мышления как соединения умозаключений (сформулированные частью явно, частью неявно): недопущения противоречия, тождества, исключенного третьего и достаточного основания.

Основные элементы повседневной логики:

- сдвиг понятия (расширение или сужение) — «буржуи» — все, кто лучше одет, образован, не занимается физическим трудом и т.д.;
- переоценка понятия (позитив-негатив и наоборот) — «Это очень хорошо, что нам очень плохо» — из песенки в фильме «Айболит-66»;

-
- поляризация («Кто не со мной, тот против меня» — Евангелие от Матфея. В случае противопоставления смыслового континуума «преданный союзник — партнер — симпатизирующий — сомневающийся — равнодушный — неприязненный — противник — фанатичный враг» выбираются только два пункта: друг и враг. В результате сфера реальных союзников резко уменьшается, а сфера врагов захватывает все большее пространство);
 - смешивание сходных понятий (экивокация);
 - мнимый консенсус — тенденция слушателя интерпретировать чужие высказывания настолько близко к собственным, насколько говорящему приписывается позитивная или негативная оценка;
 - мнимый диссенсус — например, политик убеждает избирателей в своей честности и верности народному делу, но избегает давать прямые обещания. И т.д.

Политическая теория переживает сегодня в России и многих других странах не лучшие времена, пытаясь увернуться от целого ряда «айсбергов», грозящих самой возможности нагруженного идеями кораблю мировой политической мысли оставаться на плаву. Широко распространившийся дилетантизм в политике требует упрощения знания, легко откликается на всевозможные слоганы и клише, коверкает понятия и агрессивно не приемлет высокой абстракции и достаточно сложного научного языка, подменяя его своего рода политическим «новоязом». Все должно быть просто, доступно, понятно той самой «кухарке», которая должна научиться управлять государством, как требовал еще В.И. Ленин; применимо здесь и сейчас, а главное — легко продаваемо на рынке услуг.

Нисколько не умаляя значение всевозможных курсов по PR, GR, HR, политическому менеджменту и другим прикладным дисциплинам, все же подчеркнем, что, прежде чем что-то прикладывать, следует иметь то, что прикладывать, а именно: навыки политического, в том числе абстрактного мышления, умение опираться на опыт прошлого и идти дальше, не ограничиваясь копированием чужих образцов, разработанных в применении к другому обществу и другим условиям. Сформировать же «то, что прикладывают», может только политическая теория (философия) с ее мысленными экспериментами, культурой научного диалога, умением не ограничиваться только дескриптивным описанием, часто идти вопреки устоявшимся представлениям, т.е. быть «неудобной» и «непослушной». Проблема эта не нова и отнюдь не ограничивается духовным пространством нашей Родины. В конце концов, мы живем в обществе потребления, глобализации и искаженной в постмодернистском зеркале рациональности. Однако если на Запа-

де занятие политической философией по-прежнему считается в среде политологов весьма уважаемым, если вообще не элитарным, то у нас это чуть ли не секта, объединяющая обитателей «башни из слоновой кости», далеких, как считается, от практических потребностей дня. «Я думаю, что сама свобода реализуется в полном освобождении, только не от служб безопасности и не от карательных органов, а от шаблона вульгарного политического мышления, из которого 90% “политически мыслящего” населения не может выйти», — пишет известный российский философ А. М. Пятигорский².

Профессионал, в отличие от обычного человека, в состоянии разъяснить, какого рода ценности скрываются за каждым высказыванием политиков, он может вооружить их аргументами, которых всегда так не хватает. Частично рациональный характер политики получает свое завершение именно в политической теории, хотя лишь немногие умы не только слышат этот призыв, но и пытаются ответить на вопросы, поставленные самой жизнью. Политическая теория всегда присутствует в политике, ожидая, когда же, наконец, она будет востребована. При этом она не отвергает аргументы спорящих, а, наоборот, питается ими, развивает скрытый в них смысл, будучи, как писал американский политический философ Харви Мэнсфилд, «наполовину служанкой науки, наполовину ее противником»³.

Между тем вспомним классиков, нет ничего более практичного, чем хорошая теория. Можно привести множество аргументов в защиту этого тезиса, но мы ограничимся хотя бы двумя. С одной стороны, как писал об этом знаменитый английский политический мыслитель Джон Стюарт Милль, при отсутствии серьезной дискуссии по базовым принципам даже наиболее фундаментальные идеи оказываются подверженными дегенерации, превращаясь в обыденные догмы, заучиваемые, но не понятые. Всякий ответ на критику предполагает переосмысление аргументов и осознание смыслов. Поэтому даже обсуждение конституционных принципов открывает больше возможностей, чем содержит угроз. С другой стороны, если мы все же хотим, чтобы политика сохранялась и не была подменена верой или идеологией, необходимо пространство открытой конкуренции идей и рассмотрения социальных альтернатив — с этим соглашается большинство современных теоретиков⁴.

«В тонком хаосе неопределенных политических абстракций кажется совершенно невозможным нащупать все “измы” и каждый закрепить точным определением, — начинал свою книгу “Империализм” известный английский экономист и политический теоретик Джон Гобсон еще в начале XX в. — Там, где смысл меняется так быстро и легко не только в зависимости от хода мысли, но часто и от тех искусных манипуляций изошренных политиков, которые имеют целью затемнить

его, расширить или исказить, — тщетно требовать той определенности, какая необходима в точных науках»⁵. Лучше не скажешь. И все же мы попытаемся структурировать процесс теоретического осмысления политики.

Идеи — всегда отражение контекста и проблем, вызвавших их жизни. Но они становятся реальной силой, когда вырываются из узкого и сравнительно небольшого контекста своей страны и конкретного времени и становятся значимыми в схожих обстоятельствах и периодах общечеловеческого развития. Одновременно они воплощают в себе опыт предшествующих идейных исканий — своих и чужих, взаимодействия с другими доктринами и учениями, намечают точки напряженности и тенденции будущего. Все вместе они воплощают теоретический срез своего времени. Они отражают реальность, но одновременно изменяют ее, направляя развитие зачастую в неожиданных направлениях.

Точка зрения

Один из героев романа Роберта Музиля «Человек без свойств» генерал Штумм фон Бордвер был приглашен в комиссию по подготовке юбилея династии Габсбургов, деятельность которой он считал «бесполезной говорильней». Напрасно из множества мнений пытается он выделить главную мысль, которая показала бы себя как самая значительная из всех и дала бы возможность по себе равнять значимость всех остальных мыслей. Ему, привыкшему к порядку, кажется вполне логичным, что такая мысль должна существовать.

Тогда он принимает решение отыскать эту мысль и отправляется в Венскую императорскую библиотеку. Каково же было его удивление, когда он обнаружил, что там хранятся 3,5 млн книг! Вернувшись в министерство, он подсчитал, что ему понадобилось бы 10 000 лет для того, чтобы прочитать их все, читая хотя бы по одной книге в день! Это, по его мнению, и была демонстрация «гражданского склада ума» — все усложнять и запутывать, давать множество объяснений одному и тому же.

Если бы герой романа Музиля отыскал-таки главную мысль, на которую опираются все прочие мысли, то генерал нашел бы фундамент всего знания и всего сущего, чем занималась европейская философия на протяжении всей своей истории. Но ему это, понятное дело, не удалось. Однако он был отнюдь не одинок в своих попытках. Греческое слово «архе» подразумевает первичное, изначальное, от чего производно все остальное. Мы до сих пор слышим отголоски этого поиска в словах «архитектор», «археолог», «иерархия», «монархия», «анархия» и т.д.

Прошедшее столетие было необычайно богатым не только реальными историческими событиями и процессами, но и огромным разнообразием социальных и политических форм, быстро сменявших

друг друга. Эти тенденции сохранились и в XXI в. Множество разнонаправленных векторов, терминологий, языковых игр, проблем и их решений, предлагаемых политической мыслью, ставят перед исследователем почти неразрешимую задачу структурирования политико-теоретического процесса. Но мы все же попытаемся выделить из всего полотна развития современной политической мысли парадигматические узлы, контекстуальные сдвиги, общие тенденции, не упуская из виду личности политических теоретиков.

Как бы там ни было, политическая теория исходит из того, что политика всегда будет предметом споров и дискуссий, при этом не важно, открыт ли спор для всех желающих или идет за закрытыми дверями. Это не мешает поиску наилучшего решения вопроса, хотя отнюдь не обязательно, чтобы с предложенной идеей общего блага все соглашались. Политическая теория будет востребована до тех пор, пока будут существовать люди, защищающие разные взгляды на политику. Подлинный диалог предполагает не просто авторитет говорящего, а то, что каждый может что-то новое узнать от своего собеседника. Иными словами, через участие в диалоге он расширяет собственное понимание обсуждаемой проблемы. Таким образом, политическая теория по сути своей диалогична.

В одном из своих интервью французский философ и политический мыслитель Мишель Фуко ответил на вопросы журналиста, сделал очень важную констатацию⁶:

«В серьезной игре вопросов и ответов, в работе по адекватному разъяснению, права каждого участника в каком-то смысле внутренне предполагаются самой дискуссией. Они подкрепляются только ситуацией диалога. Человек, задающий вопросы, попросту осуществляет право, которым он располагает: оставаться при своем мнении, ощущать противоположное, требовать больше сведений, выделять другие основоположения, указывать на неправильные рассуждения *etc.* Что же касается человека, отвечающего на вопросы, он тоже пользуется правом, вовсе не находящимся вне самих дебатов; логика собственных рассуждений привязывает его к тому, что он высказал ранее, а согласие вести диалог ставит в зависимость от вопросов оппонента. Вопросы и ответы зависят от игры — игры одновременно приятной и трудной, поскольку в ней каждый из двух участников берет на себя труд использовать только те права, которые представляются ему другим (принимая, таким образом, модель диалога).

В противоположность этому, полемист продолжает оставаться закованным в броню привилегий, которыми он располагает в рамках своего натиска, и никогда не дает согласия на вопрос. В принципе он обладает правами, уполномочивающими его вести войну и превращать свое противоборство прямо-таки в обязанность; человек, с которым

он вступает в конфронтацию, является для него не партнером в поиске истины, но противником, врагом (который заблуждается, который опасен, само существование которого в конечном счете несет угрозу). Для полемиста, соответственно, игра заключается не в признании этого человека в качестве субъекта, имеющего право на слово, а в отстранении его в качестве собеседника от любого возможного диалога; конечная цель полемиста не в том, чтобы приблизиться к трудной истине настолько близко, насколько это возможно, а в том, чтобы вызвать триумф тем, что полемист оставался верен себе с самого начала. Полемисту свойственно полагаться на узаконение того, что само понятие противника устраняется».

В этом принципиальное различие между диалогом и полемикой. А потому и жанр нашего дальнейшего разговора должен быть скорее диалогом, чем полемикой. Ибо наш интерес — в выяснении истины, а не в опровержении взглядов оппонента, даже если мы категорически не согласны с ними, будь то в силу нашего знания или предшествующих идеологических установок. Ибо одной из основных характеристик всякого научного знания является интерсубъективность, т.е. открытость для компетентной критики. Автор считает, что если студенты в результате освоения данного курса научатся хотя бы только уважению к мнению своего оппонента, с которым они могут быть не согласны, то это уже будет важнейшим шагом вперед в развитии политической культуры нашего общества.

При работе над курсом следует помнить, что политическая теория — не закрытый предмет с раз и навсегда установленными подходами, категориями и связями. Автор по возможности старалась избежать упрощения раскрываемых проблем и превращения учебного пособия в сборник однозначно зафиксированных правил и формулировок. Некоторые читатели могут не согласиться с авторским отбором наиболее важных тем, оценкой отношений между проблемами или выбором в качестве примеров отдельных политических мыслителей, чьи взгляды позволяют рассмотреть ту или иную проблему политики. Ничего дурного в этом нет. Сам подход к предмету предполагает широкую альтернативность, ведь политическую теорию нельзя выучить подобно Катехизису. В этом отличие данного учебного пособия от стандартных учебников — он предполагает вопрошение, дискуссионность, открытость и лишь в редких случаях, когда это необходимо, формулировки и определения. Однако будущему политологу очень важно научиться мыслить в теоретическом ключе. Древнегреческий философ Платон писал, что глубокое образование пригодно лишь для очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти. Поэтому задача учебника — лишь подтолкнуть самостоятельное мышление, научить постановке проблем и аргументации в защиту собственных идей сегодня

нышнего студента, а завтра, весьма возможно, политического мыслителя или политика. Именно поэтому в большинстве зарубежных университетов, в отличие от нередкой российской практики, где в последние годы так увлеклись прикладными предметами, политическая теория традиционно считается основополагающим курсом в политологическом образовании.

В основу пособия положен курс лекций, неоднократно прочитанный (разумеется в разном объеме) для студентов бакалавриата, магистратуры и аспирантуры в Московском государственном институте международных отношений (университете) МИД России. Большинство содержащихся в учебном пособии определений сверено с «Новой философской энциклопедией» под редакцией академика РАН В. С. Степина и Г. М. Семигина (М.: Мысль, 2000), а также «Кембриджским словарем философии» под редакцией Роберта Ауди (1999), оказавшим существенную помощь в работе над текстом.

Хотелось бы также подчеркнуть, что книга не могла бы быть завершена без доброжелательной критики, а также советов множества друзей и коллег, прежде всего, по факультету политологии МГИМО-Университета МИД России, Институту философии РАН и другим научным центрам России, из редакций журналов «Полис», «Международные процессы», «Полития», «Сравнительная политика» и «Вопросы философии» (я не рискну назвать имена всех, кто помогал мне, поскольку боюсь обидеть кого-то из пропущенных), но приношу всем им глубочайшую и самую искреннюю благодарность.

Примечания

¹ *Касавин И. Т.* Язык повседневности: между логикой и феноменологией // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 14.

² *Пятигорский А.* Что такое политическая философия: размышления и соображения. М.: Европа, 2007. С. 55.

³ *Mansfield, Harvey.* A Student's Guide to Political Philosophy. Wilmington (Delaware): ISI Books, 2001. P. 5.

⁴ *Portis E. B.* Reconstructing the Classics. Chatham: Chatham House Publishers, 1998. P. 192.

⁵ *Гобсон Дж.* Империализм. М.: URSS, 2012. С. 19.

⁶ *Фуко М.* Полемика, политика, проблематизация. Интервью. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://traditio-ru.org/lib/fuko_probl/htm.

Часть 1

**ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ
И ИДЕОЛОГИИ**

1 ЧТО ТАКОЕ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРИЯ, КАК ОНИ СООТНОСЯТСЯ ДРУГ С ДРУГОМ

«Политическое знание обширно, многомерно, многообразно, — пишет известный российский ученый-американист Э. Я. Баталов, а поскольку лучше не скажешь, продолжу цитирование: — Для его идентификации используются разные понятия. Взятое в самом общем виде, в целом, это знание обычно характеризуется как “*политическая мысль*”. Его наиболее крупными составными частями, каждая из которых имеет свой специфический предмет исследования, являются “*политическая наука*” и “*политическая философия*”»¹. И в другом месте: «... мы можем определить «политическую мысль» как *совокупность исторически сложившихся, более или менее устойчивых и вместе с тем изменяющихся от эпохи к эпохе, отражающих специфику субъекта (группы, страны, региона) представлений — научных и вненаучных — о политике и политическом*»². В этой работе мы сосредоточимся преимущественно на научных представлениях, хотя кое-где вынуждены будем обратиться не только к политическим теориям, но и к идеологиям и к мнениям отдельных политиков, писателей и, разумеется, журналистов.

Философия и политика. Философское размышление о политике не менее древнее, чем сама политика. Можно даже сказать, что философия политики — одна из основных областей философского знания о человеке и обществе, занятая исследованием фундаментальных проблем политики, ее наиболее глубоких, сущностных оснований. Но в разные исторические периоды и у разных мыслителей области интересов, равно как и исследовательские парадигмы видоизменялись, причем выбор определялся не только общественными потребностями, но и личными пристрастиями того или иного автора.

Что же все-таки соединяет философию и политику?

Прежде всего, это традиция философского познания мира, развивающаяся со времен Античности. Основы исследования политики были заложены именно философами (Сократ, Платон, Аристотель, софисты и др.), причем с самого начала это была практическая философия, пытающаяся объяснить и дать рекомендации к решению конкретных

жизненных вопросов. Будучи продуктом философского творчества, философия политики исследует наиболее фундаментальные основания политики в самых разных ее проявлениях, ее причины и следствия, стремится обнаружить, осмыслить и объяснить их связи, как между собой, так и с другими общественными явлениями и процессами.

У философов есть серьезные причины для обращения к изучению политики. Чтение газет, этих, по словам Гегеля, «утренних молитв реалиста» (или информации в Интернете в наши дни), дает нам знание множества фактов об окружающем мире, но, как правило, не позволяет проникнуть в сущность явлений и процессов. Именно здесь нам на помощь и приходит философия политики. Но зачем нам это нужно? Разумеется, влияние отдельного индивида на решения общества обычно бывает минимальным, однако потенциально каждому из нас все же есть что сказать о политике — либо с помощью голосования, либо через участие в публичных дискуссиях, либо повлияв на политический выбор друзей, родственников и знакомых. Если же кто-то предпочитает не участвовать в политике ни в какой форме, то, как известно, это его личное дело, правда, в этом случае политические решения будут приняты за него другими людьми и в дальнейшем ему не следует обижаться на кого-либо, кроме самого себя, если последствия этих решений ему не понравятся.

Тем не менее философия и политика живут отнюдь не дружно. Философская жизнь, вероятно, малообразованным людям непонятна, более того, всякое философское учение нередко подвергается политическим угрозам. Философ преступает условности, не признает никаких авторитетов, кроме авторитета разума, он зачастую сознательно отказывается от внешних благ — богатства, почестей, власти, а стало быть, для властей предержавших он как минимум неприятен и как максимум опасен, так как подрывает существующий порядок вещей, а иногда и сами основания властвования.

Кстати говоря, в этом — одна из причин того, что в Римской империи, несмотря на множество заимствований из греческой культуры, политика вытеснила науку и философию на периферию общественных интересов. Имперская, эксплуататорская государственность не нуждалась в том, чтобы ее ресурсы растрачивались на постижение «истины», нацеленной на вечность. Интеллектуальная мощь если и была нужна, то только для обслуживания сиюминутных властных интересов. Юриспруденция оказалась куда более актуальной, нежели философия политики, чуждая текущим проблемам государственного управления и военного дела. И в этом не только опыт Рима. Судьба философии в диктатурах и в деспотиях всегда оказывается весьма тяжелой. Тем не менее многие великие философы были убеждены в том, что гран-

диозные изменения в истории человечества должны обязательно происходить при участии мыслителей. В этой логике связи философии и политики не только не следует избегать, а, наоборот, ее необходимо воспринимать как «царственное искусство» ткань души и характеров³. Однако философия располагается глубже, чем политика, она — основополагающее событие духа, которое хотя и обуславливает политику, но не растворяется в ней.

Философия политики появляется тогда, когда необходимо узаконить неполитическое бытие человека перед политикой. Сознание философа двойственно: он и метафизик, поднявшийся над реальностью, и человек, живущий в конкретном обществе, в данное историческое время. Философия политики объясняет, что существуют вещи, трансцендентные человеку, более высокие, чем те, с которыми ему приходится иметь дело в политике. В этом смысле политическая философия указывает на метафизику и нравственные императивы, на вопросы, которые поставлены в политике, но на которые нет и не может быть ответа в политической жизни. Без такого мышления дикарь никогда не стал бы человеком. Политика неразрывно связана с этикой. По-видимому, именно эту связь имел в виду видный английский консервативный мыслитель Майкл Оукшотт, когда писал, что политическая философия есть рассмотрение отношений между политикой и вечностью, извечными проблемами бытия человека⁴.

Философия политики или политическая философия? В научной литературе мы нередко употребляем понятия «философия политики» и «политическая философия» как синонимы, но правильно ли это?

Английский политический философ русского происхождения Исайя Берлин (1909–1997) провел различие между философией политики как приложением философского знания к области политической жизни и политической философией «как саморефлексией в политике, как ее внутренним знанием самой себя»⁵. Политическая философия понимается им как специфический тип знания о фундаментальных основаниях политики как особой стороны человеческого существования.

Российский политический философ Б. Г. Капустин также различает философию политики и политическую философию как две самостоятельные области знания⁶. Он рассматривает политическую философию как своеобразный тип познавательного отношения к реальности, т.е. особую сферу знания, являющегося духовно-практическим отношением к действительности, осуществление которого приводит к изменению как самого познающего субъекта, так и тех, кому адресован продукт познания.

Вопрошание, к которому постоянно обращаются философия политики и политическая философия, — это демонстрация того, что Сократ

называл интеллектуальным «эросом» — интересом и стремлением докопаться до природной сущности того, о чем, собственно, идет речь. Поэтому политический мыслитель никогда не позволит себе просто сказать — национальный интерес или свобода, а спросит: а что такое национальный интерес? как мы его понимаем? что такое свобода? а можно ли ее понять по-другому? и т.д.

В чем же все-таки заключается сходство и различие между философией политики и политической философией? Начнем с философии политики.

Философия политики. В отечественной литературе сложилось двоякое понимание сущности философии политики. Одно из них восходит к представлениям о философии как о «науке о наиболее общих законах развития» и поэтому рассматривает философию политики в качестве метатеории, отражающей политическое бытие с точки зрения его всеобщности. Другое понимание философии политики связано с интерпретацией философии как «мысли ради мысли», которая усматривает сущность философии не в «предмете», а в самих особенностях мышления, проявляющейся прежде всего в форме личностного отношения к действительности, трансформирующего ее в проблему»⁷.

На наш взгляд, философия политики — это интегральная, но относительно самостоятельная область философского знания. Она изучает наиболее общие основания политической деятельности, власти и политической морали, природу и сущность самой политики, политических ценностей и целей. Это, если можно так выразиться, взгляд на политику «извне», «снаружи». Иными словами, философия политики — это система знаний, раскрывающая содержание, характер и формы политической деятельности, сущность власти, политического выбора и человеческих ориентаций, остающаяся, однако, в сфере философии.

Политическая философия. Политическая философия — область политического (политологического) знания, поскольку познающий субъект находится как бы «внутри политики», т.е. в области политического. В то же время, поскольку изучаемые политической философией аспекты присутствуют во всей ткани социальной действительности, она может быть полезным объяснительным инструментом для многих сфер жизни социума: экономики, культуры и др. Однако это не предполагает отказа от осмысления собственно политического. Тем не менее, следует иметь в виду, что политическое — не онтологическая реальность, а аналитическая абстракция (точка зрения, уже давно устоявшаяся, например, в англосаксонской политической мысли).

Определение «политическая» в применении к философии относится не столько к предмету, сколько к типу отношений; с этой точки зрения «политическая философия» означает не столько философское

осмысление политики (этим занимается философия политики, как мы уже подчеркивали выше), а политическое, или, публичное, общественное рассмотрение философии, или, иначе, политическое вхождение в философию. Таким образом, это место встречи философии и политики, но, если можно так выразиться, все-таки на территории политики. Политическая философия направлена на изучение, анализ, историю, нацеленность, эволюцию и т.д. концептуального аппарата, который мы используем в применении к политике⁸.

Многие авторы говорят исключительно о философии политики, не ставя вопрос о различении двух областей знания, либо употребляют их вообще как тождества⁹.

Предмет политической философии

Нормативность политической философии. Большинство исследователей выделяют в политической философии как минимум три аспекта: нормативный, эпистемологический и теоретико-методологический.

Одной из наиболее характерных черт политической философии является то, что она — преимущественно нормативная дисциплина, так как пытается установить норму (правила или идеалы), в соответствии с которой, должна быть организована жизнь в обществе.

Русский религиозный мыслитель Николай Федорович Федоров (1828—1903), например, писал, что для того, чтобы знание стало живым, оно должно быть знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть. Он предлагал проектный тип отношения к миру, когда знание должно стать не умозрительным описанием и объяснением сущего, а проектом должного, проектом изменения мира. Он не принимал знания без действия, поскольку оно безнравственно. Человечеству нужно дать, считал он, великую и абсолютно нравственную цель, которая объединила бы людей, при достижении которой они смогли бы преодолеть свое «небратское состояние». Знание о мире должно быть превращено в проект лучшего мира¹⁰.

Для таких книг, как «Государство» Платона, «Политика» Аристотеля, бесчисленного множества работ их эпигонов и последователей, для эссе и трактатов Гоббса, Локка, Руссо и т.д. была характерна одна общая черта. «В действительности, — подчеркивал французский социолог Эмиль Дюркгейм, — они имели целью не описывать и объяснять общества, как они суть или какими они были, но обнаруживать, чем они *должны* (курсив мой. — А. Т.) быть, как они должны организовываться, чтобы быть как можно более совершенными. Совсем иная цель у социолога (или политолога. — А. Т.), который исследует общества, просто чтобы знать и понимать их, так же как физик, химик, биолог относятся к физическим, химическим и биологическим

явлениям. Его задача состоит исключительно в том, чтобы четко определить исследуемые им факты, открыть законы, согласно которым они существуют, предоставляя другим возможность, если таковая имеется, находить применение установленных ими научных положений¹¹. Поэтому в истории политической философии можно выделить два постоянно воспроизводимых теоретических фокуса: с одной стороны, это рассуждения о политической реальности и попытки глубже ее понять, опираясь на политические идеалы; с другой — стремление сформулировать новые идеалы на основании рассуждений о наилучших политических режимах и принципах организации общества, которые уже существуют.

Основной интерес политического философа связан с вопросом: какое правило или принцип должны управлять распределением благ в обществе? При этом «благо» включает в себя не только собственность, но также и власть, права человека, свободы и т.д. Политический философ, в отличие от политолога, не будет ставить вопрос о том, как именно распределяется собственность, скажем, во Франции, а спросит: каково будет справедливое и честное распределение собственности в современном государстве?» Или точнее: какие именно стандарты, принципы и нормы должны лежать в основе распределения благ в обществе?

Это важно

Понятие блага следует отличать от понятия ценности. В качестве ценности нечто переживается сердцем, а в качестве блага признается разумом. Ценность означает прежде всего нечто неотъемлемо личное, «субъективное», тогда как благо — нечто общепризнанное, относительно «объективное», то, что индивид стремится получить.

Дескриптивный подход: норма и реальность. Нормативный подход может быть противопоставлен дескриптивному (описательному). Если в случае нормативного подхода речь идет о том, как дела *должны* обстоять, дабы они были справедливыми, правильными с моральной точки зрения, то в описательном исследовании внимание исследователя направлено на показ того, *как именно обстоят дела в действительности*. Очевидно, существует общественная потребность и в нормативном, и в дескриптивном (описательном) типе исследования. Политику можно и нужно изучать как в нормативном, так и в описательном ключе, только тогда мы сможем получить целостную картину жизнедеятельности политического общества. Например, если мы хотим объяснить, почему люди, как правило, подчиняются закону, то мы в какой-то момент своих рассуждений обязательно скажем, что люди считают, что

они должны подчиняться закону. В этом случае вопрос о человеческом поведении рассматривается и в нормативном, и в описательном ключе одновременно.

Профессор Йельского университета (США) Тамар Гендлер проиллюстрировала соотношение нормативного и фонового компонентов в политической философии следующим образом (табл. 1)¹²:

Таблица 1

Нормативные вопросы: как дела должны обстоять?	Фоновый компонент: как дела обстоят в действительности?
<p><i>Эстетика.</i> Что является красивым и почему? <i>Моральная философия.</i> Что является морально правильным, или благом? <i>Политическая философия.</i> Как должно быть структурировано общество, с тем чтобы обеспечить процветание людей? Что делает структуры общества легитимными? Что позволяет считать распределение справедливым, в чем заключается ответственность? И т.д.</p>	<p><i>Метафизика.</i> Какова фундаментальная природа реальности? Есть ли Бог? Обладаем ли мы свободой воли? <i>Эпистемология.</i> Откуда мы получаем знание о реальности?</p>

Таким образом, практически в любом исследовании каким-то образом сочетаются норма и реальность. Тем не менее для разных эпистемологических (познавательных) традиций свойственна большая или меньшая степень содержания либо нормы, либо реальности. В политико-философских текстах скрыто, латентно всегда присутствуют не только специфические особенности личности автора, но и особенности национальной политической культуры, истории, традиции, стереотипов и т.д. Например, в американской политической науке, в силу долговременного согласия в отношении фундаментальных ценностей (как признает известный американский историк Луис Харц, в США изначально утвердился «устойчивый, догматический либерализм либерального образа жизни»¹³), а другие течения мысли были заметно более маргинальны) обычно проблематизируется реальность, а ценности и нормы воспринимаются как данность, нечто само собой разумеющееся. Иными словами, отдавая должное политической философии, эта традиция все же в большей степени сориентирована на дескриптивность анализа.

Попытки научного осмысления политической реальности явились ответом на интеллектуальный вызов: на определенном этапе развития

всякого общества обнаруживается, что изменения идут отнюдь не в соответствии со сложившимися представлениями о политическом идеале. Политология, собственно, и зародилась в качестве стремления понять и описать то, *как дела обстоят в действительности*. Для знаний, полученных на эмпирическом уровне, характерно то, что они являются результатом непосредственного контакта с «живой» реальностью через наблюдение или эксперимент. На этом уровне мы получаем знания об определенных событиях и фактах, выявляем свойства интересующих нас объектов и процессов, фиксируем отношения и наконец устанавливаем эмпирические закономерности.

Тем не менее необходим был стержень — политический идеал, вокруг которого мог бы быть организован эмпирический материал, сгруппированы факты, определен язык описания. Deskриптивные политические исследования можно часто встретить в политологии, социологии и истории. Так, например, политолог может поставить вопрос о том, как распределены блага в том или ином обществе. Кто имеет власть, например, в Индии? Кого можно назвать олигархами в России? Кто держит в своих руках контроль над производительной сферой в Казахстане или на Украине? Как проходят выборы в Мексике? Политолог пытается ответить на вопрос: что и как происходит? Американский политический мыслитель Гарольд Лассвелл в свое время даже вынес эти вопросы в название своей работы о власти «Кто, что получает, когда и как?»¹⁴.

Если политическая наука связана с конкретным обществом и эпохой (можно, например, говорить о современной политической науке США, Великобритании, ФРГ, Франции, Италии и т.д.), то политическая философия шире пространственных ограничений и временных рамок ныне живущего поколения, она охватывает гораздо более длительный исторический опыт и качественно различные традиции мышления.

Политическая философия и русская политическая мысль. В традиции русской политической мысли ситуация обратная. Почти вся политическая мысль России XIX–XX веков, за редким исключением, — это проблематизация идеала, норм, ценностей при весьма утилитарном отношении к имеющейся политической реальности, что, по-видимому, было отражением глубокой неудовлетворенности со стороны мыслителей политической действительностью российской жизни, а также отсутствием единого общепризнанного фундамента, которым на Западе со временем во многом стал либерализм. Отсюда вытекает склонность россиян к «философствованию», к рассуждениям, к постановке «вечных вопросов».

Соответственно, мнение некоторых теоретиков политики о том, что в России-де никогда не было политической философии, как ми-

нимум, неверно. Другое дело, что в силу многих причин она часто скрывалась под эвфемизмом «общественно-политическая мысль». По-видимому, именно здесь пора сделать важную оговорку. Там, где это возможно и необходимо, мы будем в дальнейшем тексте обращаться к русской политической мысли, хотя, по-видимому, в силу специфики предмета западных образцов все же будет значительно больше. Тому есть, как минимум, два объяснения: во-первых, русская политическая философия развивалась в XX в. на протяжении почти столетия, причем именно того столетия, когда она сложилась в систематизированную дисциплину на Западе, в рамках единственной парадигмы — марксизма-ленинизма, во-вторых, современный отечественный философ И. Т. Касавин, как мне кажется, дал еще одно весьма важное объяснение такого положения вещей. Протицируем Касавина:

«...Идеи многих российских философов не складывались, как правило, в систему, оставались сверкающими искрами мирового разума, которыми можно восхищаться, но которые не получается последовательно разрабатывать. Не торжество разума, но смятение и терзание духа, вопрошание ради него самого... Впрочем, тому есть объективные основания: позднее развитие светской культуры по сравнению с монастырской; отсутствие обустроенности, инфраструктуры, говоря современным языком, на российских просторах; самодержавие, помноженное на крепостничество; православие и кириллица, поставившие Россию особняком по отношению к лидерам европейского развития. Социокультурная подоплека русского вопрошания — кто и за что виноват, а не что делать. За что мы так провинились, что лишены европейского порядка и благоразумия? Не мудрено, что вопросы, которые мы задаем, представляют собой подлинно философские вопросы, лишенные и даже не предполагающие ответа»¹⁵.

Это важно

Специфические особенности присущи не только русской, но и, например, американской политической мысли. Протицируем известного российского ученого-американиста Эдуарда Яковлевича Баталова (Американская политическая мысль XX века. М., 2014):

«...Для всей американской политической мысли свойственна такая черта, как отсутствие интереса к поискам глубоких метафизических (философских) оснований, а значит, и обоснований предлагаемых идей. Европейская политическая мысль вплоть до середины XX века, когда она стала испытывать обратное влияние американской мысли, рождалась и развивалась преимущественно как продолжение, дополнение и специфическое преломление философской мысли. Крупнейшие политические мыслители Нового времени — Локк, Спиноза,

Монтескье, Руссо, Кант, Гегель, Фихте, Юм, Маркс, Ницше — были выдающимися философами, что находило отражение в их политических учениях. В Соединенных Штатах таких философов ни в XVIII, ни в XIX в. не было. Это отчасти объясняет отсутствие в формировавшихся в этой стране политических сочинениях философской базы, которое так бросается в глаза... Даже такие выдающиеся умы, как Джефферсон, Мэдисон, Гамильтон, Джон Адамс, Франклин, и такие крупные политические мыслители, как Вильсон, Кроули, Лассуэлл, не обнаруживали тяготения к философскому обоснованию выдвигавшихся ими политических идей. А некоторые из них, как, например, Вильсон или Бентли, вообще с пренебрежением отзывались о теории. Конечно, крупные и оригинальные философы были и в Соединенных Штатах: Пирс, Джемс, Ройс, Дьюи, Сантаяна. Но лишь Дьюи может быть по праву отнесен к политическим мыслителям. При этом надо заметить, что его политические тексты существенно отличаются от текстов других американских исследователей феномена политического.

Прохладное отношение американской политической мысли, как и американской мысли в целом, к “метафизике” определялось в немалой степени, как нам представляется, присущим ей эмпиризмом. Чувственный опыт американцы рассматривали в качестве главного источника и обоснования политического знания...

Любопытно, что исследователи религии объясняют отсутствие у американцев интереса к “метафизике” императивами кальвинистского протестантизма, ориентировавшего на успех (“пустое”, “бесцельное теоретизирование” — грех) и на нетрадиционный подход к знанию, отвергающий старые догматы как оковы.

Одна из специфических черт американской политической мысли заключается в том, что ее творцы в большинстве своем никогда не жили в башне из слоновой кости и были тесно связаны с политической практикой. Если они и были частью академического мира, то они были и частью мира политического, активными участниками политического процесса. Это можно было сказать о Джефферсоне, Гамильтоне, Мэдисоне, Пейне, Вильсоне, Мерриаме, Лассуэлле. Сегодня это можно сказать о Бжезинском, Киссинджере, Нае-мл. и многих других».

Политическая философия и история политической мысли. Политическая философия конструирует себя как дисциплину через нарратив в отношении своей собственной истории в форме важнейшего вопроса: когда и как началась критическая и рациональная рефлексия политики? Ответ хорошо известен: как интеллектуальная традиция она берет свое начало в V в. до н.э. в античной Греции; это продолжающаяся и единая традиция мысли, и ее история отражает эволюцию взглядов на политические проблемы разных времен; ее единство обеспечивается вневре-

менными и универсальными политическими вопросами, ответами на которые становятся «классические» тексты, в свою очередь составляющие то, что мы называем традицией.

Однако сама эта точка зрения, которая вновь и вновь воспроизводится в учебниках и монографиях, оказывается ретроспективным конструктом, имеющим автора (авторов) и вполне определенное время появления. Сама по себе идея о том, что тексты, появившиеся в разное время на протяжении двух тысячелетий, формируют традицию политической философии (теории) — продукт XIX столетия. Одной из первых работ, утвердивших такой подход, была книга Роберта Блэки «История политической литературы с древнейших времен», которая появилась в Англии в 1855 г. За ней последовали работа американского исследователя Вильяма Даннинга «История политических теорий» (1902) и аналогичные работы во Франции, Германии, России и в других странах. Так был сформирован «миф Просвещения».

«То, что представлено в исторической традиции, фактически является ретроспективной аналитической конструкцией, которая составляет рационализированную версию прошлого, — подчеркивает американский политический теоретик Джон Ганнэл. — ...Эта абстрактная модель становится овеществленной и обсуждаемой, как если бы она была конкретной и исторически ограниченной деятельностью, которой осознанно занимаются индивиды, обращаясь к стандартным философским проблемам, относящимся к основаниям политической жизни... Так появляется историческая драма, но ее приход зависит, в сущности, от предрасположенности аудитории и ее склонности признать реальность этой традиции»¹⁶.

Более того, у этого канона были вполне определенные цели, считают критики сложившейся традиции истории политической мысли: с одной стороны, подчеркнуть длительность традиции рациональной и критической рефлексии политики; с другой — четко провести границу между западной традицией рациональности и свободы, противопоставив ее «восточному Другому». Это не означает, что нам следует вообще отказаться от сложившегося канона подачи истории политической мысли, однако высказанные выше соображения вынуждают нас относиться с некоторой осторожностью к общепринятым типологиям политической мысли, в том числе и последних двух столетий.

Попробуем разобраться, в чем же здесь дело. На самом деле политическая философия неразрывно связана с историей политической мысли. Но зачем вообще нужно возвращаться к каким-то «старым» текстам, давно изученным и рассказывающим то об отношениях короля и парламента, то о чести воина, то о зарождении буржуазного общества в начале Нового времени?

Хотя типологии могут быть разными, факт остается фактом: что каждая новая эпоха прочитывает «великие» труды по-новому, отыс-

живая в них идеи и тезисы, о которых сам автор мог и не догадываться. Поэтому ни Локк, ни Монтескье, ни Аристотель, ни Бердяев не утрачивают своей актуальности. И дело даже не в том, что политическая философия, в сущности, постоянно пытается найти ответы на почти одни и те же вопросы, не теряющие своего значения. Есть и еще одна важная причина. Политико-философское познание — активный процесс диалогического общения и взаимодействия с текстом, позволяющего структурировать и организовать наши собственные мысли. Поэтому можно сказать, что политическая философия ставит перед собой следующие задачи: во-первых, она занимается критической оценкой политических убеждений, применяя как индуктивный, так и дедуктивный способ рассуждений; во-вторых, она стремится разъяснить и уточнить концепции, используемые в политическом дискурсе. Прочитируем отечественного политического теоретика А. Ф. Филиппова:

«...Политическая философия устроена очень интересным образом. В ней многие вещи не уходят навсегда, они не тонут и не пропадают так, чтобы потом уже нельзя было говорить о них, исходя из того, что они устарели. Какие-то слова, какие-то понятия и термины появляются заново и начинают обсуждаться и среди ученых, и среди действующих политиков так, будто за ними и не стояло никакой истории»¹⁷.

Здесь мы сталкиваемся серьезной теоретико-методологической проблемой: а когда, собственно, зародилась политическая философия? По мнению одних авторов, например К. С. Гаджиева, политическая философия появилась на определенном историческом этапе, когда произошло разделение на гражданское общество и мир политического:

«Поскольку политическая философия по определению является прежде всего рефлексией политического бытия, то она может возникнуть лишь при наличии некоторых необходимых для этого предварительных условий. Речь идет о формировании и утверждении, во-первых, самого мира политического, во-вторых, понятия политического в самом широком и глубинном его значении, и в-третьих, понятий второго порядка — государство, власть, право, свобода и т.д. <...> О политической философии в собственном смысле этого слова мы вправе говорить постольку, поскольку существует самостоятельная сфера человеческой жизнедеятельности, рефлексией которой и может выступать политическая философия. Необходимо особо подчеркнуть, что сам мир политического в собственном смысле слова — это исторический феномен, возникший на определенном этапе исторического развития в тесной связи с процессами формирования и вычленения гражданского общества»¹⁸.

В этих условиях политическая философия вынуждена была «распочковаться», если употреблять термин основателя позитивизма Огюс-

та Конта, с общей философией. К. Гаджиев говорит о том, что это началось с И. Гердера (1744–1803)¹⁹. Многие теоретики относят это к еще более раннему периоду — к началу Нового времени, т.е. XVI–XVII вв. В любом случае такой взгляд — наследие позитивизма, подвергающегося серьезной критике уже с середины XX столетия.

Другие ведут происхождение политической философии от Аристотеля, для которого она была частью практической философии, ориентированной на выявление общих принципов нравственно-политической деятельности, осмысление сущности гражданских добродетелей и правовых норм, целей общественной жизни и т.д.

Не случайно известный американский политолог Дэвид Истон указывал, что «если что-то и выделяет западную политическую науку, так это отсутствие консенсуса относительно наиболее всеобъемлющего описания ее предмета»²⁰.

Но не суть важно, как именно называлась дисциплина, важны ее предметное поле и способ осмысления жизни человека в социуме. С середины XIII в. на основе схоластики возникает ученая дисциплина, получившая, как в Античности, различные названия: «политическое искусство» (*arspolitica* — Альберт Великий), «политическая наука» (*scientia politica* — Фома Аквинский), «политическое учение» (*doctrina politica* — Лауро Гвирини), «божественная гражданская наука» (*sanc-tissima civilis scientia* — Себастьян Брант)²¹. При любом подходе становится очевидным, что политическая философия имеет многовековую историю, поскольку потребность в философском осмыслении политической реальности имеет вневременной характер. Другое дело, что каждая культурная эпоха (Античность, Средневековье, Возрождение, Новое время, Современность) диктовала особые стиль и способ методологической рефлексии над миром политического²².

Мы можем, таким образом, определить предмет политической философии как нормативную саморефлексию политики, реализуемую через обращение к «вечным» вопросам бытия человека.

Зарождение и развитие политической науки. С течением времени возник единый эпистемологический комплекс, включающий в себя политическую науку, или политологию (описание конкретных политических практик и институтов), политическую философию (рассуждения о природе политического, о целях и основаниях бытия человеческих сообществ, об идеалах политической организации), политическую этику, политическую психологию и т.д. Как писал Карл Мангейм,

«вышеупомянутые науки (социология, право, экономика, история и т.д. — А. Т.) родственны по своей структуре постольку, поскольку объектом их исследования являются общество и государство как исторически сложившиеся феномены. Политическая же деятельность, напротив, занимается

государством и обществом постольку, поскольку они еще находятся в процессе становления. Политическая наука изучает творческие силы данного момента, чтобы из этого потока движущихся сил создать нечто устойчивое»²³.

Долгое время для этого эпистемологического (познавательного) комплекса было характерно неразрывное единство представлений о должном и сущем. Весь «классический» период политических наук был преимущественно нормативным. Разделение, как считается, произошло только благодаря Н. Макиавелли (1469–1527) — родоначальнику новой европейской политической науки. Именно тогда благодаря работе Макиавелли «Государь» (1532) произошло расхождение двух традиций познания политического — на нормативную и технологическую, означавшие своеобразный переворот в восприятии социального и политического порядка.

Разумеется, и во времена Античности, и в Средние века уже появлялись трактаты, имевшие вид советов государю, как строить отношения с подданными и как исполнять властные полномочия. Но они были сравнительно редки и обычно сводились к кодексу правил «как себя вести». Впрочем, тогда еще мало кому приходило в голову учить монарха, как править страной, — это умение было как бы неотделимо от него, дано ему по рождению. Недаром же искусство управления всегда называлось «царским искусством».

Настоящий бум вокруг этих проблем начался с середины XVI в. и вплоть до конца XVIII в. Это было время пересечения двух процессов, говоря словами французского политического мыслителя Мишеля Фуко,

«процесса, конечно же разрушающего феодальные структуры и в то же время учреждающего и обустроивающего крупные территориальные, административные и колониальные государства; и затем — совсем несходного с ним движения, которое, впрочем, перекликалось с первым и — с возникновением Реформации и Контрреформации — подвергло сомнению способ, каким люди должны быть духовно ведомы к спасению на этой земле. С одной стороны, речь идет о движении государственной централизации; с другой стороны, о движении религиозной раздробленности и раскола: именно здесь, на пересечении этих двух движений, в XVI в. была, как я полагаю, с особенной напряженностью поставлена проблема: “Как быть управляемым, кем именно, до какой степени, с какими целями, какими методами?” Эта проблема затрагивала управление в целом»²⁴.

Именно в этом контексте появилась знаменитая работа Н. Макиавелли «Государь» (1532), а также обширная литература так называемых антимакиавеллистов — например, Амброджо Полити «Разговоры о книгах, к которым христианин должен питать отвращение» (1542),

Инносан Жантийе «Рассуждения о средствах верного управления против Никколо Макиавелли» (1576), Томас Элиот «Правитель» (1580), Гийом де ла Перьер «Политическое зеркало» (1567), Фридрих II «Анти-Макиавелли» (1740) и т.д. Постепенно кристаллизуется понятие государственных интересов как управления государством по свойственным ему рациональным законам, которые не выводятся только из естественных и божественных законов, философских и моральных идеалов, а проистекают из особой реальности самого государства. По мере развития государственности искусство управления становится политической наукой.

По мнению ряда авторов, корни политической науки лежат, кроме того, в эмпиризме XVII в. Само по себе слово «наука» (*science*) относилось к средствам обретения знания через наблюдение, эксперимент и оценку. «Научный метод» включает в себя проверку гипотез с помощью обращения к эмпирическим фактам, обычно через многократное повторение экспериментов. Почти неоспоримый статус, который наука приобрела в условиях Современности, основывается на ее претензиях на объективность и ценностную нейтральность, что позволяет ей считаться единственным надежным средством постижения истины. Поэтому политическая наука носит эмпирический характер, она стремится четко и беспристрастно описывать, анализировать и объяснять принципы правления, деятельность политических институтов, политические явления и процессы.

Как самостоятельная область знания политическая наука (политология) сформировалась к концу XIX в. почти одновременно с другими социальными науками, выделившись из философии. За почти полтора столетия интенсивного развития политическая наука породила целый ряд специализированных дисциплин, начиная с политической конфликтологии, политической антропологии, политической психологии, политической этики и вплоть до еще более фрагментарных — политической глобалистики, политической идеологии, политической культуры и т.д. Сформировалось множество методологических подходов: бихевиоралистский, структурно-функциональный, сетевой, сравнительный, системный и др.

Следует признать, что «развод» политологии с философией был отнюдь не простым: если в начале XX в. «политическая философия» и «политическая наука» еще считались синонимами; то в 1950–1970-е годы наиболее ретивые сторонники политологии уже заговорили о «смерти политической философии» (Питер Ласлет, Дэвид Истон и др.), фактически задавленной позитивистскими требованиями²⁵. После 1970-х годов политическая философия вновь утвердила свою легитимность, развиваясь параллельно политологии, хотя нередко границы между ними

преодолевались отдельными исследователями. С некоторым оптимизмом можно говорить сегодня о тенденциях к возвращению их в единый комплекс, тем более, что с течением времени становится все более очевидным, что успешное исследование конкретных явлений и процессов, применение разнообразных методов анализа всегда предполагают наличие у исследователя высокой философской (эпистемологической) культуры, а не только знания политических технологий и владения практическими навыками анализа.

Тем не менее сегодня широко распространено представление, будто бы философия — «мать всех наук», что она дала им жизнь, выполнив свою миссию, а потому обречена на исчезновение вследствие прогресса научного знания. Но традиция рассуждений на эту тему насчитывает уже более двух тысячелетий, т.е. отличается той же древностью, что и сама философия. Еще Сократ говорил о необходимости отказа от философии во имя требований научной и технической мысли. В диалоге Платона «Горгий» он оспаривал значение философии на основании требования практической и политической эффективности. Понятно, что эта проблема приобретает особую остроту вследствие колоссального умножения научного знания в условиях современности.

«Первоначально философия скрывала в своем чреве зародыши всех наук; но после того, как она родила этих своих детей, по-матерински забочилась о них и они под ее защитой выросли и повзрослели, она не без удовольствия видит, как они уходят от нее в большой мир, чтобы его завоевать. Какое-то время она еще смотрит с искренней тревогой им вслед, порой с ее губ срывается им вдогонку едва слышное предостерегающее слово, но она не хочет, да и не может ограничить уже обретенную ее детьми независимость. Потом она тихо уйдет на покой, вернется на свой стариковский выдел, чтобы однажды исчезнуть из нашего мира, и, похоже, кончина ее останется незамеченной, а память о ней будет недолгой».

Пауль Наторп, немецкий философ (1854–1924)

Политическая философия и политология. Но само по себе это расширение и разрастание науки делает остро необходимым такой способ познания и рефлексии, который не подавался бы полностью фрагментации, дроблению и специализации, свойственной научному знанию. Поэтому философия — это форма культуры, стремящаяся дать свободному и одновременно разумному сознанию средства для систематической рефлексии по всей совокупности теоретических и практических проблем²⁶.

Политико-философская точка зрения политики есть, по-видимому, высшая форма политического знания, открывающая такие стороны познания, которые зачастую не лежат на поверхности и поэтому оказываются вне сферы внимания или интересов политиков-практи-

ков, да и ученых других политологических специальностей. Иными словами, политическая философия абстрагируется от эмпирического знания, но вечно возвращается к нему, питается им и одновременно воздействует на него (хотя и крайне редко непосредственно). Этот вечный кругооборот спасает политику от двух угроз, ежеминутно нависающих над ней: от опасности наложения на политическую реальность некоей универсалии, выведенной в иных исторических и социальных обстоятельствах (что неизбежно, если отказаться от политической философии и ограничиться только политологией), и опасности мелко-травчатой рефлексии, не позволяющей вырваться из цепких объятий текущих событий и поверхностных возмущений.

Политология, как и всякая другая наука, имеет значительный теоретический компонент. Она часто включает как эмпирический, так и нормативный подходы, однако ориентируется скорее на объяснение феноменов, нежели их оценку, т.е. несет на себе печать общенаучной парадигмы. Политическая философия, наоборот, прежде всего связана именно с оценкой фактов и явлений, т.е., неотделима от ценностного измерения.

Таким образом, подчеркнем еще раз, разделение на две области знания отнюдь не означает непреодолимой пропасти между ними. Наоборот, они взаимно дополняют друг друга. Не случайно можно отметить тенденцию к увеличению числа исследований, находящихся на стыке наук, в частности политологии с экономикой, правом, историей и т.д., а в этом случае без политико-философского фундамента уже никак не обойтись.

Политическая философия и политическая теория. В англо-американских академических кругах политическую философию часто называют политической теорией, поскольку границы между двумя дисциплинами во многих случаях размыты, проблемы схожи и методы исследования часто дополняют друг друга. В европейской традиции чаще говорят именно о политической философии, желая подчеркнуть нормативный характер мышления и философствования. В отечественной науке употребление этих наименований часто зависит от первоначальной специальности исследователя: для философа это преимущественно политическая философия, для политолога и международного политика — политическая теория, хотя имеются и исключения. Тем не менее при всем сходстве двух областей знания между политической философией и политической теорией есть и существенные различия.

Современный американский исследователь Бернارد Вильямс ввел различие между «применением политической теории» (*enactment*) и «структурными моделями политической теории»²⁷. Политическая теория как «применение» видит свою задачу в том, чтобы сформулиро-

вать принципы, концепты, идеалы и ценности, которые затем находят выражение в политических действиях через использование легитимной власти, внедрение, поддержку и т.д. Примером такой политической теории является утилитаризм (**принцип** выбора действий и оценки поступков, который ориентирует на максимально большее благо). Структурная модель определяет моральные условия сосуществования с властью, а также условия осуществления власти. Примером такой политической теории может быть теория справедливости Джона Роулса, с которой мы познакомимся в главе 6. В любом случае в обоих подходах мораль ставится выше политики: либо политика предстает как инструмент морали, либо мораль рассматривается как ограничение политики. Вильямс пришел к выводу, что два названных подхода нуждаются в некоторой коррекции — в частности, в предоставлении большей автономии политической мысли. Это означает, что политическая философия направлена на осмысление конкретного, сориентирована на действия, придает значение природе политического и философского дискурса со всеми ее идеологическими искажениями. Идея политического связана с политическим несогласием, которое в свою очередь не может быть сведено к моральному несогласию. Политическое несогласие идентифицируется с целым полем несогласий в отношении того, что должно быть политическим авторитетом, а также с несогласием в отношении политических ценностей, в том числе и по поводу интерпретации исторических текстов. Или, как указывал известный методолог Квентин Скиннер, сама теория может быть действием. Раймонд Гесс, развивая эту мысль, полагает, что начинать следует исследование не с того, чтобы определять, как именно люди должны идеально и рационально действовать, чего желать, к чему стремиться или ценить, а с того, как «социальные, экономические, политические и т.д. институты в реальности действуют в обществе в данное время и что действительно побуждает человеческие существа действовать в данных обстоятельствах» (даже если это происходит на основе моральных принципов, культурных норм или вообще иллюзий)²⁸.

Критерии научности знания. Для того чтобы уловить различия между политической философией и политической теорией, необходимо хотя бы кратко остановиться на основных чертах научного знания. Коль скоро продуктом научной деятельности являются знания, важной проблемой становится выявление критериев научности, используя которые профессионалы в любой области науки отличают научную работу от ненаучной. Назовем эти основные критерии.

Во-первых, это *систематизированность* научного знания, для которой характерно стремление к полноте, ясное представление об основах систематизации и их непротиворечивости; при этом элементами

научного знания выступают факты, закономерности, теории и научные картины мира.

Во-вторых, *расчлененность* научного знания на отдельные дисциплины, которые находятся в определенной взаимосвязи и единстве друг с другом.

В-третьих, *стремление к обоснованию*, к доказательности получаемого знания. Важнейшие способы обоснования получаемого научного знания — это многократные проверки наблюдениями и экспериментами, а также обращение к первоисточникам, статистическим данным, которые осуществляются учеными независимо друг от друга.

При обосновании теоретических концепций обязательными требованиями, предъявляемыми к ним, являются:

- непротиворечивость;
- соответствие эмпирическим данным;
- возможность описывать известные явления и предсказывать новые.

В-четвертых, *интерсубъективность* научного знания, т.е. открытость для компетентной критики, что делает науку образцом рациональности. С точки зрения, например, английского философа Карла Поппера, ученый, выдвигая гипотезу, ищет не столько ее подтверждения, сколько опровержения, что выражает критический дух науки. Наибольшую ценность в науке приобретают оригинальные, смелые идеи, которые подтверждаются опытом. Вместе с тем ориентированность на новации сочетается в науке с жестким консерватизмом, который представляет собой надежный заслон против введения в науку скороспелых, необоснованных новаций²⁹.

Специфика теоретического познания. Перечисленные черты относятся к науке в целом, но нас сейчас больше интересует специфика теоретического познания.

Часто чуть ли не любой раздел абстрактного знания называют теорией. Однако одного только критерия абстракции недостаточно. В академическом дискурсе теория связывается прежде всего с объяснением: это идея или совокупность идей, направленных на упорядочивание феноменов. Теория конструируется обычно в виде гипотезы, которая затем проверяется на практике через обращение к эмпирическим фактам.

Мы уже говорили, что теория направлена на объяснение объективной реальности. Главная задача теории — описать, систематизировать и объяснить все множество данных эмпирического уровня. Однако теория строится таким образом, что она описывает не окружающую действительность, а идеальные объекты («идеальные типы» —

по Максу Веберу). Идеальные объекты, в отличие от реальных, характеризуются не бесконечным, а вполне определенным (редуцированным, сокращенным) числом свойств, что позволяет контролировать их интеллектуально. В теории задаются не только идеальные объекты, но и взаимоотношения между ними, которые описываются законами. В итоге теория, описывающая свойства идеальных объектов, взаимоотношения между ними, а также свойства конструкций, образованных из первичных идеальных объектов, способна описать все то многообразие данных, с которыми ученый сталкивается на эмпирическом уровне. Происходит это следующим образом: из исходных идеальных объектов строится некая теоретическая модель данного конкретного явления, и предполагается, что эта модель в существенных своих сторонах, в принципе соответствует тому, что есть в действительности.

Всю область теоретического знания в свою очередь можно подразделить на два уровня:

- 1) фундаментальные теории, описывающие наиболее абстрактные идеальные объекты;
- 2) теории, которые описывают конкретную (достаточно большую) область реальности, базируясь на фундаментальных теориях (например, теория международных отношений и т.д.); иногда их называют «теориями среднего уровня».

Роль теории в науке определяется тем, что в ней мы имеем дело с интеллектуально контролируемым объектом, в то время как на эмпирическом уровне — с реальным объектом, обладающим таким большим количеством разнообразных свойств, что осмыслить их все не представляется возможным. Отсюда — необходимость их обобщения, упрощения, систематизации, чем, собственно, и занимается теория.

Точка зрения

К. С. Гаджиев дает следующую интерпретацию политической теории:

«В современном смысле под теорией понимается комплекс представлений, идей и воззрений, имеющих своей целью истолкование и объяснение тех или иных политических явлений и процессов. Это понятие используется и в более узком смысле, под ним подразумевается наиболее развитая форма организации научного знания, призванная дать более или менее целостное представление об определенной сфере природной или общественной действительности.

Описание или систематизация эмпирических фактов, взятые сами по себе, не составляют теорию. Теория в обязательном порядке предполагает не только описание, но и объяснение. Объяснение, в свою очередь, включает раскрытие закономерностей и причинно-следственных связей

в тех процессах и феноменах, которые данной теорией покрываются. Политическая теория концентрирует внимание на конкретных проявлениях мира политического, таких, например, как структура и функции, институты и субъекты, их поведение, роли и взаимоотношения, формы и типы политических систем и т.д.»

Гаджиев К. С. Политическая философия. М.: Экономика, 1999. С. 193–194.

Политическая философия и теория предполагают аналитическое исследование идей и доктрин, составляющих политическую мысль. Обычно мы знакомимся с ней как с историей политических учений, останавливаясь на теориях ведущих политических мыслителей — от Платона до Хабермаса, рассматривая «классические» тексты в качестве канона. В то же время политическая теория изучает цели и средства политической деятельности, и в этом она уже не может обойтись без нормативных вопросов: «почему я должна подчиняться государству?», «какое вознаграждение будет справедливым?», или «каковы пределы индивидуальной свободы?» — именно здесь происходит соединение политической теории и политической философии. При этом основной интерес политической теории обращен к интерпретации текстов, она выясняет, что именно по данному поводу сказал тот или иной мыслитель, как именно он узаконил с помощью аргументации свой подход, в каком интеллектуальном контексте он писал.

Кроме того, существует также формальная политическая теория. Она во многом опирается на экономическую теорию и занимается конструированием моделей, в основе которых лежат процедурные правила, обычно в отношении рационального поведения сориентированных на собственные интересы индивидов или государств. С помощью математических моделей формальная политическая теория пытается объяснить поведение избирателей, политиков, лоббистов, бюрократов, а также отдельных государств. Так возникли «школы» «рационального выбора», «общественного (публичного) выбора», «социального выбора» и др.

Таким образом, там, где научное исследование создает теорию политических форм (институтов, систем, структур), политическая философия пытается обнаружить отношения сущностей. Например, для политической теории проблема свободы — это теоретический анализ системы конкретных свобод и их институциональных гарантий. Для политической философии это проблема соотношения свобод, их взаимных ограничений — в частности, гарантия осуществления: личной свободы — равенством, равенства — свободой индивидуального развития и т.д.

Отметим, что для того, чтобы описать локальную область знания, скажем политологию, *эмпирического и теоретического уровней* сплошь и рядом оказывается недостаточно. Необходимо выделить еще один уровень, зачастую нефиксируемый, — *уровень философский*. Этот уро-

вень содержит общие представления о действительности и процессе познания, выраженные в системе философских понятий. Обратим внимание на то, что в науку теория может войти в таком виде, что она не представляет собой знание в полном смысле этого слова. Она уже функционирует как определенный организм, уже описывает эмпирическую действительность, но в полноценное знание она превращается лишь тогда, когда все ее понятия получают онтологическую и эпистемологическую интерпретацию. Это и есть философские основания той или иной науки. Все три уровня научного знания — эмпирический, теоретический и философский — тесно взаимосвязаны.

Это важно

Онтология — это раздел философии, в котором рассматриваются всеобщие основы, принципы бытия, его структура и закономерности. Онтология выражает картину мира, соответствующую определенному уровню познания реальности и фиксирующуюся в системе философских категорий, характерных для данной эпохи, а также для той или иной философской традиции (материализма, идеализма и т.п.). В этом смысле каждая философская и вообще теоретическая система непременно опирается на определенные онтологические представления, составляющие ее устойчивое содержательное основание и подвергающиеся изменениям по мере развития познания.

Эпистемология — это теория научного познания как важнейшего и специфического вида познавательной деятельности. Основной проблемой эпистемологии является вопрос: а возможно ли и как возможно получение истинного и всеобщего знания? К числу главных вопросов теории научного познания относятся вопросы о том, что такое научное знание, каковы критерии, отличающие его от других видов познания; какие можно выделить виды научного знания (эмпирическое, теоретическое, аналитическое, синтетическое и др.); как определить методы получения и обоснования различных видов и структурных единиц научного знания; каковы критерии истинности научного знания, закономерности его развития и др. К сожалению, в русской философской литературе термин «эпистемология» зачастую понимается как синоним «гносеологии». Однако по существу это неправильно. Гносеология была и остается теорией познания, отвечающей на вопрос: как мы познаем? Эпистемологическая же постановка вопроса смещает акценты с проблемы познания на проблему знания: как возможно знание и как оно устроено? Термин «гносеология» был введен и активно применялся в немецкой философии XVIII в.; «эпистемология» — в англо-американской философии XX в. В русской философии в XIX — первой половине XX в. преобладал первый термин, а со второй половины XX в. чаще употребляется второй.

Метод — это путь исследования, познания, в широком смысле сознательный способ достижения какого-либо результата, осуществления определенной деятельности, решения некоторых задач. Метод предполагает известную последовательность действий на основе четко осознаваемого артикулируемого и контролируемого идеального плана в самых различных видах познавательной и практической деятельности в обществе и культуре. Методы могут очень сильно варьироваться, в зависимости от типов деятельности, в которых они применяются, и от сферы их применения. Среди методов научно-познавательной деятельности можно различать методы исследования в отдельных дисциплинах (например, в политологии), междисциплинарные методы (системно-структурный метод), общенаучные методы (наблюдение, эксперимент, метод идеализации, метод гипотезы и т.д.). Философия также вырабатывает свои методы (например, трансцендентальный метод, диалектический метод, феноменологический метод) для решения своих специфических задач. Учитывая эти особенности, было бы неправильно универсализировать методы и переносить их чуть ли не на все сферы деятельности, как это пытались делать, например, в официозном марксизме с методом материалистической диалектики.

Методология — это тип рационально-рефлексивного сознания, направленный на изучение, совершенствование и конструирование методов. 1. Учение о научном методе познания, или, шире, о методах познания вообще. 2. Совокупность методов, применяемых в некоей науке, области знания. Система принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности. Воплощается в организации и регуляции всех видов человеческой деятельности.

Лео Штраус: что такое политическая философия?

Многие политические мыслители задавались вопросом: а что же все-таки такое политическая философия, каковы ее цели и предмет, почему мы не можем без нее обойтись? И далеко не все они придерживались одной и той же точки зрения. Один из тех, кто предложил собственное оригинальное видение проблемы, — крупнейший американский политический мыслитель Лео Штраус.

Лео Штраус, или Лео Страус, в англ. транскрипции (Leo Strauss), (1899–1973) — американский политический мыслитель. Родился в Германии, в еврейской семье. В период Первой мировой войны был на фронте в качестве переводчика в оккупированной Бельгии. После войны учился в ведущих немецких университетах, слушал лекции таких крупнейших немецких философов, как Эрнст Кассирер, Эдмунд Гуссерль и Мартин Хайдеггер. В 1921 г. под научным руководством Эрнста Кассирера, одного из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства, защитил докторскую диссертацию в университете

Гамбурга. Работал ассистентом исследователя в Институте еврейских исследований. К числу его близких знакомых относился крупнейший немецкий политический мыслитель Карл Шмитт (благодаря помощи которого, получив стипендию фонда Рокфеллера, Штраус в 1932 г., т.е. еще до прихода нацистов к власти в Германии, смог переехать во Францию и затем в Великобританию). После того как К. Шмитт поддержал приход нацистов к власти и даже стал претендовать на пост министра юстиции рейха, контакты между ними прервались. После прихода к власти в 1933 г. Адольфа Гитлера Штраус принял решение не возвращаться на родину. Все его родственники, оставшиеся в Германии, погибли в концлагерях. В 1937 г., не сумев найти в Великобритании постоянную работу, он вынужден был эмигрировать в США. Сначала преподавал в Нью-Йорке. Позднее, в 1949–1967 гг., возглавлял кафедру политической философии Чикагского университета, читал лекции и в других американских университетах. Опубликовал 15 книг и около 100 статей и рецензий. Вклад Лео Штрауса в политическую философию необычайно велик. Он занимался проблемами истории политической мысли, начав свою деятельность с исследования текстов Платона, Фукидида, Ксенофонта и Аристотеля, проследил их интерпретацию в средневековой исламской (Аль-Фараби) и еврейской философии (Маймонид), занимался идеями Марселия Падуанского, Томаса Гоббса, Джона Локка, Эдмунда Бёрка, Мартина Хайдеггера, Макса Вебера и др., проблемами герменевтики и природы социальных наук. Штраус также внес существенный вклад в современную политическую философию через диалог с Ф. Ницше, М. Хайдеггером, А. Кожевным (русским эмигрантом А. В. Кожевниковым). Одна из наиболее важных тем его исследований — аргументы относительно возможности и необходимости политической философии.

Штраус о политической философии. Штраус определял политику как действие, причем действие, направленное на какое-то благо. Две основные задачи политики, по Штраусу, это, во-первых, изменения, направленные к лучшему, нежели существующий статус-кво, и, во-вторых, сохранение продолжающего действовать статус-кво, с тем чтобы не допустить чего-то худшего. Реальная жизнь всегда носит упорядоченный характер, политическая философия размышляет о том, кто и как это делает, поэтому всякое политическое действие направляется какой-то мыслью о том, что такое хорошо, а что такое плохо. Или, иначе, все политические действия предполагают какое-то представление о благе. Это не новая идея. Еще Аристотель, как известно, утверждал, что политика — наука о счастье, главном человеческом благе. Однако Штраусу недостаточно упрощенного и одностороннего ответа на знаменитый сократовский вопрос: «Что есть благо для города и человека?» — который предлагают либеральные мыслители, видящие в индивидуальной свободе высшую цель своих размышлений. Во всех своих трудах Штраус постоянно возвращается к вопросу о том, как и до какой степени свобода и совершенство могут сосуществовать друг с другом.

Но тогда при чем здесь философия? Философия — любовь к мудрости, напоминал Штраус. Это стремление заменить мнение о целом универсальным знанием о целом. Как любовь к мудрости, философия предшествовала политической философии, значительно более близкой к обычной человеческой жизни. Еще Сократ вернул философию с небес в город (полис), т.е. в политическое сообщество. Суд над Сократом и его смерть — момент рождения политической философии. Именно тогда прозвучал сократовский аргумент: философы не могут изучать природу, не принимая во внимание свою собственную, человеческую природу, т.е., говоря словами Аристотеля, природу человека как «политического животного». Полноценное существование человека невозможно вне полиса. Именно через полис и благодаря полису люди выходят за его пределы. Лео Штраус так говорит об этом: человек выходит за пределы города только благодаря тому, что является наивысшим для него, только через стремление к «истинному» счастью³⁰.

Древнегреческий философ Сократ (470/469–399 до н.э.) был приговорен к смертной казни по официальному обвинению за «введение новых божеств и за развращение молодежи в новом духе», т.е. за то, что мы сейчас называем инакомыслием. В процессе над философом приняло участие около 600 судей. За смертную казнь проголосовали 300 человек, против 250. Сократ должен был выпить «государственный яд» — цикуту. По некоторым причинам казнь Сократа была отложена на 30 дней. Друзья уговаривали философа бежать, но он отказался.

Как повествует ученик и друг Сократа Платон, последний день философа прошел в просветленных беседах о бессмертии души. Вспомним слова Сократа: «Избегнуть смерти не трудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — избежать нравственной порчи... Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а они уходят, уличенные правдой в злодействе и несправедливости». Сократ собственной смертью продемонстрировал всему миру несправедливость законов, принятых в Афинах, доказав, что демократия может быть наихудшей из тираний, когда борется с мудростью.

В своей знаменитой работе «Что такое политическая философия?» Лео Штраус указал на то, что интеллектуальная ясность требует различения между политической наукой и политической философией. Аналогичным образом необходимо осознавать разницу между мышлением и открытием, между философией и наукой. Лео Штраус далее утверждал, что научная политология фактически несовместима с политической философией. По его мнению, именно потому, что исследователи политической науки не занимаются политической философией, существует непризнанная лакуна в правильном понимании дел человеческих. Быть «ценностно-нейтральным», на что претендует политическая наука, означает не до конца понимать то, что исследуется, что должно быть познано. Именно поэтому Штраус думает, что

политическая философия, которая смотрит на реальность, известную нам благодаря практической науке и деятельности, не совместима с современной социальной наукой. Представитель социальных наук изучает общество людей. Если он хочет быть лояльным по отношению к этой задаче, он никогда не должен забывать, что имеет дело с делами человеческими, с людьми, объясняет Штраус в эссе «Социальная наука и гуманизм». Он должен рефлексировать именно как человек, т.е. это некая форма самопознания через ценности и идеалы. Однако это не просто рефлексия политической действительности и политической практики. Полис, полагает Лео Штраус, должен выйти за пределы самого себя, или, лучше сказать, его содержательное бытие имеет цели, реализуемые через выход за пределы политического, т.е. через обращение к высшим ценностям. Политическая философия, таким образом, возвращает нас к истинному бытию полиса по отношению к человеку и его собственной судьбе.

Соответственно, политическая философия есть попытка заменить мнение о природе политических вещей знанием об их истинной природе и правильном политическом порядке. Штраус полагал, что возвращение философии в полис относится не только к поиску мудрости в политических темах, но и к философствованию таким способом, чтобы сохранить благополучие самой философии в городе, поэтому политическая философия вскрывает истинный характер философии как таковой.

Но здесь возникает неизбежный конфликт между философией, размышляющей о том, что есть благо, и политической деятельностью, направленной на то, что *мыслится, понимается* как благо. Соответственно, философствовать политически значит стремиться к истинному пониманию блага таким способом, чтобы успокоить страх города, что господствующие в нем мнения и убеждения окажутся подорванными, — именно такой стиль письма и речи необходим для сохранения философии. По мнению Штрауса, все великие философы, начиная от Платона и Аристотеля, Томаса Гоббса, Спинозы, Руссо и вплоть до Ф. Ницше, понимали, что это фундаментальный факт человеческой жизни. Несмотря на существенные различия, все они соглашались друг с другом в одном решающе важном отношении: необходимо понимать их идеи не только так, как мы это делаем, будучи исследователями, политиками или сознательными гражданами, но и как они сами понимали себя.

«Наше понимание мышления прошлого, — указывал Лео Штраус, — тем более адекватно, чем менее историк убежден в превосходстве своей собственной точки зрения или чем более он готов признать возможность, что он сможет чему-то научиться, не только знанию о мыслителях прошлого, но и у них самих»³¹.

Такая постановка вопроса необходима, если мы хотим понять, как мы мыслим и как приходим к определенным выводам.

«Наши идеи — это только частично наши идеи, — писал Лео Штраус. — Большинство наших идей — это аббревиатуры или наследие мыслей других людей, наших учителей (в самом широком смысле слова) и учителей наших учителей; эти мысли когда-то были выражены и находились в центре размышлений и дискуссий. Можно даже предположить, что однажды они были совершенно понятны. Будучи переданными более поздним поколениям они, возможно, были трансформированы, и нет уверенности, что трансформация была осуществлена сознательно и с полным пониманием... Это означает, что разъяснение наших политических идей незаметно меняется и становится неотличимым от истории политических идей»³².

Но как мы тогда должны относиться к теоретическому наследию прошлого? Лео Штраус рассуждает следующим образом:

«Когда мы говорим о “совокупности знаний” или “результатах исследования”, мы молчаливо приписываем тот же самый когнитивный статус унаследованному знанию, что и независимо приобретенному знанию. Для того чтобы противостоять этой тенденции, требуются специальные усилия для того, чтобы трансформировать унаследованное знание в подлинное знание, оживив первоначальное открытие, и ввести различие между подлинными и ложными элементами того, что претендует на то, чтобы быть унаследованным знанием»³³.

Это был настоящий «вызов» — в американских университетах в то время преобладало позитивистское мнение, что фактическая истина в морально-политических вопросах невозможна в принципе и искренний поиск такой истины в трудах более ранних мыслителей — пустая трата времени. Поэтому, для того чтобы выяснить смысл и специфику политической философии, Штраус прежде всего стремился размежеваться с позитивизмом. Еще в конце XIX в. философы-позитивисты постулировали фундаментальное различие между фактами и ценностями. Наука, полагали он, должна быть ценностно нейтральна, научное знание не может обосновать ценностные суждения. Отсюда стремление создать науку о политике, свободную от ценностей и моральных оценок. Штраус категорически не согласен с такой постановкой вопроса: без оценочных суждений вообще невозможно понять ни политические события, ни политические процессы. «Этически нейтральная» политическая наука не может быть объективной, но отсутствие интереса к ценностям имеет своим следствием нигилизм, а также конформизм, ставит под вопрос свободу политического выбора и действия. Отсюда отказ от стремления к истине, что противоречит самой сущности научного познания. «В отличие от природных процессов, социальные явления не лежат “по ту сторону добра и зла”, но оцениваются

нами — оценочен уже сам язык описания (скажем, “демократический” и “авторитарный” типы личности), — подчеркивает отечественный исследователь А. М. Руткевич в предисловии к одной из работ Л. Штрауса. — Изгоняемые позитивистами в дверь ценности возвращаются через окно, протаскиваются тайком, только высшими ценностями оказываются при этом хитрость и сила»³⁴.

Штраус рассматривал политику как нечто, что нельзя изучать извне. Политолог, изучающий политику с научной позиции, отбросивший ценности, разрушает самого себя. Позитивист — наследник О. Конта и М. Вебера, настаивая на суждениях, освобожденных от ценностей, не может обосновать свое собственное существование, поскольку оно также нуждается в ценностной оценке³⁵. В отличие от науки, политическая философия считает, что ценностные суждения также могут быть рационально обоснованы.

В противоположность доминировавшему в американской политической мысли историцизму, почитавшему великие труды предшественников просто продуктом своего времени, Штраус рассматривал эти тексты не как музейные экспонаты, а как живые, сохранившие свою жизнеспособность работы современников, из которых многому можно научиться. История политической мысли не цель в себе, а необходимая и обязательная пропедевтика к рассмотрению серьезных политических проблем. Более поздние интерпретации отнюдь не очевидны и не терпят единственно возможного варианта, поэтому для их понимания необходимо преодолеть современные трактовки относительно прогресса в истории, а рассматривать эти тексты как продолжающийся разговор, в котором, мы, читатели, также принимаем участие. Это тем более важно, поскольку великие мыслители, как правило, не согласны друг с другом, что позволяет читателям стать арбитрами в этом продолжающемся споре или, как минимум, принять участие в дискуссии.

«Теолого-политическая проблема». Любимой темой Штрауса является «теолого-политическая проблема», термин, который он взял из ранних трудов Спинозы. В центре проблемы — необходимость выбора между двумя альтернативами: божественным откровением и разумом, или, как он обозначает метафорически, Иерусалимом и Афинами. Различие между ними не только философское или теологическое, но прежде всего политическое. Это вопрос власти и авторитета. На что опирается высший авторитет — на утверждения откровения или на автономный разум человека? По мнению Штрауса, эти понятия находятся друг с другом в диалектической связи, противостоят или одновременно обуславливают друг друга, создавая «нерв» или «ядро» всей западной политической мысли. Здесь возникает вполне закономерный вопрос:

а сам Штраус почитал себя гражданином Иерусалима или Афин? Ответ на этот вопрос отнюдь не так прост, как могло бы показаться. Штраус преподавал священные тексты как философские труды и философские труды как священные тексты. Не случайно его тщательное и внимательное прочтение текстов даже получило обозначение «талмудическое». Он действительно замечал вещи, которые не замечали другие читатели и интерпретаторы. Тем самым он не стремился к разрешению дилеммы, считая, что обе стороны действительно помогают пониманию и того и другого.

Штраус развивает свою мысль далее:

«(Философ. — А. Т.) в конечном счете устремлен не просто к выходу за пределы общественного и политического мнения, а за границы политической жизни как таковой, поскольку вынужден осознать, что высшая цель политической жизни не может быть достигнута в политической жизни, но только в жизни, посвященной размышлениям, в философии»³⁶.

И наконец формулирует свое представление о предмете политической философии:

«Прилагательные “политический” или “политическая философия” разработаны не столько как содержательный предмет, сколько как способ рассмотрения; с этой точки зрения, говоря я, “политическая философия” означает в первую очередь не философское изучение политики, а политическое, или популярное отношение к философии, или политическое введение в философию — попытку направить образованных граждан, или скорее их образованных сыновей, из политической жизни в философскую жизнь»³⁷.

Американские лекции Штрауса. В серии своих лекций «Естественное право и история», прочитанной им в 1949 г. и опубликованной позднее в 1953 г., в одноименной книге, Штраус предложил свое видение задач и характера политической философии. До этого наиболее известными работами в США, посвященными проблемам политической философии, были книги американского мыслителя Джона Дьюи, известного сторонника «прагматизма» и «прогрессизма». Вопреки общепринятому мнению, что прогресс в науках, особенно социальных, приведет к триумфу свободы и демократии, Штраус утверждал, что динамика современной философии, особенно в свете приверженности позитивизму с его отрицанием роли ценностей, не ведет к свободе и благоденствию, а создает условия для явления, которое он назвал «нигилизмом». Вопреки принятому в США пониманию оснований конституционного правления, Штраус увидел, что они претерпевают разрушение вследствие влияния историцизма в германском духе, в соответствии с которыми стандарты справедливости и права соответствуют времени и мес-

ту. Он доказывал это, опираясь на всю историю политической мысли. Именно здесь прошла первая демаркационная линия между «прогрессистами» и Штраусом, что мгновенно сделало его влиятельной фигурой в академических кругах. Видный американский либеральный историк Артур Шлессинджер даже сравнил влияние Штрауса с влиянием Гегеля на предыдущие поколения теоретиков³⁸.

Это важно

Позитивизм — это методология и теория, в соответствии с которой только научно (эмпирически) подтвержденные утверждения заслуживают признания в качестве истинных. Утверждения, которые мы могли бы отнести к ценностям (например, суждения о том, что является морально и политически правильным, хорошим, справедливым), рассматриваются просто как субъективные предпочтения, которые никогда не могут получить рационального подтверждения. Только факты и более широкие теоретические концепции, построенные на фактах, могут быть рационально обоснованы. Ценности, соответственно, имеют «субъективный», релятивистский характер.

Историцизм — это представление, в соответствии с которым задачей науки истории (и более широко — наук об обществе) является открытие законов человеческой истории, позволяющих предсказывать будущее. Сам термин введен еще в 1930-х годах Карлом Поппером, полагавшим, что именно историцистские концепции несут ответственность за неудовлетворительное состояние теоретических социальных наук. Историцизм идет еще дальше, чем позитивизм, по пути релятивизма. Даже те истины, которые позитивизм в принципе готов принять как рационально приемлемые, историцизм отвергает как субъективные, ценностные суждения. Типичный историцизм, писал Л. Штраус, требует, чтобы каждое поколение перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее.

Релятивизм становится понятным в сравнении с моральным абсолютизмом. Абсолютизм утверждает, что моральность основывается на универсальных принципах (природные законы, совесть). Моральный релятивизм утверждает, что моральность не базируется ни на каких вечных и абсолютных стандартах. Этические «истины» скорее зависят от переменных, таких, как ситуация, культура, принятые правила в среде и т.д.

Интерпретация идей Штрауса. Хотя Штраус и пользовался большим уважением в академической среде, он не был известен широкой публике, подобно Ханне Арендт и другим ее современникам — политическим мыслителям, поскольку занимался преимущественно интерпретацией «классических» текстов и мало интересовался текущей политикой.

Слава пришла к нему позднее, спустя почти три десятилетия после его смерти. В конце 1990-х годов, особенно в период деятельности администрации президентов Рейгана и Буша, в частности при принятии решения относительно начала войны в Ираке, многие аналитики обратились к наследию Л. Штрауса, стремясь обеспечить философский фундамент для своих идей и предложений. Например, газета «Бостон глоуб» писала: «Мы живем в мире, во все большей степени сформированном Лео Штраусом, который сегодня считается “мыслителем момента” в Вашингтоне». И в другой статье: «Внешняя политика США сегодня возглавляется последователями Штрауса»³⁹. Кроме того, Штраус сегодня считается если не «отцом-основателем», то «крестным отцом» неоконсерватизма⁴⁰.

Но так ли это было на самом деле? Остановимся на этом вопросе, поскольку он является блестящей иллюстрацией того, какую роль в наших представлениях об идеях того или иного мыслителя или «школы» играют последующие интерпретации, а также как политическая философия применяется в практической политике.

Условно можно выделить две содержательные темы, на которых СМИ и современные политики сделали акцент спустя почти тридцать лет после его кончины: штраусовский вильсонизм (идеализм) и штраусовский маккевиализм (реализм)⁴¹.

Под «вильсонизмом» имеется в виду внешнеполитическая доктрина 28-го президента США Вудро Вильсона (1856–1924), которую многие исследователи считают знаковым явлением в теории и практике международных отношений XX в. По сути, именно эта доктрина легла в основу первой попытки либерально-демократической перестройки миропорядка, создания первой «большой» международной организации — Лиги Наций, утверждения морального лидерства США на международной сцене. Несмотря на то что попытка оказалась не вполне успешной, традиции «вильсонизма» постоянно всплывают во внешней политике США, важное место занимая также в теории международных отношений (см. об этом подробнее в разделе 6 данной работы). Главная мотивация Лео Штрауса как мыслителя была связана со стремлением выдвинуть аргументы против двух направлений в методологии — позитивизма и историцизма, комбинация которых привела, по его мнению, к развитию «морального релятивизма» в политическом мышлении.

«Моральный релятивизм» — не просто академическое понятие, именно им объясняют значительную часть доминирующих внешнеполитических взглядов. В качестве примера приводился внешнеполитический курс президента США Джимми Картера, а также политика «разрядки», которую проводили в отношении Советского Союза президент Никсон при активном участии Генри Киссинджера — советника по на-

циональной безопасности США в 1969–1975 гг. и Государственного секретаря США с 1973 по 1977 г. Критики этого курса считали, что американская сторона, по существу, уравнила в моральном смысле западный либерализм и своих идейных противников в холодной войне — СССР и его союзников. Сторонники Штрауса искали в его трудах подтверждения необходимости «моральной ясности» (например, неоконсервативный теоретик Уильям Кристол), в основе которой должен, как они считали, лежать ценностный когнитивизм, определяющий все виды духовной активности субъекта как «познание» и причисляющий ценности к разряду знаний, а отнюдь не моральный релятивизм. Таким образом, критика «разрядки» обретала как бы «научное» обоснование.

«Моральная ясность» как отрицание релятивизма трактуется, таким образом, как защита либеральной демократии в ситуации ее уязвимости. В качестве доказательства использовалось интервью дочери мыслителя, рассказавшей газете «Таймс», что «Штраус верил и защищал либеральную демократию; хотя он видел ее слабости, считал, что это наилучшая форма правления, которая может быть реализована». Можно процитировать также журнал «Нью-Йоркер»:

«Влияние Штрауса на принятие решений во внешней политике... обычно обсуждается в духе его тенденции рассматривать мир как место, в котором изолированные либеральные демократии живут в ситуации постоянной опасности со стороны враждебных элементов за рубежом и сталкиваются с опасностями со стороны решительных и сильных лидеров»⁴².

Политический режим и обеспечение мира. Но как должна осуществляться эта защита либеральной демократии? Защиту либерализма связывают с одной из важнейших тем исследований Штрауса — «центральностью положения режима». Политический режим, т.е. внутреннее устройство политического сообщества, значительно важнее, нежели международные институты с точки зрения поддержания мира. Наибольшая угроза проистекает от государств, не разделяющих американские демократические ценности. Смена подобных режимов, которая приведет к прогрессу в демократических ценностях, — наилучший метод обеспечения безопасности США и мира (Ирвинг Кристол⁴³). Таким образом, «моральная ясность» трактуется как безусловное признание различий между либеральной демократией и менее свободными альтернативами, с которыми сталкивается современный мир, начиная с коммунистических диктатур и кончая радикальными исламскими теократиями. Мир может быть обеспечен, если будет преимущественно состоять из либерально-демократических режимов. Такое развитие событий служило бы как американским национальным интересам, поскольку это наилучший вариант обеспечения национальной безопас-

ности, так и моральным целям, поскольку жизнь в условиях свободной и демократической политики значительно удобнее. Такова популярная версия взглядов Штрауса. Но как совместить ее с довольно жестким политическим реализмом, господствовавшим во внешнеполитическом мировоззрении США?

Объяснение следующее: возможно, Штраус и в самом деле был привержен либеральным идеалам и распространению демократии, но он имел в виду весьма своеобразную версию либеральной демократии. Прежде всего, теория Штрауса носит, безусловно, элитистский характер. Он неоднократно подчеркивал, что существует естественная иерархия между людьми. Штраус придавал особое значение интеллектуальной элите, был очевидным сторонником меритократии как таковой. Но в этом он был отнюдь не одинок. Элитизм можно проследить со времен американских «отцов-основателей», в частности «Федералиста». Он присущ также и более современным мыслителям: Йозефу Шумпетеру, Роберту Далю и другим. Однако в СМИ элитизм Штрауса подавался как более интеллектуальный: граница между малочисленной элитой и большинством — это, по существу, граница между философами и нефилософами. Элита в штраусовской интерпретации строится не на владении богатством, статусом, военной или экономической силой, а на признании «истины». Не существует ни божественной, ни естественной поддержки справедливости. Большинство людей не может прийти к добродетели, истина остается для них тайной.

Аристократическая республика — политический идеал, к которому следует стремиться. Конечно, демократия — власть большинства, но образованные люди (аристократы духа) всегда оказываются в меньшинстве, отсюда проистекает опасность захвата власти необразованными, аморальными, «темными» людьми, поэтому путь к «аристократизму», который открывает парламентаризм, долг и труден. «Демократия, — подчеркивал Штраус, — замысливалась как универсальная аристократия». Он имел в виду тип режима, при котором образование, точнее, либеральное образование становится прерогативой каждого гражданина*. Демократия, как она понималась в своем исходном смысле, — это либеральная демократия. Но это классическое понимание демократии как «аристократии всех» медленно деградировало до «реально существующей» демократии, поэтому Штраус высказывал серьезную оза-

* Еще древнегреческий философ Платон в диалоге «Политик» предложил одну из первых классификаций политических режимов: он назвал монархию (ее негативная разновидность — тирания), аристократию (негативная разновидность — олигархия) и демократию. Аристотель развил эту классификацию, выделив идеальные типы государственного строя: политику, аристократию, монархию. Он также назвал три извращенных типа: тиранию, направленную на выгоду одного правителя, олигархию — пользу состоятельных граждан, и, наконец, демократию — выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет.

боченность по поводу постоянной эрозии демократии, переходящей в массовую культуру. «Современная демократия — это форма массового правления, точнее, правления массовой культуры, манипулируемой маркетинговыми технологиями и другими коммерческими формами пропаганды, поэтому задача либерального образования сегодня заключается в том, чтобы выработать “противоядие” по отношению к массовой культуре и напомнить гражданам о смысле демократии, как она мыслилась изначально». В этом смысл утверждения Штрауса о том, что он является «другом либеральной демократии», а не просто либеральным демократом. Он выработал, таким образом, свой, оригинальный, «штраусовский либерализм».

Но современные западные интерпретаторы Штрауса делают из этого вывод: значит, естественным правом становится доминирование более сильных. Истины, которые открывает философская элита, «не соответствуют публичному потреблению». Философия, в сущности, опасна и должна таить некоторые из своих главных открытий. Для того чтобы скрывать жестокую правду от масс, философы должны разработать своего рода эзотерическую коммуникацию. «Только философы могут справиться с истиной». Элита, другими словами, должна лгать массам, манипулировать их сознанием во имя их собственного блага. Это «благородная ложь», поддерживающая Бога, справедливость и благо, причем направлена она не только на массы, но и на политиков. Эта ложь необходима для того, чтобы держать в узде массы. Тем самым Штраус якобы признает манипулятивный подход к политическому лидерству, т.е. соглашается с Макиавелли. Именно эту сторону рассуждений Штрауса его интерпретаторы связали с войной в Ираке и шире — вообще с внешней политикой президента Буша. Подобно тому как традицию Вильсона использовали для обоснования целей неоконсервативной политики, макиавеллизм понадобился для объяснения средств, включенных в согласие на войну. Кроме того, различные предлоги, использованные американской администрацией для того, чтобы узаконить войну, — утверждение о якобы имеющемся в Ираке оружии массового уничтожения, о связях между Саддамом Хусейном и «Аль-Каидой» — связывались со штраусовскими темами манипулирования со стороны элит и благородной лжи.

Некоторые интерпретаторы вообще провозгласили Штрауса врагом демократии и сторонником крайне правых. Однако это обвинение также не находит своего подтверждения. Его критика коммунизма, реабилитация традиции естественного права и скептицизм в отношении общедемократической направленности развития могут быть приписаны и либерализму, и консерватизму. Однако, как представляется, его нельзя приписать к какому-то конкретному течению в идеологии или

политической партии, Штраус прежде всего политический философ. Другое дело, что между представителями академической науки развернулся спор вокруг штраусовского понимания прилагательного «политический». Одна группа теоретиков считает, что прилагательное «политический» относится только к философскому типу выражения, другие считают, что политическая философия дает содержательное моральное наставление в политической жизни по таким вопросам, как религия, патриотизм, статус США по отношению к другим государствам. Должна ли философия стоять в стороне или над миром политики, или политика и патриотизм — блага, которые философия должна уважать? Эти и другие аналогичные вопросы по существу также вносят свой вклад в «кризис раскола Штрауса».

Можно тем не менее сделать вывод о том, что для Штрауса философия означала рефлексию фундаментальных проблем политической жизни. Штраус полагал, что все решения подобных проблем, например теолого-политических, «сущностно оспариваемы» (см. раздел 2). Он даже называл себя скептиком в исходном, сократовском смысле слова. Героизм философии, считал он, заключается в том, чтобы жить с этим чувством неуверенности, неопределенности и сопротивляться привлекательности абсолютистских позиций как в политике, так и в философии. Штраус настаивал на необходимости некой отстраненности, ироничной дистанции от мира политического и приверженности той или иной доктрине. Те же, кто ставит политику впереди философии или рассматривает философию в качестве инструмента политической деятельности, по существу, унижают философию, низводя ее до статуса идеологии. Именно поэтому цели философии и цели политики несовместимы.

Понятно, что вильсонизм и макевиализм плохо сочетаются друг с другом. Штраус по своим взглядам все же был ближе к таким либеральным мыслителям своего времени, как Исайя Берлин, Уолтер Липпман и Раймон Арон, нежели к каким-то консервативным теоретикам. Более того, он привнес в либерализм кое-что в духе Алексиса де Токвиля, который рассматривал свободу образованного разума как лучшее лекарство от патологий современной массовой политики.

К тому же Штраус неоднократно подчеркивал, что мало интересовался практической политикой, не говоря уже о международных отношениях. Он назвал себя «учителем сдержанности». Однако история «интеллектуальной моды» на его труды и имя со всей очевидностью показывает, что политическая философия может быть использована в интересах практической политики, причем отнюдь не всегда так, как хотел бы сам мыслитель. Или, иначе говоря, Штраус пал жертвой того самого подхода, критике которого он уделил так много внимания, — искажения со временем первоначального замысла политического философа.

Примечания

- ¹ Баталов Э. Я. Американская политическая мысль XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2014. С. 29.
- ² Там же. С. 43.
- ³ Платон. Политик // Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 305.
- ⁴ См.: Оукиотт М. Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.
- ⁵ Цит. по: Политическая философия в России. Настоящее и будущее // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 25.
- ⁶ Капустин Б. Г. Что такое политическая философия? // Полис. 1996. № 6. С. 96.
- ⁷ Мамардашвили М. О философии // Вопросы философии. 1991. № 5.
- ⁸ См.: Blattberg Ch. Patriotic Elaborations: Essays in Political Philosophy. Montreal: McGill Quinn's University Press, 2009.
- ⁹ См., например: Демидов А. И. Учение о политике: философские основания. М.: НОРМА, 2001; Панарин А. С. Философия политики. М.: Новая школа, 1996; Поздняков Э. А. Философия политики. М.: Палея, 1994. Т. 1, 2.
- ¹⁰ Цит. по: Сидорина Т. Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М.: Высшая школа экономики, 2001. С. 25, 26.
- ¹¹ Дюркгейм Э. Социология и социальные науки // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон-пресс, 1995. С. 265.
- ¹² Gendler T. Political Philosophy. Open Lectures, Yelle University. URL: http://www.youtube.com/watch?_mm8asJxdcds.
- ¹³ Харц Л. Либеральная традиция в Америке. М., 1993. С. 18.
- ¹⁴ Lasswell H. Who Gets What, When and How. New Haven (Conn.), 1936.
- ¹⁵ Касавин И. Т. Язык повседневности: между логикой и феноменологией // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 24.
- ¹⁶ Цит. по: Sanjay Sh. A Critique of Disciplinary Reason: The Limits of Political Theory // Alternatives: Global, Local, Political. 2001. January 1.
- ¹⁷ Филиппов А. Ф. Где живет политика? Лекция 20 сентября 2012 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://polit.ru/article/2013/06/18/filippov/>.
- ¹⁸ Гаджиев К. С. Политическая философия. М.: Экономика, 1999. С. 4, 10.
- ¹⁹ См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 422.
- ²⁰ Easton D. Political Science in the U.S. Past and Present // Divided Knowledge / Ed. by D. Easton and C. Schelling. Newbury Park, 1991. P. 37.
- ²¹ Мирумян Р. А. Политическая философия: история и современность // Вестник Российско-Армянского (Славянского) университета гуманитарных и общественных наук. 2007. № 1. С. 7.
- ²² Федорова М. М. Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001. С. 39–43.
- ²³ Мангейм К. Идеология и утопия // Карл Мангейм. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1995. С. 96.
- ²⁴ Фуко М. Правительственность (идея государственного интереса и ее генезис) // Логос. 2003. № 4–5 (39). С. 4–5.
- ²⁵ См.: Philosophy, Politics and Society / Ed. by Peter Laslett. N.Y., 1956. P. 9; Easton D. Decline of Modern Political Theory // Political Science Quarterly. 1953. Vol. 68. No 3.
- ²⁶ Гурина М. Философия. М.: Республика, 1998. С. 11.
- ²⁷ Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument / Ed. by G. Hawthorn. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ²⁸ Guess R. Philosophy and Real Politics. Princeton: Princeton University Press, 2008. Note 2, 9.
- ²⁹ См.: Философия и методология науки / Под ред. В. И. Купцова. М.: Аспект Пресс. 1996.

³⁰ *Strauss L.* City and Man // Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies. Glencoe (Ill.): FreePress, 1959. P. 49.

³¹ *Strauss L.* What is Political Philosophy? // Leo Strauss. What Is Political Philosophy and Other Studies. Glencoe (IL1959): The Free Press, 1959. P. 68.

³² *Ibid.* P. 73.

³³ *Ibid.* P. 77.

³⁴ *Руткевич А. М.* Политическая философия Л. Штрауса // Лео Штраус. О тирании. СПб.: Санкт-Петербургский ун-т, 2006. С. 155.

³⁵ Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964. URL: <http://books.google.co.il/books?id=InOtFstFhnQC&pg=PA193>. P. 193.

³⁶ *Strauss L.* What is Political Philosophy? P. 91.

³⁷ *Ibid.* P. 93.

³⁸ *Smith S.* Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 2006. URL: <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/764028.html>.

³⁹ Цит. по: *Zuckert Catherine and Michael.* The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy. Chicago: University of Chicago Press, 2006. URL: <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/993329.html>.

⁴⁰ *Smith S.* Op. cit.

⁴¹ *Zuckert Catherine and Michael.* Op. cit.

⁴² *Ibid.*

2 ИДЕОЛОГИИ КАК «ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ»

Идеологии и общественное сознание

Мы уже говорили, что нередко политические теории «окаменевают», утрачивают свою диалогичность и открытость интересубъективному оспариванию, рискуя тем самым превратиться в идеологии. Но что такое политические идеологии? Попробуем разобраться в этом непростом вопросе.

Это важно

В 1782 г. Наполеон Бонапарт вступил в организацию «Институт», объединившую известных философов того времени. И он же практически уничтожил ее в 1812 г., обвинив в том, что идеи, которые там обсуждались, привели к политическим ошибкам, сделав ее тем самым ответственной за свои собственные поражения и заблуждения. Чем же провинилась организация в глазах французского императора?

«Институт» — группа либерально-революционных политических философов и историков, которые впервые обратились к осмыслению роли идей в политике. Членов группы назвали «идеологами», это наименование впоследствии приобрело скептически-уничтожительный оттенок и политическую окраску. Их лидером был философ А. Дестют де Траси (1754—1836), первым сформулировавший само понятие «идеология» и заявивший о необходимости создания науки об идеях. Главная заслуга Дестюта де Траси состояла в определении того, что изучение мира социально-политических идей представляет собой специфическую область знания, подчиняющуюся особой логике, имеющую свою «грамматику» и правила¹. Значительное влияние де Траси оказал на мышление Томаса Джефферсона.

Экономические взгляды Дестюта де Траси выросли из его философии «идеологии». Этот термин он ввел еще в 1796 г., обозначив им «науку о формировании идей» — исследование человеческих действий, которое начинается на основе исследований Джона Локка. Де Траси рассматривал идеологию как сверхнауку, которая может связать политические, экономические и социальные вопросы через некие универсальные характеристики человеческого поведения, — «величайшее искусство,

ради успеха которого все остальные должны сотрудничать и которое регулирует общество таким образом, чтобы оно могло найти в нем максимум помощи и с наименьшим раздражением от него»². В этом идеология должна была заменить собой теологию как доминирующую объединяющую систему и позднее исключить все религиозные учения из идеологической системы. Главным трудом де Траси была книга *Elemens d'ideologie* (1801—1815), четырехтомное рассмотрение методологии и философии.

Вхождение идеологии в политическую жизнь произошло в период Великой французской революции. Однако попытка де Траси провести своего рода границу между роялистами и республиканцами в идейной сфере была малоуспешной. Де Траси в последний момент сумел избежать казни в период террора, проведя более года в тюрьме (с ноября 1793 по октябрь 1794 г.). Но и рождение империи Наполеона не обеспечило идеологии безопасности. Хотя Наполеон и поддерживал идеологии какое-то время, начиная с 1802 г. он начал проявлять открытую враждебность к группе «идеологов», чей либерализм оказался в оппозиции к его диктаторской политике. Тем не менее успех «идеологов» не ограничивался исключительно внутренней оппозицией, поскольку идеи де Траси были встречены с энтузиазмом в остальной Европе и в Западном полушарии. Так родились идеологии.

Как известно, **идеологии** — это совокупность идей, убеждений, представлений, мифов и т.д., отражающих социальные потребности и устремления индивидов, групп, классов или обществ в целом. Они одновременно отражают общественное сознание и влияют на него. Коль скоро идеологии — это «системы идей», они принадлежат к символической сфере мышления. Их социальность проявляется в том, что они часто, хотя и не всегда, ассоциируются с групповыми интересами, конфликтами и борьбой. Они могут быть использованы для легитимации или, наоборот, для оппозиции власти, выражая в символической форме существующие социальные проблемы и противоречия. Они осуществляют ментальный «мониторинг» социальной конкуренции и одновременно играют роль «стабилизатора» (или, в ряде случаев, наоборот, «вызова») имеющейся формы власти и господства. Кроме того, идеологии есть отражение конфликта между должным и сущим. Они ищут свое основание не в обществе, не в социальных отношениях, а в трансцендентной по отношению к обществу духовной сфере.

Идеологии приобретают особое значение, когда отдельные политические лидеры, политические силы, партии и т.д. насильственным образом вмешиваются в естественный процесс развития. Одного принуждения обычно оказывается недостаточно, и они вынужденно обра-

щаются к идеологиям, которые в этом случае превращаются в «систему внушений» — подталкивания в направлении предначертанных действий («идеологическая работа»). Однако такого рода использование идеологий отнюдь не безопасно — с одной стороны, оно, безусловно, может помочь в достижении идеала или реализации программы, однако с другой — оно, принимая на себя роль традиций, осуществляет искусственный отбор среди возможных инноваций, тем самым искажая, замедляя, а затем, возможно, и приостанавливая нормальный ход развития общества. В этом случае идеология становится важным властным инструментом, хотя и носящим обоюдоострый характер.

Идеология проявляет себя особым образом при воздействии на общественное сознание. В политико-философской литературе принято инновационное, традиционное и архаичное представлять как три разных, но взаимодействующих между собой уровня развития общественного сознания, движущихся с разными скоростями. В нормальных условиях общественное развитие естественным образом продуцирует в себе и из себя инновации, обеспечивает их взаимодействие с традицией и передает ей отдельные образцы, элементы и связи на нижний, базовый уровень архаики, т.е. в число наиболее давних, широко распространенных и укорененных традиций, обычно не оспариваемых в обществе³. Иное дело в условиях искусственной ускоренной модернизации — в этом случае без идеологической поддержки уже не обойтись.

Это важно

Единого определения понятия «идеология» не существует. Более того, многие из определений противоречат друг другу. Назовем некоторые из них. Итак, идеология — это:

- процесс производства смыслов, знаков и ценностей в социальной жизни;
- совокупность идей, характерных для конкретной социальной группы или класса;
- идеи, способствующие легитимации господствующей политической власти;
- систематически искажаемая коммуникация;
- формы мышления, мотивированные социальными интересами;
- тип идентификации;
- социально необходимые иллюзии;
- совпадение дискурса и власти;
- деятельно-ориентированная группа убеждений;
- средство, с помощью которого сознательные социальные акторы опеределают смыслы своего мира;
- смешение лингвистической и феноменологической реальности

и т.д.

Как мы видим, далеко не все определения совместимы друг с другом. Например, если «идеология» означает любую совокупность убеждений, мотивированных социальными интересами, то тогда она не может быть доминирующим типом мышления в обществе. Кроме того, нередко эти определения являются довольно расплывчатыми и недостаточно точными. Часть определений затрагивает эпистемологические вопросы (что мы знаем о нашем мире?), другие же вообще этих проблем как бы не замечают.

Это позволяет нам выявить две наиболее общие тенденции в подходе к проблеме идеологии. Первый подход, получивший свое развитие от Гегеля и Маркса до Лукача и Маркузе, уделял внимание прежде всего проблеме истинного и ложного знания, при этом идеология рассматривалась как иллюзия, мистификация и искажение реальности.

Альтернативная традиция мышления в меньшей степени ориентируется на проблемы познания и носит скорее социологический характер, занимаясь в большей степени функциями идей в социальной жизни, нежели ее реальностью или нереальностью.

Терри Иглтон. Идеология

Идеология инструментальна и эмоциональна одновременно, она опирается на стереотипы сознания, воспринимаемые как бесспорные истины, не терпящие ни обсуждения, ни проверки фактами действительности. В этом ее принципиальное отличие от политической философии и политической теории, которые, используя те же названия течений политической мысли (либерализм, консерватизм, социализм и др.), по определению предполагают диалог, обсуждение, постоянное возвращение к утвердившимся понятиям и категориям, привнесение новых оттенков и нюансов в их интерпретацию, а иногда и полное опровержение или переосмысление.

Поясним это на примере. Разные математические модели представляют одно и то же физическое явление по-разному. Однако практически не было случая, когда бы сторонники, скажем, аналитической геометрии начали доказывать, что их дисциплина единственно верная, а все остальные модели, например математический анализ, теория вероятностей или теория игр, искажают картину мира. Так и политический философ, подобно математику, не просто допускает возможность иной точки зрения, а, наоборот, ищет эту инаковость, открывается для нее, т.е. он стремится к интерсубъективности. Иное дело представители религиозных конфессий, с большим трудом находящие возможность примириться с точкой зрения другой религии. Идеолог также «закрывает» для дискуссии, он верит в истинность своих постулатов и искренне полагает, что все не разделяющие его точку зрения враги, носители зла, изначально заблуждаются, или, иначе, он всегда авторитарен,

что позволило многим авторам отождествить такие идеологизированные взгляды с «секулярной (светской) религией». В американских университетах в учебных курсах для объяснения того, каким критериям должна отвечать идеология, чтобы считаться религией, часто используется формула «ОВО» — обещать, верить, обращать. Как и религия, идеология обещает спасение, верит в строгие теологические догматы и обращает в свою веру неверующих.

Идеология как «ложное сознание» (марксистский подход)

Маркс и Энгельс об идеологиях. Марксистский подход к идеологиям оказал доминирующее влияние на все методологические дебаты вокруг идеологий. Наиболее известное определение идеологии было дано в 1840-е годы Марксом и Энгельсом в работе «Немецкая идеология». По мнению Маркса, идеи господствующего класса во все эпохи являются господствующими. Класс, имеющий в своем распоряжении материальное производство, в то же время обладает контролем над средствами духовного производства, поэтому идеи классов, не располагающих средствами духовного производства, носят подчиненный характер.

Для Марксова истолкования идеологии характерны, таким образом, классовый подход и социальная обусловленность идей. Иными словами, в интерпретации Маркса и Энгельса идеология есть особый тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи как производители и трансляторы идеологий — сами не сознают, что продукты их деятельности, т.е. идеи, обусловлены вполне конкретными классовыми интересами, в которых выражаются в первую очередь экономические мотивации данного класса. Именно поэтому идеологи и рисуют ложную, иллюзорную картину действительности, как следствие представляющей в извращенном, искаженном виде.

«В работах создателей марксистской теории, — указывает отечественный исследователь Н. М. Сирота, — термин “идеология” в зависимости от контекста использовался в трех значениях: 1) сознание определенного класса в целом; 2) теоретическое сознание; 3) ложное, извращенное сознание, порожденное противоречиями производственных отношений»⁴.

Маркс раскритиковал подход, предполагающий, что идеи играют решающе важную роль в истории и социальной жизни. Он считал, что условия социального существования детерминируют сознание, а отнюдь не наоборот. Тем самым он встал на материалистические позиции по отношению к истории: экономические, производительные силы, а отнюдь не герои, лидеры или идеи ведут к «прогрессу». Как известно,

Маркс ввел различие между «базисом» (организацией способа производства) и «надстройкой» (вытекающей из базиса классовой системой) в капиталистическом обществе. Место идеологий — в «надстройке». Под идеологиями он понимал правовые, политические, религиозные, эстетические или философские принципы, поддерживающие и обосновывающие капиталистическое общество.

Фридрих Энгельс предложил термин «научный социализм» для обозначения идей Маркса, которые он противопоставил идеологии. Идеология научна, если выражает классовые интересы, совпадающие с тенденциями прогрессивного общественного развития, т.е. это идеология рабочего класса. Именно Энгельс определил идеологию как «ложное сознание» — фраза, которую сам Маркс никогда не употреблял, но которая позднее заняла важное место в трудах более поздних марксистов и критиков марксизма. Термин «ложное сознание» определял взгляды, детерминированные социально или благодаря историческому времени, поддерживающие конкретную систему. Например, возьмем популярную идею о «нейтральности» либерального государства, иными словами, веру в то, что в либеральном обществе индивиды и группы равны перед законом. Это и есть либеральная идеология, искажающая реальность, поскольку для Маркса и Энгельса право служит защите капитализма и частной собственности, равно как и другие ключевые черты либерального государства, изначально не допускающая равенства всех перед законом.

Таким образом, Маркс впервые применил понятие «идеология» к воззрениям классов. Однако он использовал этот термин в разных значениях. Так, с одной стороны, понятие идеологии употребляется у него для обозначения маскировки интересов капиталистического общества; с другой стороны, оно присутствует в более широком смысле, в качестве необходимой части системы убеждений любого общества, как нечто, предопределяющее правила поведения, помогающее людям осознать свое место и роль в общественной жизни.

В. И. Ленин об идеологиях. В. И. Ленин (1870–1924) применял понятие «идеологии» еще более широко, считая, что оно не может ограничиваться только капиталистическим или докапиталистическим обществом. «Ревизионист» Эдуард Бернштейн (1850–1932) незадолго до него ассоциировал социализм с идеологией. В отличие от него, В. И. Ленин доказывал, что марксизм — наука, а не идеология.

В работе «Что делать?» (1902) В. И. Ленин писал о социалистической идеологии, которая может поднять сознание рабочего класса выше «экономизма» непосредственных интересов, которые, по его мнению, вторичны по сравнению с революционными целями. Эта идеология имеет особое значение, поскольку не позволяет рабочему классу ог-

раничиться формированием «профсоюзного сознания», ведь профсоюзы — продукт капитализма. Более того, он считал, что требования профсоюзов, направленные на повышение заработной платы и социальные программы, могут быть наилучшим образом удовлетворены именно в условиях здорового капитализма. Кроме того, профсоюзы могут способствовать расколу рабочего класса на относительно хорошо оплачиваемых членов профсоюзов и на обнищавший пролетариат. Социалистическую идеологию разрабатывает в основном интеллигенция, сумевшая высвободиться из-под капиталистической обусловленности своих взглядов.

Тем самым научность идеологии у Ленина определяется не задачами познания, а напрямую связана с революционным (т.е. в основе своей партийным) характером пролетарской идеологии. Поэтому главное для Ленина — ее активная политическая, прежде всего мобилизующая, функция. Таким образом, Ленин, с одной стороны, признавал, что всякая идеология партийна, т.е. отражает интересы определенной политической (а в итоге и экономической) группы, а с другой — писал о «научной идеологии» как об «учении научного социализма, т.е. марксизма».

В Советском Союзе марксистско-ленинская трактовка идеологии почти не претерпела изменений. К марксистской идеологии применялись эпитеты «революционная», «прогрессивная», «пролетарская», «научная»; соответственно, вся немарксистская идеология обозначалась как «империалистическая», «реакционная», «буржуазная».

Антонио Грамши и другие марксисты. Идея идеологии получила дальнейшее развитие в трудах итальянского коммуниста Антонио Грамши (1891–1937). Он отверг наиболее грубые формы марксистского материализма, рассматривавшие надстройку просто в качестве отражения базиса. В последних работах он также становился все более критичным по отношению к ленинизму, считая, что тот уделял недостаточное внимание силе «гражданского общества» в либеральных демократиях и его влиянию на складывание социальных условий, а именно роли неправительственных институтов и форм, таких, как образование и средства массовой информации.

Антонио Грамши (1891–1937). В 1913 г. вступил в Социалистическую партию. Сильное влияние на него оказали идеи В. И. Ленина и Октябрьской революции 1917 г. в России. На Ливорнском съезде Социалистической партии произошел раскол и «левое крыло» во главе с П. Тольятти и А. Грамши откололось. Они основали Коммунистическую партию Италии. В 1922–1923 гг. Грамши был делегатом от КПИ в Исполкоме Коминтерна и жил в Москве. В 1926 г. фашисты арестовали Грамши и сослали его на остров Уstica. В 1928 г. фашистский трибунал приговорил Грамши к 20 годам тюремного заключения. Затем в резуль-

тате нескольких амнистий этот срок был сокращен. Большую часть заключения Грамши провел в тюрьме Тури, написав там 7 томов так называемых «Тюремных тетрадей». Тяжелые условия заключения подорвали его здоровье, и спустя несколько дней после формального освобождения Грамши скончался.

Грамши считал, что господство одного класса над другим носит не просто экономический характер, поддерживаемый принуждающим государственным аппаратом, оно зависит от «гегемонии» — от культурных и идеологических сил. Правление определенного класса имеет два аспекта: принуждение (господство) и общественно-моральное лидерство. Классовое господство, по мнению Грамши, основывается не только на принуждении, но и на культурных и идеологических аспектах молчаливого согласия подчиненных классов. Это значит, класс может стать гегемоном, только если сможет добиться активного согласия подчиненного класса. Согласие при этом отнюдь не отличается стабильностью; оно принимает форму классовой борьбы между конкурирующими идеологиями, постоянно изменяющимися для того, чтобы соответствовать историческим обстоятельствам, требованиям и отражающим это действия людей.

Венгерский марксист Дьердь Лукач (1885—1971) подчеркивал, что в своей наиболее крайней форме идеология сближается со здравым смыслом, с тем, что воспринимается как данность. В качестве противовеса этой идеологической силе, по мнению Грамши, должны выступать интеллектуалы, которых он разделил на «традиционных» и «органических». Первые считают себя рациональными людьми, свободными от классовой принадлежности: к этой категории обычно принадлежат университетские профессора и духовенство. Интеллектуалы этого типа в нормальных условиях заражены гегемонистской культурой и не способны бросить какой-либо серьезный вызов господствующей культуре. Органические интеллектуалы, в отличие от них, отнюдь не столь тесно связаны с существующей классовой структурой. Именно они становятся членами коммунистических партий или профсоюзов и с наибольшей вероятностью могут создать контргегемонию с помощью своих трудов или участия в наиболее значимых институтах протестного типа.

Идеи Грамши были особенно популярны в 1960—1970-е годы, когда перспективы насильственной революции на Западе, как представлялось, пошли на убыль. Их часто смешивали с трудами представителей критической Франкфуртской школы, выступавших против догматичности советской системы. Один из известных членов группы, позднее осевший в США, Герберт Маркузе (1898—1979) в своей знаменитой работе 1960-х годов «Одномерный человек» писал о «тоталитарном» Западе, в котором силой социальной обусловленности и ростом социального благосостояния практически было уничтожено всякое

несогласие. Он искал революционные силы среди афроамериканцев, студентов и, шире, маргинальных групп. В конце 1960-х годов его лозунги подхватили радикально настроенные студенты в США, Франции, Германии и других странах. Юрген Хабермас (род. 1929) также критиковал наиболее грубые из марксистских положений, утверждая, что капиталистическая этика стала более технократичной, легитимируя себя через науку и технику, или консьюмеризм (общество потребления), который в каком-то смысле может быть понят как деполитизированное общество.

Труды Грамши также оказали влияние на культовую фигуру французской политической мысли 1960–1970 гг. — Луи Альтюссера. Альтюссер, подобно позднему Марксу, утверждал, что не существует твердой связи между базисом и надстройкой, развивал идею «относительной автономии» надстройки. Однако, если Маркс признавал важность таких институтов, как семья и религия, он отнюдь не рассматривал их в качестве части государства. Альтюссер пришел к выводу, что государство с его влиятельными ответвлениями сегодня отличается существенно большим разнообразием. Власть в наше время реализуется через самые разнообразные структуры, включая «идеологический государственный аппарат», который следует отличать от репрессивного государственного аппарата, а также такие сферы как образование и профсоюзы; по мнению Альтюссера, идеология во многом воздействует на подсознание людей.

Карл Мангейм. Идеология и утопия. Говоря о марксистских трактовках идеологии, нельзя не отметить труды мыслителей, близких к «левым», хотя и не разделявших марксистских положений полностью. Следует назвать прежде всего Карла Мангейма (1883–1947) — венгерского интеллектуала, который во многих отношениях попытался вернуться к науке об идеях де Траси.

Главная книга Мангейма «Идеология и утопия» впервые была опубликована в 1929 г. Используемая им терминология не всегда отличается ясностью и последовательностью, однако наиболее важное значение имеют два положения. Во-первых, Мангейм ввел различие между «партикулярной» (отдельной, конкретной) и «тотальной» концепциями идеологии. Первая остается на уровне более-менее сознательных манипуляций; вторая относится к разуму эпохи, или главных социоэкономических групп, — мировоззрению (*Weltanschauung*).

Во-вторых, он противопоставил «идеологию» и «утопию»: первая — стремится защитить статус-кво, в то время как вторая может иметь направленность изменения реальности (при этом он предполагал, что идеологии также содержат в себе элементы утопии). По Мангейму, главное различие между этими понятиями состоит в выполняемых ими

общественных функциях. Цель идеологии — стабилизация общественных условий. Создавая искаженную картину мира, идеология скрывает все то, что объективно подрывает данный социальный порядок. По словам Мангейма, идеология «стремится к сохранению и постоянному репродуцированию существующего образа жизни», утопия же имеет принципиально иное содержание: она действует в направлении, неизбежно ведущем к уничтожению наличной «структуры бытия».

Корни идеологии Мангейм выводил еще из трудов Фрэнсиса Бэкона с его «учением об идолах», идеи об искаженном сознании он нашел также у Юма и Макиавелли. И это, по его мнению, отнюдь не случайно. Когда речь идет о власти, возникает необходимость спланировать людей, направлять их политическую энергию, навязывать им интересы, совпадающие с интересами власти. Именно поэтому он уделил особое внимание функциональным характеристикам идеологии.

Мангейм, работавший совместно с марксистом Лукачем, таким образом, согласился со взглядами Маркса и Энгельса об искаженном характере идеологической мысли, однако пришел к выводу, что понятие идеологии может быть использовано против самого марксизма. Если «господствующая» идеология — это идеология правящего класса, то почему нельзя предположить, что идеологии других социальных групп также направлены на их собственные интересы? Или, проще говоря, не является ли социализм идеологией рабочего класса или значительной части рабочих? Как бы там ни было, поиск Мангеймом того, что он назвал «социологией знания», натолкнул его на проблему существования объективного знания и истины. Мангейм вышел из этой ситуации через не вполне ясное различие между «релятивизмом» и «реляционизмом». «Релятивизм» в его трактовке означает, что всякое знание имеет отношение к группе, месту и времени. «Реляционизм» указывает на сильные связи между идеями с их контекстом, но исходит из того, что определенный тип интеллектуалов способен к рациональным дебатам об идеях и путях их развития. Многие критики усмотрели в этом различии большую слабость мангеймовской теории, утверждая — часто повторяя Грамши, — что сами интеллектуалы во многом являются продуктом общества, в котором они живут.

Идеологии в современных трактовках. Перечисленные выше подходы помогли формированию школ, изучающих СМИ и культуру. Среди пионеров академического бума вокруг этих проблем находилась Медиагруппа Университета Глазго. По мнению исследователей этого направления, новым «тотемом» стала массовая культура, противостоящая высокой культуре. Гёте и Шекспир исчезают из репертуара, в то время как мыльные оперы типа «Даллас» занимают центральное место. Глянцевый образ жизни героев строится, как правило, не на реальных

обстоятельствах жизни «верхов» общества, а на типично рабочих фантазиях о «богатых», лишенных всякой действительной связи с жизнью.

В последние десятилетия марксисты, а также довольно большая группа академических исследователей, находящихся отчасти под влиянием марксистских идей, использовали надстроечные факторы для объяснения того, почему «противоречия» в базисе так и не привели в большинстве случаев к падению капитализма, которое столько раз предрекалось. Власть в капиталистических обществах опирается на широкие возможности создания гегемонии — общества, в котором большинство граждан не осознает, что находится под полным идеологическим контролем.

Эти аргументы принимают разные формы, однако, как и во всех марксистских течениях, всегда опираются на представления о природе человека, историческом прогрессе, а также о том, каким бы могло стать общество, если бы не препятствующий подлинному прогрессу и справедливости капитализм. Аргентинский политический философ Эрнесто Лаклау (1935–2014) констатирует: «Никогда ранее рефлексия об “идеологии” столь значительно не присутствовала в центре марксистских теоретических подходов; однако в то же самое время никогда ранее границы и референциальная идентичность “идеологического” не становились столь размытыми и проблематичными⁵». Лаклау стоит на антиэссенциалистских позициях (эссенциализм — это теоретическая и философская установка, характеризующаяся приписыванием некоторой сущности неизменного набора качеств и свойств). Выделив два классических подхода к проблеме идеологий — социальной тотальности и ложного сознания, Лаклау считает, что они оба сегодня выглядят размытыми вследствие кризиса посылок, на которые опираются: социальное и — шире — общество выглядит как невозможный объект, вследствие этого утопия — это сущность всякой коммуникации и социальной практики; а ложное сознание — из-за утраты идентичности социального агента. В рамках марксизма представление о такого рода субъективности основывается на понятии «объективных классовых интересов». Однако кризис партии, игравшей роль носителя объективных исторических интересов класса, вел к возникновению «просвещенного деспотизма интеллектуалов и бюрократов, которые, выступая от имени масс, объясняли им их истинные интересы и навязывали все более и более тоталитарные формы контроля. Масса становится все более рассеянной. Общество фрагментируется, атомизируется, социальная структура становится аморфной и подвижной, сменяясь мозаикой с нечеткими, расплавленными границами. Идентичность социальных агентов все в большей степени подвергалась сомнению.

Об этом писал и современный итальянский политический мыслитель и философ Ремо Бодеи, признавший:

«Уже во многих странах закончилась эпоха этических партий. Таких, как коммунистическая, социал-демократическая партия в Италии после Второй мировой войны, которые представляли этические ценности, модели поведения. Сейчас эти партии уже не могут быть такой точкой отсчета общественного поведения. Верность этим партиям уже не является чем-то автоматическим. Другими словами, сейчас поддержку политической партии следует искать так же, как ищут покупателей для машин. Нужно продукт сделать привлекательным, и поэтому возникает психологическое соблазнение, которое лишь маскируется под содержательную аргументацию»⁶.

Сказанное можно отнести и к идеологиям. И далее:

«А сейчас возникло то, что я бы назвал массовым индивидуализмом, что парадоксально, но это так. Сейчас есть запросы со стороны индивидуума быть каким-то образом признанным в своих правах, и поэтому власть обольщения, соблазна и власть убеждения, навязывания переходят к насилью над сознанием, проникновению внутрь сознания скорее, чем к каким-то внешним формам насилия»⁷.

Изменился также тип политического лидера. Как пишет чешский политолог Ярослав Шимов,

«вместо политиков-кондотьеров эпохи ранней демократии, политиков-бойцов времен демократии либеральной (можем вспомнить Бисмарка и Гамбетту, Клемансо и Черчилля), политиков-вождей периода тоталитаризма сегодня мы имеем дело с политиками-товарами, главная задача которых — удачно продать себя рассеянному массам эпохи постмодерна, которые “приобретают” на выборах президентов, премьер-министров и депутатов примерно так же, как в супермаркетах они покупают попкорн, пиво и памперсы для младенцев. Имидж становится решающим фактором в карьере отдельных политиков, партий и группировок»⁸.

К 1980-м сформировался еще один заметный подход к идеологиям. Некоторые исследователи называют его «постмодернистским тезисом» (термин, впервые появившийся в среде американских литературных критиков еще в 1960-е годы). В определенном смысле это новая форма положения о «конце идеологии», хотя она и не связана с какой-то конкретной системой убеждений. Так, французский философ-постмодернист Ж. Ф. Лиотар (род. 1924) писал, что современный мир характеризуется кризисом «метанарративности», присущей великим идеологиям Просвещения, утратой веры в силу идеологий. Взамен постмодернизм выдвинул идею плюрализма, отрицающую возможность одной-единственной причины и подчеркивающую разнообразие возможностей. Постмодернизм выдвигает на первый план проблему личной идентичности, которую он ставит выше класса, нации и т.д.

Немарксистские трактовки идеологии

Понятие идеологии с течением времени начало привлекать все большее внимание исследователей самых разных политических ориентаций. На формирование представлений об идеологии важное влияние оказали школы академических социальных исследований, получившие развитие в 1940-е годы. Некоторые из них, особенно в США, опирались на новые социологические и психологические технологии глубинного интервью, а также на крупномасштабные исследования общественного мнения. В результате были выявлены две функции идеологии: 1) обеспечение единства общества; 2) формирование личности людей по мере перехода от детства к взрослому состоянию. Второй подход носит в большей степени антропологический характер. Его типичным представителем был Клиффорд Гирц (род. 1926), обратившийся к мифической и символической жизни, а также интерпретации воображаемого. Странники этих подходов также пришли к выводу о том, что идеология создает упорядоченную систему символов, которые помогают людям понимать жизнь и придают смысл человеческому поведению. Идеология воспринимается как надисторическое явление, не зависящее от политической ситуации.

Довольно часто в немарксистских трактовках идеологии она понимается как система ценностей (Д. Истон, М. Дюверже), связанная с политической культурой. Однако, например, Г. Алмонд и С. Верба в своем знаменитом исследовании «Гражданская культура», вообще проигнорировали вопрос о том, каким образом сформировались главные идеологии. В то же время они подчеркнули значение ценностей, символов и мифов в обществе. Однако подход с позиции культуры расширил взгляд на проблему. Его адепты увидели опасность понимания влияния исключительно в терминах идеологий, понимаемых как «измы». Соответственно, многие представители социальных наук, например английский психолог Майкл Биллиг, ввели четкое различие между «живыми» и «интеллектуальными» идеологиями, рассматривая первые как менее систематизированные, но более важные в качестве объекта исследования.

Критика тоталитарных идеологий. В области политической философии внимание исследователей было, кроме того, направлено на опасности тоталитаризма, который они усматривали уже не только в советской модели и в модели фашизма, но и в западных демократических обществах.

Теоретики тоталитаризма, особенно левого толка, указывали, что такие исследователи, как Дэниэл Белл или, скажем, Сеймур Липсет, — это в основном пропагандисты американских достижений, использующие очевидно объективную социальную науку и философскую ме-

тодологию ради легитимации собственных взглядов и политической системы США. Другие критики отмечали, что хотя системы убеждений, такие, как либерализм или марксизм, весьма различны по содержанию, они весьма близки по форме. Обе они — наследницы Просвещения, воплощающие конкретный тип исторического развития, и хотя и поразному, но опираются на универсалистскую форму рациональности.

Еще одна парадигма, также во многом сформировавшаяся под влиянием социальных исследований в США и Англии, пыталась ввести различие между свободно организованными ценностями, структурирующими жизнь, и «идеологиями», понимаемыми более специфическим образом. Последний подход признавал в качестве идеологий только определенный тип системы убеждений, обычно ограничивая их исключительно экстремистскими формами, например коммунизмом и фашизмом. Представителями этой тенденции были, например, Карл Поппер и Ханна Арент. Сущность идеологий оказывалась в их трактовке в зависимости от степени убежденности в наличии единственной фундаментальной истины, «рационализма» в познании (марксизм в науке, биологические основания расизма и др.). Такие идеологии обязательно включают в себя отрицание плюрализма, терпимости и предполагают дискриминирующую форму аргументации.

Австро-британский философ Карл Поппер (1902–1994) рассматривал тоталитарные идеологии через их противопоставление идеологиям «открытого общества». Термин «открытое общество» ввел в науку крупный французский философ Анри Бергсон в книге «Два источника морали и религии» (1932). Однако Карл Поппер существенно расширил его в работе «Открытое общество и его враги», вышедшей в 1945 г. Поппер критиковал марксизм и нацизм, представив их как идеологически однотипные общества тоталитарного типа («закрытое общество») на основе сравнения с демократическими режимами как «открытыми» обществами.

Поппер объясняет смысл «закрытого» общества, обратившись к древнегреческому философу Платону. Идеи Платона о государственном устройстве, по мнению Поппера, возникли как реакция на опасность непредсказуемости пути, по которому пошло греческое общество с развитием торговли, мореплавания и возникновением новых колоний. Платон видел человеческое счастье и справедливость в возвращении к традициям полиса и выстраивании «закрытого» общества по отношению к внешним влияниям. Поппер пришел к выводу о том, что идеи Платона — предтеча современного тоталитаризма, несмотря на постоянные утверждения его сторонников о том, что он устремлен к общественному благу. Поппер заключил, что любые идеи, имеющие в основе приведение общества к некоему всеобщему общественному благу, неизменно ведут к насилию.

«Закрытое», или, иначе, тоталитарное, общество статично. Для него типична самоизоляция от идеологического, экономического и культурного внешнего окружения, полный контроль индивидуальных и коллективных связей с внешним миром, предельно ограниченное трансграничное общение, жесткий контроль над всеми видами массовой информации, цензура и т.д. Но поскольку процесс накопления человеческого знания непредсказуем, то теории идеального государственного управления (которая, по его мнению, лежит в фундаменте тоталитаризма) принципиально не существует. Следовательно, сделал вывод Карл Поппер, политическая система должна быть достаточно гибкой, чтобы правительство могло плавно менять свою политику. Такой системой Поппер полагал «открытое общество», принимающее во внимание множество точек зрения и представлений.

Таким образом, различие между закрытым и открытым обществом заключается прежде всего в том, что первое основывается на демократии и критическом мышлении граждан. В таком обществе индивиды свободны от различных запретов, табу и ограничений. Они принимают решения в результате договоренности между собой. Поппер утверждал, что поскольку процесс накопления человеческого знания непредсказуем, то теории идеального государственного управления принципиально не существует, следовательно, политическая система должна быть достаточно гибкой, чтобы правительство могло плавно менять свою политику, или даже политическая элита может быть отстранена от власти, если ее действия перестанут соответствовать требованиям исторического процесса. В силу этого общество должно быть открыто для множества точек зрения и культур, т.е. обладать чертами плюрализма и мультикультурализма.

Германо-американский философ Ханна Арендт (1906–1975) также уделила большое внимание проблеме тоталитарных идеологий. Теория тоталитаризма получила широкое распространение после выхода в свет ее книги «Истоки тоталитаризма» (1951). Центром внимания в ней стали масштабный террор и беспрецедентное насилие, присущее тоталитарным режимам. Основой тоталитаризма она считала официальную идеологию, которая претендовала на способность объяснить все аспекты человеческой деятельности. По ее мнению, такая идеология делает граждан полностью беззащитными перед государством, в том числе перед произволом диктатора.

Однако, по Арендт, сущность и истоки тоталитаризма отнюдь не одинаковы. Так, Муссолини ставил государство над партией. В Германии и СССР государство было полностью подчинено контролю одной партии. В отличие от других политических теоретиков, которые пытались изобразить сталинский тоталитаризм следствием коллекти-

вистской коммунистической идеологии как таковой, Арендт главной причиной тоталитаризма считала атомизацию, разобщенность масс, в результате чего они не способны к самоорганизации и поэтому нуждаются во внешней мобилизации и принуждении.

Идеология и религия. В самом деле, сходство между идеологией и религией прослеживается довольно ясно. Историк эпохи Позднего Возрождения Франческо Гвиччардини, во многих отношениях предшественник Н. Макиавелли, полагал, что существуют две вещи, абсолютно необходимые для государства: оружие и религия. Не случайно буржуазия ниспровержение феодального государства начала с критики католической церкви. Вместо католической религии она предложила разные версии протестантизма, а затем религию разума, энциклопедизм, вольтерьянство и, наконец, весь спектр идеологий — от либерализма во всех его версиях до национализма, от анархизма и социализма до консерватизма и т.д. А. Грамши дополнил эту формулу: государству необходимы сила и согласие, право и свобода, порядок и дисциплина, управление и самоуправление — т.е. методы, с помощью которых господствующий класс осуществляет функцию руководства, «концентрирует согласие» в гражданском обществе и функцию господства в политическом обществе (государстве). Иными словами, гегемония буржуазии означает не только насилие и принуждение, но также идейное и культурное главенство. Но не только буржуазии. То, что идеологические страсти, стоявшие за величайшими политическими событиями последних столетий, представляли собой религиозные феномены, сегодня уже нечто большее, чем просто интуитивное прозрение. Прецедент рассмотрения сильно концентрированной идеологии как религии встречается уже в третьей главе работы Алексиса де Токвиля «Старый режим и Французская революция», в которой он поясняет, что хотя цели революции были политическими, она развивалась как религиозная революция. Он писал о «возрождении религии» в новой форме, «подобно исламу», который «охватил весь мир своими апостолами, боевиками и жертвами». Примерно то же отмечал и Бертран Рассел после поездки в Советскую Россию в 1920 г. по поводу Октябрьской революции 1917 г. И наконец, подход этот стал широко принятым в академических кругах после выдвижения известного тезиса французского философа и политического теоретика Раймона Арона о том, что марксизм превратился в «опиум интеллектуалов»⁹.

Отсюда появление термина «политическая религия», который, как указывает Ханна Арендт, с самого начала использовался двумя прямо противоположными лагерями: некоторыми сторонниками либерализма, для того чтобы выразить свое несогласие с советским экспериментом, и как рефлексивный ответ неортодоксальных коммунистов, для

которых жесткость большевистской теории при Сталине напоминала средневековую схоластику¹⁰.

Примерно так же трактовалась и идеология национал-социализма (В. Гуриан и Э. Фёгелин). Эволюция Европы на протяжении последних нескольких столетий, утверждал Фёгелин, была отмечена разделением политического и религиозного и отрицанием божественного основания секулярной власти, но, как это ни парадоксально, стала также свидетелем «сакрализации коллективности», которая формировалась вокруг государства, расы, нации или класса и которая в каждом случае означала смену надежды на спасение, перенесенное из вечной жизни в современную¹¹. Анализируя взаиморазрушительность религии и современности, Фёгелин также провел специфическую религиозную аналогию с раннесредневековым гностицизмом, сформулировал основание тоталитарного правления как претензию на эзотерическое знание и мистическую конструкцию социального смысла. Для Фёгелина гностицизм был формой утопии, глубоко укоренившейся, настоятельной тенденции западной мысли трансформировать христианские надежды и символы спасения с ориентации на иной мир на «присущие реальному миру действия». Короче говоря, марш гностицизма* означал «внутреннюю логику западного политического развития от средневековой имманентности через гуманизм, Просвещение, прогрессизм, либерализм, позитивизм и марксизм», в конце концов построившего основания для тоталитаризма XX в.¹² Разумеется, речь идет не столько об отождествлении идеологии и религии (несмотря на множество черт сходства, это все же разные феномены), сколько о «воображаемой преемственности», или аналогии с «мессианизмом», «революционной верой», «гностицизмом» и т.д.¹³

Вопрос о «религиозном» характере тоталитарных идеологий отнюдь не бесспорен. Нам представляется наиболее убедительной точка зрения, предполагающая конвенциональную интерпретацию тоталитарных идеологий, когда они рассматриваются либо как иррациональная, либо как избыточно рациональная форма правления. Майкл Халберстам отмечает как бесспорное то, что тоталитаризм иррационален в той степени, в какой он обращается к квазирелигиозным *чувствам* для обеспечения поддержки масс в противоположность интересам индивида и сообщества. В то же время он слишком рационален с точки зре-

* *Гностицизм* — термин, введенный в XVII в. кембриджским платоником Г. Мором для обозначения некоторых раннехристианских ересей. Этим термином новоевропейская наука обозначает комплекс религиозных течений первых веков н.э., в которых особую роль играла категория гносиса — открытого спасителем (или спасителями) и сохраняемого эзотерической традицией тайного знания о Боге, мире и подлинной духовной природе человека; обладание подобным знанием (удостоиться которого могли лишь избранные) открывало путь к спасению.

ния как научных методов пропаганды и логичности, так и внутренней целостности тоталитарных доктрин¹⁴.

Следует сделать некоторое уточнение: речь идет не о «рационализме», а именно и главным образом о «рациональности», поскольку первое относится к эпистемологической доктрине, благодаря которой знание устанавливается с помощью человеческого разума, а второе — к критериям того, что расценивается как «рациональное человеческое поведение», по отношению к которому практики тоталитарных режимов затем могли быть в свою очередь оценены и проверены, хотя и то и другое обычно трактуется как наследие Просвещения. Так, Карл Беккер указывал, что философы XVIII в. «разрушили Божественный град святого Августина только для того, чтобы вновь построить его из более современных материалов». Он поясняет: XVIII век был одновременно веком веры и веком разума — вера в разум, науку и прогресс заняла место веры, которую проповедовала религия. Философы выражали «наивную веру в авторитет природы и разума» и тем самым опирались на неисследованные предпосылки, подобно тому как Фома Аквинский строил свой рационализм в XIII в. Они принадлежали традиции «естественного права» — важное звено в климате мнений между христианством и Просвещением, но не придали этому звену необходимого признания и обратились к истории, когда сами же испугались своего тезиса о безбожном рационализме, подрывающем основания морали. «История», как новое божество, создавала источник для восхищения разумом и служила в качестве стандарта для открытия подлинной добродетели, той, которая действительно соответствует природе человека. Философы «просто придали новую форму и новое имя объекту поклонения: убрав бога из природы, они обезбожили природу¹⁵.

Тем не менее существуют и другие мнения. Достаточно процитировать немецкого философа и писателя Томаса Манна, видевшего в торжестве нацизма абсолютное и планомерное разрушение всех нравственных основ — во имя пустопорожней политической идеи власти: «Теперь уже всем должно быть ясно, что иных целей нет и не было у “революции” (национал-социализма. — *А. Т.*), которая называет себя германской, что ей неведомы никакие духовные, моральные, человеческие стимулы, кроме безумной и бессмысленной жажды власти и порабощения; что все “идеи”, “миросозерцания”, теории, убеждения служат ей исключительно завесой, предлогом, орудием обмана или достижения завоевательной цели, лишенной всякого нравственного содержания...»¹⁶.

Таким образом, понятие «идеологии» часто используется для описания определенной догматической совокупности ценностей, основывающейся на систематизированной философии, которая претендует на

то, чтобы обеспечить связные и неоспоримые ответы на все проблемы человечества, как индивидуальные, так и социальные: «философию» кодифицированную, сохраненную и выраженную в форме доктрины, находящуюся вне дискуссий и «вызовов».

Такой квазирелигиозный облик присущ, однако, отнюдь не только тоталитарным идеологиям, но и идеологиям менее монолитным, «мягким», впрочем, также опирающимся на наследие Просвещения¹⁷. Так, итальянский политолог А. Пиццорно отмечает: «Приняв форму секулярного государства, демократия инкорпорирует и легитимирует антиномные идентичности. Они одновременно являются источником оппозиции и конфликта и лабораторией социального доверия. Это позволяет нам рассматривать демократию как религию государства, поначалу нацеленного на преодоление религии. Как всякая другая религиозная форма, демократия имеет собственные ритуалы: дни выборов, конфирмации доверия представителям народа, гимны, церемонии, демонстрации единства. Она также породила своих крестоносцев. Они сориентированы, говорят нам, на то, чтобы уничтожить присутствие политического зла в мире. Традиционно предполагалось, что крестоносцы должны были добиться той же цели через обращение народов в *истинную* религиозную веру. Теперь они предполагают их обращение к *истинному* политическому режиму»¹⁸.

Как бы там ни было, язык идеологий мертв, он жонглирует понятиями, утратившими непосредственную связь с действительностью, включает в себя множество знаков, заклинаний, якобы «беспорных истин», и, несмотря на это, а возможно, именно поэтому он понятен единомышленникам и противникам.

Конец идеологий? В 1960 г. появилась работа американского теоретика Дэниэла Белла «Конец идеологии», в которой автор доказывал упадок радикальных идеологий — фашизма и коммунизма. Он писал: «Лишь немногие серьезные умы продолжают верить, что возможно поставить “вехи” и с помощью “социальной инженерии” реализовать новую утопию социальной гармонии. В то же время старые “контрубеждения” также потеряли свою интеллектуальную мощь. Только отдельные представители “классического” либерализма настаивают на том, что государство вообще не должно играть никакой роли в экономике, и лишь немногие серьезные консерваторы, по крайней мере в Англии и на европейском континенте, верят в то, что “государство всеобщего благоденствия” — это «дорога к рабству». В западном мире поэтому сегодня сложился грубый консенсус между политиками по политическим вопросам... век идеологии завершился».

Этот взгляд сформировался под влиянием того факта, что сильное социальное напряжение, постоянно воспроизводившее радикальные

идеологии, ослабло на волне послевоенного экономического бума на Западе. Такие политические мыслители, как Раймон Арон, Сеймур Липсет, Даниэль Белл, Карл Поппер и др., сформулировали в 1950-е годы тезис о «конце идеологии», опираясь на позитивистскую методологию. Они утверждали, что в связи с постоянно растущим влиянием науки на общественные процессы идеологии утрачивают свое значение и постепенно сходят на нет. По их мнению, кроме того, в условиях зрелого индустриального общества достигается общенациональное согласие, а достижение взаимопонимания между интеллигенцией и властью открывает возможности для конвергенции двух общественно-политических систем — капитализма и социализма.

Политические события конца 1960-х годов развеяли миф о «конце идеологии». На международном уровне коммунистическая идеология продолжала завоевывать позиции; в то же время новые силы — и прежде всего исламский фундаментализм — вырвались на сцену. На самом Западе также расцвели радикальные движения, включая «новых левых», новую волну феминизма и мощное экологическое движение, — все они вырабатывали свои собственные идеологические представления. Как следствие, появилась концепция теперь уже «реидеологизации», идеологии вернулись в политический дискурс.

Рационализация идеологий. В последние годы многие политические теоретики неоднократно предпринимали попытки очистить идеологию от наростов и искажений, вычленив в ней некое «ядро», более или менее свободное от внешних оценок, рассмотреть ее как политическую идеологию, представляющую собой целостную систему ценностей, т.е., как бы тавтологично это ни звучало, освободить идеологию от идеологии. Не секрет, что подавляющее большинство работ, посвященных идеологиям, отличаются идеологизированностью — у их авторов имеются твердые политические убеждения, и, как следствие, статьи и книги содержат в себе сильный нормативный привкус. Их авторы, подобно другим политическим теоретикам, в сущности, стремятся прежде всего вскрыть господствующие властные отношения. Поэтому тезис о возможности нейтральной позиции объективного исследователя идеологий часто подвергался критике. Даже обладая сильной волей, крайне трудно вырваться из плена предрассудков, связанных с нашим происхождением и историческим временем. «Тем не менее важно не шарахаться от веры Просвещения в силу рациональности и науки, — указывают Р. Итвелл и А. Райт, — к “постмодернистскому убеждению”, что все относительно, что не существует истин и стандартов, по отношению к которым можно оценивать политические идеологии»; выход — попытаться понять смысл идеологий столь рационально, насколько это возможно¹⁹.

Сущностно конкурентные (оспариваемые) концепты

В 1956 г. шотландский теоретик Уолтер Брюс Гэлли (1912–1998) на заседании Аристотелевского общества впервые обосновал понятие «сущностно конкурирующие (оспариваемые) концепты» (*essentially contested concepts*). Смысл понятия заключается в том, что многие концепты, несмотря на согласие в отношении их общего смысла, могут быть по-разному интерпретированы разными авторами; например, такие концепты, которые присутствуют в политической философии, философии истории, философии религии, этике, эстетике и т.д.²⁰

Вокруг концептуального «ядра» формируется совокупность различных интерпретаций одного и того же понятия, что предопределяет крайне сложную структуру некоторых политических категорий (например, таких, как свобода, равенство, авторитет, справедливость, политика, государство), позволяющих спорить об их наиболее адекватной, с точки зрения исследователей, интерпретации. Процесс разъяснения, или в терминологии Гэлли «очищения», концепций, соответственно, предполагает принятие решения о том, какие именно части концепции следует использовать и продолжать обосновывать, какие следует пересмотреть и от каких вообще отказаться. Использование такого типа концептов неизбежно влечет за собой бесконечные споры об их правильном применении со стороны тех, кто ими пользуется», и эти споры не могут быть разрешены через обращение к эмпирическим свидетельствам, лингвистическое использование или исключительно канонами логики.

У. Гэлли следующим образом объяснял природу споров о политических концепциях.

Мы все знакомы с идеей чемпионата в спорте. Обычно проводятся ежегодные соревнования. Какой-то человек или команда на основании определенных правил получает титул чемпиона года, сохраняющийся за ним до следующего сезона. Гэлли предложил представить себе другой тип чемпионата, обладающий некоторыми необычными чертами:

- Каждая команда обладает определенным стилем игры; одним командам присуща скорость, другие отличаются в мощи или стратегии.
- Чемпион получает награду не в силу наличия каких-то определенных установленных правил, в отношении которых достигнуто соглашение, а на основании стиля и уровня игры. Все тем не менее согласны, что чемпионом станет команда, «играющая лучше всех».
- Не существует какой-то конкретной точки, когда команда становится чемпионом, она также не сохраняет свой титул на протяжении какого-то зафиксированного периода. Поскольку игры

продолжаются постоянно, команда может быть провозглашена чемпионом сегодня и свергнута со своего пьедестала завтра.

- Во время соревнования нет официальных судей. У каждой стороны есть свои верные болельщики, равно как и менее лояльные, «фланирующие» сторонники, которые в конце концов и провозглашают команду самой лучшей.
- Болельщики каждой из команд называют ее «подлинным» или «истинным» чемпионом. Даже если одна из команд чаще выигрывает, болельщики другой команды будут настаивать на том, что чемпионом является именно их команда, поскольку стиль ее игры превосходит стиль игры первой, что гораздо важнее.

По мнению Гэлли, чемпионат такого типа будет характеризоваться бесконечными спорами о том, кто же все-таки чемпион. Этот спор невозможно разрешить: нынешнему чемпиону всегда будет брошен вызов, поскольку остается неясным, какой именно аспект игры считать самым важным. В этом смысле чемпионат — «сущностно конкурентен» (оспариваем). Эта аналогия, по мнению Гэлли, очень хорошо поясняет ситуацию с политическими концепциями:

- Концепция должна получить оценку, причем оценку положительную: она должна указывать на нечто, являющееся ценным, хорошим, правильным, достойным и т.д. При этом каждая команда стремится к получению титула чемпиона.
- Природа концепции должна быть комплексной, сложной, тогда можно будет подчеркнуть разные части концепции.
- Правильность, ценность и т.д. концепции может получить разное объяснение, в зависимости от того, какой именно аспект концепции поддерживает тот или иной сторонник.
- Концепция открыта для новых интерпретаций.
- Участники спора понимают, что их собственное использование концепций опровергается. У каждой из сторон спора есть собственное понимание и оценка противоположной стороны и того, какой именно аспект концепции она использует.
- Поскольку все участники спора должны поддерживать собственный способ использования концепции, все они стремятся доказать, что именно их аспект является наиболее важным, и опровергнуть аспекты, поддерживаемые противоположной стороной.

У. Гэлли вводит важное различие между «концептом» и «концепциями» (точками зрения концепта). Ядро концепта составляют характеристики понятия. Когда разворачивается конкуренция между концепциями, можно предположить наличие у них общего ядра, или, иначе, «нервного узла». В противном случае мы не сможем утверждать, что конкуренция

разворачивается вокруг одного и того же понятия. Каждую из интерпретаций концепта мы можем назвать его концепцией. Иными словами, мы понимаем каждую концепцию как интерпретацию и развитие концепта.

Точка зрения

Рассмотрим, как именно происходит конкуренция концепций. Возьмем в качестве примера концепт справедливости. По мнению Гэлли, «социальная справедливость — это общие принципы, которые должны управлять распределением благ в цивилизованном и гуманном обществе». Из множества концепций возьмем для примера две конкурирующие интерпретации социальной справедливости: с одной стороны, либеральную, или индивидуалистическую, с другой — социалистическую, или коллективистскую.

Либеральная концепция строится на идее честного и беспристрастного взаимодействия между индивидами и подчеркивает, что справедливое вознаграждение должно соответствовать вкладу или качеству каждого. В центре этого подхода лежит идея беспристрастных рыночных отношений: в условиях трансакций люди вознаграждаются по-разному, в зависимости от качеств продукта, который предлагает индивид. Такой тип справедливости иногда называют «коммунитативным» — это модель свободного и беспристрастного индивидуального договора, когда обе стороны уважают свои обязательства и обеспечивают в соответствии с ними услуги по отношению к другим.

Социалистическая концепция справедливости настаивает на том, что справедливость относится не столько к честному взаимодействию между свободными индивидами (хотя, разумеется, это тоже один из аспектов справедливости), а к наилучшему способу распределения благ в обществе, с тем чтобы помочь людям прожить лучшую из возможных жизней. Социальная справедливость с этой точки зрения не столько ориентируется на справедливость вознаграждения за выполненную работу в отношениях между индивидами, сколько представляет собой идеальную картину человеческой жизни. Справедливость такого типа получила название распределительной.

Две названные идеи справедливости могут прийти в противоречие друг с другом. Поэтому вполне вероятна ситуация, когда обе стороны будут претендовать на близость к идеалу, т.е. доказывать, что они добиваются и честного вознаграждения за труд для каждого индивида, и одновременно каждый индивид получает свою долю социальных ресурсов благодаря распределению, т.е. появляется идея, которую одновременно поддерживают многие либералы и социалисты.

В современной политической философии, политической теории и политологии поясняется, как именно происходит выявление общего в разных концептах. Понятие наделяется статусом всеобщности бла-

годаря договоренности между исследователями. В результате академическое мышление стремится превратить политическую реальность в систему понятий (концепций), т.е. перевести ряд пунктов политического здравого смысла на академически приемлемый язык, и от изощренности перевода в конечном счете зависит, прочтут ли его как политическую публицистику, интеллектуальное эссе или философское произведение. Но именно эта всеобщность («авторитарность», по Бахтину) заслоняет от взгляда исследователя политическую реальность. Как следствие, дальнейшее исследование политических явлений и процессов направлено на изучение соотношения слов, а отнюдь не на соотношение реалий. Для того чтобы прорваться сквозь слова к реалиям, необходима *актуализация концепции*, т.е. искусственное, осуществляемое в исследовательских целях столкновение смыслов, как бы скрытых, «успокоенных» внутри каждой концепции.

Всякий концепт в процессе своего развития проходит три этапа.

1. *Интуитивный*. Содержание понятия самоочевидно для говорящего, нет никакой необходимости объяснять его специально. Оно уже укоренено в обыденном языке и не нуждается в научной рефлексии. Иными словами, в основе такого представления лежит здравый смысл говорящего.
2. *Операциональный*. Нарастает дополнительный концептуальный смысл. На этом этапе критерием корректного употребления самого понятия выступает его соответствие уже ранее определенным категориям, возможность выстроить с его помощью логически последовательные высказывания.
3. *Субстанциональный*. На этом этапе концептуальный смысл научного термина коренным образом расходится с повседневным значением соответствующего слова. Именно теперь остро встает необходимость в определении (дефиниции).

Достигнув уровня научного определения, концепт вновь «спускается» на обыденный уровень; здесь он снова оказывается в распоряжении политологии, однако не как порожденный ею, а уже как элемент политической действительности. На подобную циркуляцию и обратил внимание отечественный исследователь Михаил Ильин²¹. Он отмечает наращивание содержательности при переходе от слов к понятиям — к идеальным типам — к ноуменам и т.д. Иными словами, исходное разнообразие подходов, существующих в момент «первого вхождения», исчезает на уровне субстанционального определения, и, возвращаясь в политику, концепт становится уже ясно понимаемым со стороны научного сообщества.

Однако речь идет не о том, что концепции развивают общее ядро, а о том, что они дают возможность увидеть различные оценки кластеров

идей, убеждений и действий, определяющих пространство концептуального спора. Может и не существовать того единственного элемента концепции, с которым будут согласны все участники спора, но, поскольку каждая концепция дает интерпретацию комплекса ценностей, убеждений и действий (обладающих семейным сходством), концепция может вступать в конкуренцию с другими концепциями. Или, иначе говоря, споры разворачиваются вокруг содержательного несогласия в отношении разных, но разумных (что не исключает их ошибочности) интерпретаций архетипического понятия, относительно которого имеется достигнутое или подразумеваемое согласие. Иными словами, это своего рода «согласие о несогласии».

Таким образом, концепция идентифицирует какую-то часть кластера (или языковой игры) в качестве имеющей решающее значение для понимания концепции, в то же время настаивая на том, что другие элементы кластера имеют меньшее значение, а некоторые вообще могут быть отброшены. Можно сказать, что концепция организует кластер убеждений, ценностей и деятельности, показывая, какие из них являются наиболее важными и как они все связаны друг с другом. Процесс «разъяснения», или «актуализации», концепций неизбежно включает решение о том, какие именно части концепции мы подчеркнем и подтвердим, а от каких мы откажемся или начнем пересматривать.

Однако дело не только в том, что концепт может включать в себя множество интерпретаций; возможно и складывание единого концепта из относительно различных, но взаимосвязанных других концептов. Вот как это поясняет Рейнхарт Козелек: «Например, содержание слова «государство» складывается из множества моментов, благодаря чему оно только и может стать понятием. Назовем только самые привычные из этих моментов: это «власть», «территория», «гражданство», «законодательство», «судопроизводство», «административное управление», «налоги», «армия». Слово «государство» указывает на совокупность внутренне многоаспектных фактических положений вещей, имеющих не только собственное терминологическое выражение, но и свою понятийную сторону, и приводит эту совокупность к некоторому общему понятию. Содержание понятия, таким образом, представляет собой концентрат, образованный из множества различных значений. Значение слов и обозначаемое можно мыслить раздельно. Однако понятия обозначаемое и значение совпадают постольку, поскольку многообразие исторической действительности и исторического опыта входит в многозначность одного слова, причем так, что это многообразие обретает свой смысл — постигается — только в этом одном слове. Слово заключает в себе определенный спектр возможностей различных значений, а понятие объединяет в себе полноту

значений. Понятие, таким образом, может быть ясным, однако оно должно быть многозначным»²².

Это важно

Понятие — это отображенное в мышлении единство существенных свойств, связей и отношений предметов или явлений; мысль или система мыслей, выделяющая и обобщающая предметы некоторого класса по определенным общим и в совокупности специфическим для них признакам.

Концепт — это многомерное дискретное культурно значимое социопсихическое образование в коллективном сознании, опредмеченное в той или иной языковой форме.

Однако не всякий спор о смысле концепций может быть назван сущностно конкурентным. Сравните два предположения:

1. Эта картина написана маслом. (Но мы можем спорить: а может быть, акварелью, тамперой, карандашом и т.д.?)
2. Эта картина — произведение искусства. (А что означает «произведение искусства»?)

Именно во втором случае мы можем иметь дело (в случае несогласия относительно того, что означает понятие «произведение искусства») с «сущностно оспариваемым концептом».

Гэлли подчеркивал, что существуют ограниченные условия в отношении того, какие именно концепты могут быть причислены к «сущностно оспариваемым». К их числу могут быть отнесены исключительно абстрактные, качественные понятия, такие, как искусство, религия (христианство), наука, демократия, социальная справедливость, моральное благо, обязанность и др., несущие позитивную коннотацию. Первоначально их было семь, однако более поздние авторы существенно расширили этот список. Они также дополнили критерии отнесения концепта к числу «сущностно оспариваемых»: они должны быть оценочными, т.е. содержать ценностные суждения; концепты носят внутренне сложный характер; оценке подлежит концепт как целое; составляющие его элементы с самого начала описываются по-разному; обсуждаемые концепты носят открытый характер и т.д. В любом случае, подчеркивает отечественный исследователь В. Ледяев, идея «сущностной оспариваемости» не сводится к трудностям процесса концептуализации социальных понятий. Вокруг любых терминов в социальных и политических науках ведется полемика. «Сущностная оспариваемость» (в отличие от просто оспариваемости) означает, что концептуальные диспуты по поводу понятий являются нормативными (оценочными), поскольку выражение определенной ценности есть неотъемлемая часть самого

понятия. Идеологический элемент как бы непосредственно «встроен» в содержание понятия, и это обрекает на неудачу любые попытки его «объективного» определения²³.

С одной стороны, «сущностно конкурентные концепции» оказываются одновременно «вызовом» для исследователя, поскольку позиция концепта в трактовке ученого позволяет вступить в конкуренцию с другими трактовками и возможностью принять эклектичный подход к рассмотрению концептов: в конце концов, если понятие многозначно, то почему бы на этом не остановиться? В любом случае подход Гэлли оказался весьма полезным при рассмотрении истории использования различных концепций разными участниками политического процесса на протяжении истории политической мысли.

Здесь заметна связь со взглядами на процесс формирования идеологий словенского политического философа Славоя Жижека (род. 1949). По его мнению, это происходит через определение *сходства* и *различия* ценностей и смыслов концепций, а также *узловых точек* (например, такие часто встречающиеся определения, как «нация», «демократия», «порядок», «свобода», «справедливость» и т.д.). С. Жижек приводит следующий пример, показывающий, как именно выстраивается политическая идеология: «...в идеологическом пространстве “плавают” те или иные концепты, означающие — “свобода”, “государство”, “справедливость”, “мир”. Затем в их цепочку включается некое господствующее означающее “коммунизм”, ретроактивно предающее им “коммунистическое” значение. Тогда оказывается, что действительная свобода возможна только при условии преодоления формальной природы буржуазной свободы, которая на самом деле представляет собой одну из форм порабощения; государство оказывается основанием господства правящего класса; рыночный обмен не может быть “справедливым и равным”, поскольку сама форма эквивалентного обмена между трудом и капиталом предполагает эксплуатацию; “война” оказывается неизбежным следствием деления общества на классы; только социалистическая революция приведет к прочному миру и т.д. (либерально-демократическое “пристегивание” артикулирует значение совершенно иначе, консервативное “пристегивание” противостоит обоим указанным полям, и так до бесконечности»²⁴.

Политические идеологии как системы концепций

В современной англосаксонской политической теории даже само понятие «идеологии» нередко относят к «сущностно оспариваемым концептам»²⁵.

Английский политический философ Майкл Фридэн указывает на три основных способа связи между концепциями, составляющими

ми идеологию. Во-первых, Фриден допускает, что разум, или то, что мы называем «логикой», организует наши убеждения. Разумеется, это именно то, что лежит в центре сократовского метода рассуждений, да и вообще всей философии. Убеждения рационального человека должны быть последовательными. Они — осмысленны, и поэтому концепции поддерживают друг друга, складываясь в более или менее разумное и связанное мировоззрение.

Во-вторых, идеологии организованы не только благодаря разуму. Поскольку идеологии представляют собой концептуальные «дорожные карты», указующие путь для политических решений, и вынуждены делать это на языке, доступном массам, равно как и интеллектуалам, любителям и профессионалам, они легко сочетают в себе разум и эмоции. Иными словами, идеологии должны быть одновременно рационально обоснованными и в то же время эмоционально привлекательными. Такого рода эмоциональная окраска позволяет относительно безболезненно нарушать логику обоснования, сочетать несовместимые убеждения, придавая тем самым идеологиям эклектический характер. Например, в идеологии фашизма одновременно присутствовали идея о том, что все индивиды должны подчиняться коллективу, и лозунг превосходства сверхчеловека (которым может стать каждый) и, стало быть, вести за собой других, что предполагало выделение из коллектива, выход на более высокий уровень, крайнюю индивидуализацию «героя».

В-третьих, в целом идеологии во многом предопределяются культурой и историей данного конкретного общества. Какие комбинации концептов и их интерпретаций оказываются принятыми, а какие нет, в значительной степени определяется историческими и культурными факторами, а не только разумом. Помимо всего прочего, идеологии присущи социальным группам и оттачиваются благодаря наличию политического и социального конфликта по поводу власти. Их характер зависит от специфических особенностей этих конфликтов. Коль скоро идеологии осуществляют ряд услуг, таких, как легитимация, упорядочивание, упрощение и ориентация действий, то конфигурации концепций, создаваемых ими, возникают в зависимости от служения этим целям.

Таким образом, разум — отнюдь не единственный и даже не главный организующий принцип идеологии. Пересмотр идеологических интерпретаций составляющих идеологию концепций, с тем чтобы они в большей степени соответствовали требованиям разумности, означает игнорирование той «сцепки», которая удерживает единство идеологии как эмоционально-политически-культурно-рационального «коктейля».

«Надо сказать, у людей с нетвердым умом убеждения обычно отличаются сверхъестественной твердостью: уж если они во что-то поверили, то навсегда».

Уилки Коллинз. Без права на наследство

В то же время, как уже указывалось выше, идеологии (в том числе внешнеполитические) могут быть рассмотрены как совокупности концепций (М. Фридэн), однако это не просто группа политических концепций, а *система интерпретации* совокупности политических концепций.

Политические концепции, указывает Фридэн, образуют то, что он называет «идеологиями», — целостные системы идей, создающих основание для объяснения и критики политической жизни, — это основные строительные блоки нашего мышления о политике. Из этих строительных блоков — концепций свободы, равенства, справедливости, власти, авторитета и т.д., — связанных между собой определенным образом, и образуются все современные политические идеологии.

Таким образом, либерализм, социализм и консерватизм — это идеологии, составленные из взаимосвязанных интерпретаций политических концепций. Либерализм создает систему концепций вокруг определенной концепции свободы и соответствующим ей пониманием равенства и справедливости, поддерживая определенное либеральное понимание авторитета и демократии. Подчеркнем еще раз, что по Фридэну, либерализм (то же может быть сказано и по поводу других идеологий) — это не просто группа политических концепций, а система интерпретации совокупности политических концепций. Например, точка зрения свободы поддерживает и в свою очередь поддерживается соответствующими ценностями равенства, справедливости и авторитета: равенство — свободой, справедливостью и т.д., но не концептами или ценностями вообще, а концептами и ценностями в соответствующей — либеральной, консервативной, социалистической и т.д. интерпретации.

Если мы именно так понимаем политические взгляды, то можно объяснить, почему, например, споры между либералами и социалистами всегда имеют две характерные черты.

Во-первых, эти споры носят глубинный характер. Приверженность социалистов идее социальной справедливости вытекает из присущих им убеждений по поводу равенства и свободы и их месте в политической жизни. Тогда «вызов» их взглядам по поводу социальной справедливости одновременно означает отрицание всей системы концепций, всей социалистической идеологии. Точка зрения одной концепции связана с интерпретацией всех других концепций, т.е. если А, то Б и никогда В. Аналогичным образом и либерал, когда ставятся под сом-

нение его взгляды на справедливость, чувствует неприятие его взглядов также на свободу, равенство, политическую жизнь. В споре по поводу социальной справедливости речь идет не только об этом понятии, а о всеобъемлющем понимании политики, и, возможно, о неполитической жизни как таковой.

Во-вторых, затрагивая все наши взгляды на политику и общество, споры такого рода ведут к последующему несогласию с представлением о природе свободы, власти, равенства и авторитета. Иными словами, несогласие не просто приобретает кругообразный характер, оно продвигается все дальше и дальше, охватывая все новые и новые сферы, препятствуя нахождению каких-либо аргументов, которые могли бы способствовать достижению согласия.

Точка зрения

Английский социолог и политический теоретик Ральф Дарендорф в книге «Тропы из утопии» приводит пример с консервативно настроенным социологом, занимающимся положением промышленных рабочих. Допустим, этот ученый в первую очередь исследует положение рабочих на производстве. Здесь он констатирует, что одним из факторов, воздействующих на удовлетворенность рабочих, является принадлежность к малым, так называемым «неформальным группам». Чем сильнее индивид сопряжен с такими неформальными группами, тем выше производительность его труда, а кроме того, его удовлетворенность. Эта гипотеза довольно точна и поддается проверке. А теперь социолог из нашего примера, побуждаемый собственной консервативной ценностной ориентацией, делает еще один шаг: внезапно он обобщает свою опирающуюся на эмпирические исследования гипотезу, доводя ее до утверждения, что принадлежность к группам является единственным фактором, влияющим на удовлетворенность рабочих и производительность труда. Продуктивность и производственный климат якобы обусловлены не зарплатой, условиями работы и отношениями господства—подчинения на предприятии, но только функционированием неформальных групповых образований. Такой ход мысли иллюстрирует тот тип слияния социальной науки с оценочными суждениями, который Дарендорф обозначает как «проблему идеологического искажения». Под «идеологическим искажением» в данном случае следует понимать попытку выдать практические оценочные суждения за научные гипотезы, т.е. представить в форме научных гипотез то, что достоверным образом может считаться оценочными суждениями, «находящимися» за пределами эмпирической доказуемости.

Как же совместить ценности и научную «объективность»? Прочитав Макс Вебера: «Смысл дискуссий о “практических оценках” (для самих участников этой дискуссии) может заключаться только в следу-

ющем: в выявлении последних внутренне “последовательных” аксиом, на которых основаны противоположные мнения... в дедукции “последствий” для оценочной позиции, которые произойдут из определенных последних ценностных аксиом, если положить их — и только их — в основу практической оценки фактического положения дел... в установлении фактических следствий, которые должны возникнуть при практическом осуществлении определенного, выносящего практическую оценку отношения к какой-либо проблеме».

Или у Карла Ясперса: «Научный долг — видеть правду фактов, а долг практический — отстаивать свои идеалы. Это — два разных долга. Сказанное не означает, что выполнение одного возможно без выполнения другого. Вебер выступает лишь против их смешения, поскольку только их разделение способствует осуществлению обоих. Научная объективность не имеет ничего общего с отсутствием настроения. Однако их смешение нарушает как объективность, так и настрой».

И наконец, резюме самого Дарендорфа: «...ответственность заключается в постоянной проверке политических и моральных последствий научной работы. Ответственность обязывает нас к тому, чтобы и в наших сочинениях, и *ex cathedra* мы откровенно высказывали наши воззрения на ценности».

Идеологии и дискурсы. Некоторые современные исследователи ассоциируют (а иногда и отождествляют) идеологии с дискурсами (лат. *discursus* — беседа, разговор). Так, утверждается, что идеология и культура как коллективные репрезентации действительности воспроизводятся в дискурсах. Как и многие другие термины в политической теории, дискурс не имеет единого общепринятого определения. Более того, это вообще одно из наиболее сложных и менее всего поддающихся четкому определению понятий в современных гуманитарных науках.

Понятие «дискурс» может быть использовано в широком и узком смыслах. Дискурс в широком смысле рассматривается как коммуникативное событие, происходящее между говорящим, слушающим (наблюдателем и др.) в процессе коммуникативного действия в определенном временном, пространственном и прочих контекстах. Это коммуникативное действие может быть речевым, письменным, иметь вербальные и невербальные составляющие (например, разговор с другом, диалог между врачом и пациентом, чтение газеты).

В узком смысле дискурс означает завершенный или продолжающийся «продукт» коммуникативного действия, его письменный или речевой результат, который интерпретируется реципиентами, или, иначе, это обязательно вербальный продукт.

Нам кажется также вполне приемлемым следующее определение: под дискурсом понимается «совокупность (письменных и устных) текстов, которые производят люди в разнообразных ежедневных практиках — организационной деятельности, рекламе, социальной области, экономике, СМИ. Дискурс становится самостоятельным смысловым полем — некоей реальностью, которая развивается по соответствующим смысловым законам. Безусловно, содержание и структура дискурсов не просто отражает представления людей о мире, но они и создают символическую реальность, которой люди затем следуют как некоему социальному закону»²⁶. Наконец, дискурс может быть рассмотрен как социальная формация. На наиболее высоком уровне абстракции дискурс относится к специфическому историческому периоду, социальной общности или к целой культуре. Именно в этом смысле мы говорим об идеологическом дискурсе. В этом случае согласие или легитимацию рассматривают как главные функции идеологии в обществе, понимая их как в широком смысле дискурсивные или — еще шире — семиотические практики.

Однако, считает, например, известный голландский исследователь Т. А. Ван Дейк, не следует сводить весь анализ идеологии к анализу дискурсов — идеология воспроизводится не только посредством текстов и разговоров. Другое дело, что дискурс во всем этом занимает особо важное место. В отличие от большинства социальных практик и семиотических кодов (визуальные образы, знаки, фото, невербальные вещи и т.д. делают это не напрямую и смысл, заключенный в них, не до конца определен, неоднозначен), свойства текста и речи позволяют нам формулировать и выражать абстрактные идеологические верования самым непосредственным образом²⁷.

Дискурс — смысловое поле, нечто, предвосхищающее любую действительность, или, иначе, область или сфера, в которой формируются смыслы и значения. В политической науке понятие «дискурс» часто используется для обозначения взаимодействия различных идеологических течений на каком-то уровне — мирового сообщества, страны, региона, группы и т.д. С содержательной точки зрения оно включает самые разные конфигурации идеалов, норм, политических требований, верований и т.д., предполагающих как разъединение, так и взаимоналожение разных вариантов духовного взаимодействия. Повторим еще раз: это не означает, что идеологии выражаются только через дискурс. Имеется в виду, что дискурсы наряду с другими социальными практиками играют весьма важную роль в репродуцировании идеологий.

Сам по себе термин «идеология» в последние годы был буквально «спасен» от многочисленных критиков, сводивших его преимущест-

венно к тоталитарным вариантам, современными исследователями, большинство которых группируется вокруг Оксфордского университета в Великобритании, прямо утверждающими, что этот тип политического мышления может быть назван дискурсивным, поскольку имеет в виду язык политики, используемый для легитимации политических действий. Идеологии уточняют и заостряют смысл языка политики, в частности, такие концепты, как свобода, справедливость, равенство и т.д., мотивируя людей на определенные действия.

Между познанием, обществом и дискурсами возникают разнообразные отношения, в совокупности представляющие собой социальный тип мышления в политическом и культурном контекстах. Кроме того, они находят отражение в эмпирической практике. В последнем случае идеологии предстают не сами по себе, а лишь в качестве отражения идеологических дискурсов, как своего рода дискурсивные манифестации, позволяющие объяснить, обосновать, легитимировать, мотивировать соответствующий тип поведения. И хотя дискурсы не единственный тип социальной практики, отражающей идеологии, они играют важнейшую роль в репродуцировании идеологий в социальной практике. Язык, текст, разговор и коммуникация (т.е. все то, что обычно понимается под дискурсом) — это и есть выражение идеологии. В такой логике участники дискурса — это не просто слушатели/говорящие или читатели/писатели, а в первую очередь представители своих социальных групп и культур. «Воспроизводство и изменение значений являются, в общем смысле, политическими актами, — пишут английские исследователи Л. Филипс и М. В. Йоргенсен. — Политика в теории дискурса не рассматривается узко, как, например, политика партии. Напротив, это широкое понятие, которое относится к способу, которым мы структурируем область социального. Этот способ исключает другие способы структурирования»²⁸.

Таким образом, дискурсивные нормы и практики, равно как и последствия их использования, определяются социально. Дискурсы и их ментальные проявления (например, смыслы) во множестве форм воплощаются в социальных структурах, проявляются в различных ситуациях, и, соответственно, наоборот, социальные репрезентации, отношения и структуры часто возникают, конструируются, оцениваются и легитимируются с помощью текстов и речи. Идеологии часто конструируются, используются и изменяются социальными акторами через специфические дискурсивные практики. Идеология поэтому — это не что иное, как основа социальных репрезентаций, разделяемых членами какой-то группы, позволяющей им договориться между собой о принципах, составляющих базис их мировоззрения. Это не идеалистиче-

ские конструкты какого-то отдельного индивида, а прежде всего социальные конструкты, разделяемые членами какой-то группы.

При этом идеология выступает одновременно как социальный и как ментальный конструкт, поэтому необходимо различать, с одной стороны, социально разделяемые ментальные репрезентации, а с другой — социальные практики, отчасти контролируемые ими и одновременно благодаря которым они сами претерпевают изменения в процессе реконструкции. Разница здесь та же, что и между грамматическими правилами и реальным языком.

Встречается и другая трактовка идеологий как дискурсов. Так, российский исследователь Н. М. Сирота считает, что «важнейшим аспектом функционирования идеологий является их взаимодействие в политическом пространстве»²⁹. Именно это он называет идеологическим дискурсом, который формируется на нескольких уровнях: глобальном, региональном, страновом, формируясь вокруг наиболее острых и дискуссионных проблем, таких, как демократия, война, мир, насилие и т.д. Под влиянием дискуссий и споров начинают складываться смешанные идеологии — либерализм сближается с социализмом, консерватизмом, анархизмом и т.д., консерватизм — с национализмом, фашизмом, терроризмом и т.д. Особенную остроту полемика между дискурсами приобретает в странах, в которых происходят процессы ускоренной модернизации.

Симуляции. Идеология, политика, мифология — формы бытия воображаемого, или, иначе говоря, симуляции. Механика возникновения нового образа предполагает присоединение свойств одного объекта к другому через схематизацию, выделяющую как существенные, так и несущественные черты объекта, акцентирующую отдельные признаки и затушевывающую другие, при этом воображение разворачивается на разных стадиях по-разному. Воображение предполагает высокую степень абстракции, реальные свойства объекта смазываются, искажаются, сглаживаются. Идеологическая модель создается как продукт воображения и направлена на активность воображения реципиентов (масс), т.е. это как бы второй уровень воображения, на котором происходит реинтерпретация со стороны аудитории, возникает новый образ, зачастую отличный от первоначального, пускающийся в автономное плавание.

Каждому из названных уровней общественного сознания присущи свои особенности возникновения и существования. Инновационный уровень прямо связан с такими особенностями человеческого мышления, как воображение и фантазия. На уровне традиции на первый план выходят рациональные и чувственные способности, на архаичном — иррациональная вера, хотя, разумеется, не только. Таким обра-

зом, идеология взаимодействует со всеми уровнями, оказывая на них непосредственное воздействие.

В этом смысле идеология подобна древним мифам о происхождении сущего. Можно утверждать, что она воплощает в себе теорию «социальных мифов» Жоржа Сореля, в соответствии с которой даже в отсутствие эмпирических свидетельств они могут стимулировать людей к действиям. Коль скоро идеология принадлежит к духовно-практическому измерению познания реальности, она неизбежно содержит в себе недоказуемые мировоззренческие и мифологические утверждения, затрагивает эмоциональные структуры человеческой психики. Поэтому и исследовать ее следует через мифы, веру, эмоции, стереотипы, символы, знаки и т.д., что, собственно, и позволяет представить себе архетип бессознательного и его проявлений в деятельности власти, поведении толпы, больших и малых групп, а также отдельных индивидов с присущими им инстинктами, телесностью и фантазиями.

Довольно интересную, критическую точку зрения на идеологии высказывает также Славой Жижек. Он рассматривает идеологию как систему идей, концепций и верований, претендующих на истинность, однако всегда служащую вполне определенным политическим интересам. Идеология — продукт совокупности общественных отношений, политических интересов творцов и последователей идеологий, отсюда ее искажающее реальность воздействие. Поэтому задача ученого-теоретика вскрыть подтекст в идеологических построениях через их внимательный анализ, через выявление умолчаний, оговорок, противоречий, ложных ассоциаций и др. Иными словами, для такого исследователя, как Славой Жижек, даже сама действительность предстает как идеологическая.

Это важно

Рекомендуем посмотреть фильм «Гид киноизвращенца. Идеология» (2006), где Славой Жижек на примере отрывков из художественных фильмов, получивших «Оскара», показывает, как именно работает идеология. Фильм представляет собой отрывки из разных знаменитых кинолент с комментариями автора. Он позволяет понять смысл современных и постсовременных дискуссий об идеологиях³⁰. Жижек утверждает: «Идеология — пустое слово, именно поэтому она и работает».

См.: www.Filmz.ru; www.0kno.ru; www.obideo.ru

Идеология и миф. Коль скоро идеология, по мнению Е. Лаклау и Ш. Муффе, это конструирование частных дискурсивных форм в рамках притязаний на универсальное, миф оказывается чуть ли не одним из ключевых понятий, объясняющих этот процесс³¹. Миф — это такой принцип толкования ситуации, в основе которого всегда будет лежать

представление об идеальном обществе. Политика, впрочем, так же как идеология, религия или право, несет на себе мифологические черты, ибо оттолкнулась когда-то от «материнского древа» мифологии как целостной формы общественного сознания. Элементы мифа сохраняются в виде веры, не терпящей рациональной оценки или анализа. Более того, в условиях глобализации и повсеместного распространения массовой культуры мифологическое вновь усиливает свое влияние. С помощью СМИ и других средств постоянно конструируются мифы, прямо или косвенно программирующие сознание человека. Французский философ Р. Барт, уделивший немалое внимание проблемам мифологизации сознания, видел в мифах важнейший инструмент политической демагогии³². Тем не менее идеология отличается от мифа, хотя миф часто усиливает мощь идеологии.

Социальное и политическое воображаемое. Или иначе, будучи той поверхностью, на которой фиксируются неудовлетворенные требования, миф может трансформироваться в социальное воображаемое. Воображаемое или социальное воображаемое — это совокупность ценностей, институтов и символов, присущих конкретной социальной группе данного общества. Так, по крайней мере, понимают социальное воображаемое в современной философской литературе³³.

Однако само понятие претерпело определенные метаморфозы. Французский философ и психиатр Жак Лакан (1901–1981) впервые использовал это понятие в 1936 г. для описания одного из трех порядков в теории психоанализа. Он считал, что воображаемое несет в себе коннотацию иллюзорности, соблазна и восхищения. Тем самым он определил дуальность отношений между эго и спекулятивным образом. Такое понимание воображаемого предполагает его косвенный характер, своего рода игру между эмоциями и разумом, желанием, символическим порядком и реальностью, которая вновь и вновь тестируется, преломляется и видоизменяется. В последние годы некоторые авторы пытались переосмыслить проблематику идеологии и политического и социального воображаемого (например, французский философ греческого происхождения Корнелиус Касториadis (1922–1997) в работе «Воображаемый институт общества» (1975), однако их труды остаются преимущественно достоянием научной общности, в то время как политики и обычные люди, особенно в нашей стране в силу известных исторических причин, скорее продолжают подходить к идеологиям в большей или меньшей степени с традиционно марксистских позиций. Короче говоря, они рассматривают связь между реальным и воображаемым как всеобъемлющую оппозицию между реальностью и идеями: идеологии и воображаемое совместно оказываются на стороне идей, выступают в роли средства,

способного завуалировать грубую реальность материального производства.

Необходимость в социальных идеалах объясняется тем, что отказ от них означает застывание политического воображаемого, т.е. утрату способности человека справиться с «освоением реальности»³⁴. Разумеется, воображаемое не создает реальность, хотя еще со времен Гегеля мы помним, что в политике видимость и есть реальность, оно лишь оказывает на нее частичное воздействие. Тем не менее воображаемое — институт, по крайней мере, в той части, когда оно репрезентирует систему смыслов, управляющую социальной структурой. Но тогда «воображаемое» входит в исторический конструкт, определяемый взаимодействием субъектов в конкретном, историческом обществе. Именно с таких позиций развивали свои идеи многие авторы, такие, например, как Бенедикт Андерсон в книге «Воображаемые сообщества» (1983), где он писал о государстве как «воображаемом сообществе», или Чарльз Тэйлор в работе «Современное социальное воображаемое» (2004), где он анализирует «воображаемый Запад».

Вывод из сказанного заключается в следующем: очень часто мы говорим об идеологиях, а фактически имеем в виду идеологическое мышление, манеру мышления и дискурс, а отнюдь не догму саму по себе. Разумеется, само слово «идеологический» предполагает особенно настойчивое следование определенному мнению, равно как и его содержательную сторону. История полна примерами групповых действий, в которых доктринальное содержание было вторичным или в которых основные идеи изменялись в процессе, причем сплошь и рядом самым драматическим образом, однако вера в идеологическое дело оставалась твердой. Подобные эпизоды подтверждают силу идеологического мышления, не затрагивающего содержание меседжа.

Из этого следует, что идеологию следует трактовать широко, особенно в историческом контексте, для того чтобы обозначить таким образом мировоззрение, равно как и довольно аморфные ценности и ориентации, которых придерживается публика в целом, поскольку именно в этом содержится генетическая цепочка идеологического мышления.

Иными словами, идеология и идеологические паттерны мышления выступают в роли посредников, через которых вопросы внешней политики транслируются и воспринимаются массовой аудиторией. Подчеркнем еще раз: в эпоху демократии и массовой политики идеология представляет собой «улицу с двусторонним движением» — верования и действия правителей формируются под влиянием давления ценностей «низов», в то же время они имеют возможность оказывать давление в нужном для них направлении на граждан «сверху». В конце концов идеологическое мышление формирует групповое сознание.

Картина мира. Это привносит в наше представление об идеологиях еще один немаловажный аспект. Крупнейший немецкий философ Мартин Хайдеггер (1889–1976) разработал понятие «картины мира» как атрибутивной черты науки эпохи модерна. По его мнению, концептуальная картина мира находит вербальное выражение, отсюда необходимость изучения дискурса словоупотребления: «Сущее в целом теперь берется так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком»³⁵. Идеология в таком контексте играет важнейшую роль в редуцировании сложности окружающего мира, делая его сложность и противоречивость доступными для человека, придерживающегося определенной ценностной ориентации. Речь идет об «образе мира» (некой модели, которая, будучи построена на основании субъективного опыта, в дальнейшем сама опосредует восприятие этого опыта³⁶), а не о мире как объективной реальности.

Идеология или политическая теория?

В ситуации повседневности, когда употребляется слово «идеология», обычные люди редко размышляют о «ложном сознании» или «искаженной реальности» — чаще всего имеется в виду нечто более аморфное, не столько образы желательного будущего, сколько отражение отношения к чему-либо. Так, Терри Иглтон замечает, что у человека с улицы есть собственное мнение об идеологиях, он полагает, что представление об идеологиях «сознательные как о хорошо сформулированных системах очевидно неадекватно», поскольку в нем исчезает живое, спонтанное отношение субъекта к структурам власти, которое придает невидимые цвета самой повседневной жизни»³⁷. Такого рода четкое противопоставление «интеллектуальных» и «живых» идеологий в последнее время встречается довольно часто.

Идеология, писал Джон Пламенатц (один из первых американских политических философов, преодолевших господство позитивизма в университетах США) в своей одноименной книге принимается по причинам, отнюдь не связанным с истиной. Это предполагает нечто более широкое, менее тесно взаимосвязанное и в меньшей степени кодифицированное: систему ценностей, «склад ума» (американская традиция), «мировоззрение» (немецкая традиция), нечто весьма близкое к менталитету (во французской традиции), что предполагает сильно затрудняющий восприятие «салат» из отчасти унаследованных, отчасти благоприобретенных утверждений, которые почти не поддаются осмыслению, воспринимаемых бессознательно как рамки нашей жизни и которые для этого большинства было бы затруднительно, если не невозможно, кодифицировать и обосновывать³⁸.

У Пламенатца отчетливо выделяются два уровня идеологий — целостный и частичный. Последний, действующий на спонтанном, об-

выденном уровне, отражает «имплицитные» ценности сообщества и, естественно, не имеет некоторых характерных признаков идеологий, в частности структурной четкости «тотальных» идеологий³⁹. Если первый тип идеологий присущ образованным обществам, то частичный встречался уже в примитивных, однако материально развитых обществах. «Частичные идеологии» часто обозначают просто понятием «системы верований». Это своего рода «линзы», фильтрующие информацию об окружающей среде, близко подходя к понятию «менталитет», «коллективное бессознательное», приобретающему устойчивый характер на протяжении длительного времени. Но «частичные» идеологии также и продукт постмодерна, когда «большие», четко структурированные идеологии уже представляются чем-то излишне тяжеловесным и предпочтение отдается «малым» идеологиям — идеологемам, которые строятся вокруг одного-двух концептов (демократии, глобализации и т.д.), остальное же как бы исчезает, хотя на самом деле в основе обычно лежит признание некой идеологии (на Западе чаще всего либерализма) как данности, не нуждающейся ни в раскрытии, ни в подтверждении.

Коль скоро единого представления об идеологии не существует, то вполне допустимо воспользоваться таким определением (разумеется, признанным научным сообществом и прошедшим процедуры узаконивания, логического обоснования), которое представляется наиболее адекватным поставленной задаче исследователя⁴⁰. Тем не менее в самом общем виде можно сказать, что политическая идеология употребляется в специфическом смысле — для характеристики рационально-ценностной мотивации политического поведения и мировоззренческой основы политики⁴¹. Это относительно целостная, систематизированная совокупность мировоззренческих идей и взглядов, отражающих оценки свойств мира и перспектив его изменений в сознании отдельных людей, социальных групп, массовых движений, политических партий или общества в целом. Или, иначе, это система концепций, доведенная у ее приверженцев почти до полного автоматизма восприятия и оценки, встроенная в программу их действий, предопределяющая цели поведения.

«Идеологии, — подчеркивает немецкий теоретик Рейнхарт Козелек, — если говорить в широком смысле, это определенный тип политического мышления, который оперирует между политической философией и тем, что мы можем назвать “реальной политикой” — т.е. практической деятельностью (и мышлением), происходящей в политической жизни. Под “между” я имею в виду их отличие и от философии, и от “реальной политики”, но не взаимоисключающих их. Идеологии, если сказать грубо, это место встречи идей и политических действий; они — идеи с активным предписывающим компонентом, направленным на политическое влияние. Идеологии — это тип политического мышления, стремящегося оказать влияние на поведение людей»⁴².

Но где же проходит граница между политической теорией (философией) и идеологией? Политическая теория противостоит идеологии в ее «классическом» понимании. От «завершенных мировоззрений» политическая теория отличается «стремлением к мудрости», а не просто к абстрактной идеальной форме интерпретации совокупности политических ценностей.

Мы можем думать о политической теории как о противоположности идеологии, стремящейся не просто принять на веру, а узаконить специфическую организацию различных интерпретаций политических концепций. Политическая теория представляет связанные аргументы в защиту концепций свободы, власти, равенства, справедливости, авторитета, демократии и т.д. Она в состоянии обосновать интерпретации политических концепций, обращаясь к другим точкам зрения, иным фундаментальным ценностям и утверждениям (например, к индивидуализму или коллективизму). Обоснование, предлагаемое политической теорией, позволяет поместить некоторые политические идеи в центр нашего интереса, отодвинув другие, или даже вообще отбросить их.

Процедуры «узаконивания» политических концептов. Мы говорим «обоснование», однако более точным термином будет «узаконивание» (*justification*), поскольку «узаконивание» предполагает вполне определенные процедуры, в то время как обоснование допускает более широкий, менее точный подход. Узаконивание политических концепций в политической философии и теории имеет четыре наиболее важных аспекта.

1. Узаконивание предполагает выдвижение аргументов. Оно, таким образом, не обращается ни к эмоциям, ни к предрассудкам. Поскольку оно основывается на разуме, то призвано уважать последовательность и логичность в аргументации. Обращение к противоречивым аргументам, таким образом, не может быть принято как узаконивание концепции.

2. Политическая философия идентифицирует некоторые соображения как важные и, как следствие, начинает рассматривать в качестве более существенных одни аспекты концепции в ущерб другим. Таким образом, аргументы и узаконивание — это наша связь с соображениями, которые, в конечном счете, имеют для нас значение. Невозможно ответить на вопрос Сократа о том, что такое справедливость, не зная, что в действительности имеет для нас значение и способ нашего понимания общества. Только в рамках политической философии возможно узаконивание одной концепции, а не другой.

3. Но если мы можем узаконить концепцию в рамках политической теории, то, какой бы убедительной она ни выглядела для нас, у нас нет способа убедить в ее законности человека, придерживающегося другой политической теории. С его точки зрения, концепция вовсе не будет выглядеть узаконенной, поскольку соображения, убедительные для нас, мо-

гут предстать как спорные в другой политической теории. Однако напомним еще раз: политическая теория — это прежде всего диалог. Поэтому если идеологические споры в конце концов превращаются в идеологическую борьбу (каждый держится за свою веру и убеждения), то в политической теории развертывается дискуссия, способствующая поиску истины.

4. Следовательно, наличие разногласий в политической теории вовсе не означает, что ни одна из сторон, участвующих в споре, не права и что вообще никакой правильный ответ не может возникнуть в процессе дискуссии. Тем не менее вполне возможен вариант, когда исследователь «извне» воспринимает некую доктрину как идеологию, в то время как ее адепты «внутри» считают ее узаконенной научной теорией, т.е. правильной и, возможно даже, наилучшей.

Тем не менее, оставаясь на позициях науки, мы не можем утверждать, что какая-то политическая теория лучше или умнее, чем другая. Столь же неверным будет утверждение о том, что наши оппоненты во всем неправы. Признание существенно конкурентной природы политических концепций способствует развитию толерантности в отношении взглядов, отличных от наших, в том числе в науке, чего не может допустить даже самая разработанная идеология. «Среди всех “существенно оспариваемых” и крайне противоречивых концепций социальных и гуманитарных наук концепция “идеологии” находится вверху списка наряду с такими понятиями, как “общество”, “группа”, “власть”, “дискурс”, “разум” и “знание”»⁴³.

* * *

После окончания холодной войны многие исследователи начали утверждать, что идеологии — по крайней мере, классические «большие» идеологии: либерализм, консерватизм, социализм и т.д. — утратили свое значение. Однако начало XXI в. показало, что идеологические системы обнаружили свою жизнеспособность, более того, появились новые влиятельные идеологии и идеологемы. Под влиянием глобализации быстро начали развиваться такие идеологии, как коммунитаризм, экологизм, феминизм и др. и одновременно глобализм и антиглобализм в самых разных вариантах. Наметилась отчетливая тенденция к соединению идеологии с геополитикой, международными отношениями, национальной безопасностью, в том числе с «мягкой силой». Одновременно поднял голову и значительно укрепился исламизм, в том числе и радикальный. Таким образом, идеологии продолжают сохранять свое значение, и есть все основания считать, что будут сохранять его и в дальнейшем.

Примечания

¹ Биккенин Н. Б. Социалистическая идеология. М., 1983. С. 7.

² Цит. по: Kennedy E. A Philosopher in the Age of Revolution. Philadelphia: American Philosophical Society, 1978. P. 45, 47.

- ³ Никольский С. А. Российское самосознание в реалиях XXI столетия // Политическая концептология. 2009. № 4. С. 95–110.
- ⁴ Сирота Н. М. Политические идеологии: генезис и современные формы. СПб.: ИКЦ, 2009. С. 9.
- ⁵ Лаклау Э. Невозможность общества // Логос. 2003. № 4–5. С. 54.
- ⁶ Бодей Р. Политика и принцип нереальности. Лекция. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2005/04/27/bodei.html>.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Шимов Я. Пир побежденных. Современная демократия как путь к катастрофе // Логос. 2003. № 4–5. С. 75.
- ⁹ См.: Tocqueville A. de. The Ancient Regime and the French Revolution. Manchester: Fontana, 1966. ref. 2nd ed. P. 44; Russel B. The Practice and Theory of Bolshevism. L.: George Allen and Unwin, 1920. P. 16; Aron R. The Opium of the Intellectuals. N.Y.: Doubleday, 1957.
- ¹⁰ Arendt H. Religion and Politics // Цит. по: Shorten, Richard. The Enlightenment, Communism and Political Religion: Reflections on a Misleading Trajectory // Journal of Political Ideologies. 2003. Vol. 8. No 1. P. 17–18.
- ¹¹ Voegelin E. The Collected Works. Vol. 5. Modernity without Restraint. Columbia: University of Missouri Press, 2000. P. 59–70.
- ¹² Ibid. Ref. 13. P. 189.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Halberstam M. Totalitarianism and the Modern Conception of Politics. L.: Yale University Press, 1999. P. 6.
- ¹⁵ Becker C. The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers. New Haven: Yale University Press, 1932. Ref. 35. P. 31, 8, 30. 8 and 63.
- ¹⁶ Манн Т. Культура и политика // Томас Манн. Путь на Волшебную гору. М.: Варгуис, 2008. С. 222–223.
- ¹⁷ Pizzorno A. The Impossibilities of Democracy: Bogus or Serious? // European Political Science. Autumn 2002. No 2.1. P. 10.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Contemporary Political Ideologies / Ed. by Roger Eatwell and Anthony Wright. L.: Continuum, 1999. P. VII.
- ²⁰ Gallie W. B. Essentially Contested Concepts // W. B. Gallie. Philosophy and Historical Understanding. 2nd ed. N.Y.: Shocken Books, 1968. P. 157–191; Gallie W. B. Gallie. Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. 1956. Vol. 56. P. 169.
- ²¹ См.: Ильин М. В. Научное описание понятий в контексте развития политической культуры // В кн. Язык в контексте культуры. М., 1993; Он же. Политический дискурс: слова и смыслы // Полис. 1994. № 1.
- ²² Козелек Р. Теория и метод определения исторического времени // Логос. 2004. № 5 (44). С. 109.
- ²³ Ледаев В. Г. Власть: концептуальный анализ. М.: РОССПЭН, 2001. Сноска 3.
- ²⁴ Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 107.
- ²⁵ См.: Freedan M. Taking Ideology Seriously: 21st Century Reconfigurations / Co-editor with G. Talshir and M. Humphrey. L., 2006.
- ²⁶ Кисилева А. А. Предисловие научного редактора к книге: Филлипс Л., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2004. С. 10.
- ²⁷ Van Dijk Teun. Ideology: A Multidisciplinary Approach. L.: Sage, 1998.
- ²⁸ Филлипс Л., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2004. С. 64.
- ²⁹ Сирота Н. М. Политические идеологии. Генезис и современные формы. СПб.: ИКЦ, 2009. С. 16.
- ³⁰ Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
- ³¹ Laclau E. and Mouffe Ch. Hegemony and the Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. L.: Verso, 1985.

³² «Всякая семиологическая система есть система ценностей, потребитель же мифов принимает их значение за систему фактов... Буржуазная идеология отказывается от объяснения вещей... Функция мифа — удалять реальность» (*Барт Р.* Мифологии. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2000. С. 96).

³³ В философской литературе в этом случае часто предпочитали говорить о «духе». Так, Томас Манн в «Рассуждениях аполитичного» писал, что «вне духа невозможно познать ни одну вещь, даже самую маленькую и ничтожную, не говоря уже о великих исторических феноменах. У всех этих феноменов — два лика. Удалите из Французской революции “философию” — останется один лишь голодный бунт. Останется переворот в имущественных отношениях. Но кто же станет отрицать, что трактовать Французскую революцию таким образом означает несправедливо ее унижать?» (*Манн Т.* Рассуждения аполитичного // Томас Манн. Путь на Волшебную гору. М.: Вагриус, 2008. С. 53).

³⁴ «Социальный идеал, — пишет российский философ Андрей Ашкеров, — есть определенный режим взаимосвязи воображаемого и реального, когда невидимые социально-экономические, политические и прочие связи обозначают возможность надперсональной идентичности. Особенность надперсональной идентичности в том, что коллективное “Я” оказывается в ее перспективе более реальным, чем эмпирическое персональное “Я”. Социальный идеал, таким образом, не должен смешиваться с фантазмами, галлюцинациями и прочим “опиумом для народа”. Напротив, социальный идеал есть единственный шанс на вполне осязаемое обладание неким коллективным “мы”». (*Ашкеров А.* Реализм и романтизм. Заметки о политическом воображаемом // Русский журнал. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Realizm-romantism>).

³⁵ Цит. по: Новая технократическая волна на Западе: Сб. статей: переводы. М.: Прогресс, 1986. С. 102–103.

³⁶ Основные черты «картины мира» М. Хайдеггер показал в статье «Время картины мира» (*Хайдеггер М.* Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62). «Картина» как изображение предполагает не буквальную копию с оригинала, а фиксацию черт, которые мы считаем наиболее существенными, значимыми. «Мир здесь выступает как обозначение сущего в целом» (С. 49). Там, где мир не может войти в картину, не может быть и «картины мира». Культура Античности и Средневековья не могла рассматривать мир с дистанции, как нечто противоположное им, поэтому Хайдеггер говорит о «картине мира» как феномене Модерна (Современности), когда впервые возникают субъект-объектные отношения. В последние годы употребление понятия существенно расширилось, став частью философского языка — теперь мы можем говорить уже не только о естественно-научной картине мира, но и о мире социальном, языковом, политическом, литературном, даже о мире повседневности.

³⁷ *Eagleton T.* Ideology. L., 1991. P. 221–222.

³⁸ *Plamenatz J.* Ideology. N.Y.: Praeger Publishers, 1970.

³⁹ *Ibid.* P. 17–23.

⁴⁰ Чрезмерное расширение понятия «идеологии» несет в себе определенную опасность, так как открывает дверь «опасному каннибализму идеи идеологии, ее склонности поглощать **все** другие идеи». См.: *Minogue K. R.* On Identifying Ideology // *Ideologie et politique* / Ed. by M. Cranston and P. Mair. Florence, 1981. P. 27.

⁴¹ *Сирота Н. М.* Политические идеологии: генезис и современные формы. СПб.: ИКЦ, 2009. С. 12.

⁴² Цит. по: *Ewing A.* Applying Reinhart Koselleck’s Conception of Historical Time to Ideology in America // *Political Theory. American Politics*. URL: <http://politicsinspires.org/ideology-in-america-reinhart-koselleck>.

⁴³ *Алексеева Т. А.* Насилие и демократия в политике США // *Международные процессы*. 2008. Т. 6. № 12 (17). Май—август. С. 18.

3

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАК НАУКА: СПОР О РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Политические теоретики прошлых веков интересовались главным образом природой хорошей жизни и институциональным устройством, способным обеспечить процветание людей, при котором их потребности и рациональные способности могли бы быть реализованы. Кроме того, политических мыслителей занимала проблема политических прав человека — природа права, справедливости, наилучшей формы правления, прав и обязанностей индивидов, а также принципы распределения в обществе. Таким образом, почти все политические теории так или иначе концентрировали свое внимание на двух основных темах:

- проблеме прав человека;
- проблеме общего блага.

Политические теории опирались на вполне определенные познавательные принципы. Как правило, они претендовали на объективность. Тем не менее их обоснованность основывалась на разных предпосылках: они апеллировали то к разуму, то к эмпирическому опыту, а часто — к интуиции или сравнению. Тем не менее почти всегда политические теории обращались к какому-то эпистемологическому авторитету — разуму или опыту, что позволяло рассматривать основные идеи относительно фундаментальных человеческих потребностей, целей, задач, отношений и форм правления в качестве *истинных*, или по крайней мере претендовать на это.

Как правило, политические теоретики работали, не выходя за рамки определенной философской системы, устанавливающей познавательные основания. Это ясно видно на примере Платона, Гоббса, Гегеля или Милля. Неудивительно поэтому, что эти мыслители занимались в том числе и поиском познавательных оснований политической теории. Несмотря на значительные различия между ними, их объединяло непризнание субъективистских утверждений, основанных исключительно на предпочтениях и чувствах отдельного индивида. Все они сходились во мнении, что существуют определенные истины, которые могут быть утверждены в качестве фундаментальных политических проблем, и выдвигали собственные эпистемологические основания для подтверждения истинности своих утверждений.

Это важно

Основания науки — фундаментальные представления, понятия и принципы науки, определяющие стратегию исследования, организующие в целостную систему многообразие конкретных теоретических и эмпирических знаний и обеспечивающие их включение в культуру той или иной исторической эпохи. Структура оснований науки определена связями трех основных компонентов:

- 1) идеалов и норм исследования (идеи и принципы, выражающие представления о ценностях научной деятельности, ее целях и путях ее достижения);
- 2) научной картины мира (целостного образа предмета научного исследования, формируемого посредством фундаментальных понятий и принципов науки на каждом историческом этапе ее развития);
- 3) философских оснований науки (системы философских идей и принципов, посредством которых обосновываются представления научной картины мира, идеалы и нормы науки и которые служат одним из условий включения научных знаний в культуру соответствующей исторической эпохи).

Трансформация оснований науки происходит в эпохи научных революций. Эти трансформации определяют формирование новых типов научной рациональности.

Выводы разных теорий противоречили друг другу, что не могло не вызывать изрядные сомнения в самих эпистемологических основаниях, на которых они строились. Вряд ли легко выбрать какую-то политическую теорию в качестве истинной при отсутствии какого-либо критерия определения адекватности ее познавательного основания. По-видимому, не существовало никакого независимого эпистемологического критерия, с помощью которого можно было бы примирить утверждения разных политических теорий. Сами теории устанавливали для себя стандарты познавательной истины, которые затем включались в саму предлагаемую теорию. Таким образом, нельзя было говорить о возможности существования независимого принципа или критерия научности выводов из исследования.

Решение вопроса о методологии политической науки, как и других социальных наук, хотя и имеет довольно длительную историю, продолжает оставаться незавершенным по сей день. В самом деле, должно ли теоретическое осмысление политики строиться по образцам и в соответствии с канонами естественных наук? Так ли уж необходимы для теоретического познания эмпирическая основа и узаконивание выдвигаемых положений? Можно ли говорить о периодической смене парадигм в политической теории, подобно тому как мы говорим об этом, например, в физике?

Позитивизм, неопозитивизм, постпозитивизм

Университетская наука. Успехи в развитии естественных наук и увлечение их методологическими основами привели к попыткам распространить их на философию, историю и другие области социального познания, к радикальному изменению положения в университетской науке как таковой. В середине XIX в. в центре европейской интеллектуальной жизни, бесспорно, находились немецкие университеты, задававшие тон в интеллектуальной жизни не только Германии, но и всей Европы. Именно в Германии был сформирован новый тип «классического» университета. Средневековые корпорации ученых, которые с началом Нового времени уже, казалось, готовы были навсегда уйти с исторической сцены, парадоксальным образом трансформировались в передовые центры развития современной науки во всех ее областях.

Прежде всего, немецкий университет стал противовесом утилитарной французской системе образования, утвердившейся на волне Великой Французской революции. Например, Гёттингенский университет нередко называли раем для ученых. Направление развития университетской науки было задано во многом популярным на рубеже XVIII—XIX вв. в Германии неогуманизмом, который в противовес идеалам Просвещения, провозглашал в качестве наиболее достойного занятия «чистую науку», далекую от практики и направленную на постижение всеобщего, целостного знания о природе и человеке через синтез всего накопленного отдельными науками, осуществляемый «наукой наук» — философией. В 1798 г. И. Кант четко сформулировал это в трактате «Спор факультетов», противопоставив три высших факультета, служащие главным образом интересам правительства, философскому факультету, который без всяких распоряжений свыше занимается только самой наукой, исходя из ее собственных интересов.

Но этого было недостаточно. Начало развития германского национализма на волне противостояния французским оккупантам в период вторжения Наполеона в 1806 г. выдвинуло новые задачи перед университетами как центрами духовного зарождения германской нации. Германские княжества, раздробленные и вынужденные противостоять крупным европейским державам, смогли найти точки опоры для своей идентичности именно в университетах. Не случайно прусский король произнес тогда известную фразу: государство должно духовными силами возместить то, что оно потеряло физически. Наука и образование показали ему именно той сферой, куда имеет смысл направить усилия. Именно с этой целью «университет для Германии» — Берлинский университет, и был создан в Пруссии трудами выдающегося реформатора высшего образования Вильгельма фон Гумбольдта (1767—1835).

Это важно

На каких принципах строился «классический» немецкий университет? Во-первых, это принципы «академических свобод» профессоров и студентов — *свободы преподавания и обучения*, т.е. возможность для профессоров самостоятельно и неподконтрольно строить содержание своих курсов в рамках заданного предмета, а для студентов — свободно выбирать изучаемые дисциплины при отсутствии обязательных предметов или фиксированного для всех учебного плана. Во-вторых, важнейшим в деятельности гумбольдтовского университета является принцип *единства преподавания и исследования* — иными словами, необходимость не только передавать, но и умножать научные знания, устремленность при обучении на постоянный научный поиск, в который должны быть вовлечены не только преподаватели, но и студенты. Из этого, в-третьих, вытекает, что именно исследовательский потенциал, научные результаты учебного могут служить критерием для его вступления на университетскую кафедру, а университеты должны выступать как лидеры развития науки, *исследовательские учреждения*. К этому, в-четвертых, добавляется понятие *единства науки* как вершины умственной деятельности человека: такое единство подразумевает не «энциклопедический» характер знаний из разных областей, как полагали в эпоху Просвещения, а перенос внимания с отыскания отдельных фактов и законов на методику самого научного познания, представление о лежащей в его основе единой философской картине мира¹.

Однако к середине XIX в. немецкая философия, находившаяся под влиянием гегелевского идеализма, была подвергнута жесткому «вызову» со стороны материалистической философии, тесно связанной с естествознанием. Повсеместно начали открываться кафедры геологии, ботаники и т.д. Три главных орудия экспансии — материализм, эволюционизм и позитивизм предприняли широкое наступление на философию и гуманитарные науки.

«История, философия, логика, словесность, право представлялись устаревшими схоластическими умствованиями, которые должны быть заменены положительным (позитивным. — А. Т.) знанием, основанным на закономерностях, выявляемых согласно прогрессивным канонам и методам естественных наук, — подчеркивает отечественный философ Н. С. Розов. — Если же что-то такому подходу не поддается, то оно должно быть попросту отброшено как досадный реликт отжившей средневековой схоластики»².

Различение наук по предмету и методу. Важнейшей вехой в выделении отдельных наук из философии сыграло проявление двух работ Вильгельма Дильтея (1833–1911) — «Введение в науку о духе» и «Описатель-

ная психология»). В этих работах Дильтей ввел различие между двумя типами наук — «науками о духе» и «науками о природе». Тем самым он осуществил различение наук по предмету.

Каждому предмету должен соответствовать определенный метод. Если науки о природе предполагают обращение к экспериментам, наблюдениям, выведению численных закономерностей и формул, то в применении к наукам о духе такой подход бесполезен. В отличие от наук о природе, изучающих внешние, объективные природные явления и процессы, науки о духе обращены вовнутрь. Другими словами, если в первом случае необходимо объяснение (*Verstehen*), то во втором — понимание (*Erklären*).

Дильтей особо выделил тотальность, целостность духовной стороны существования человека. «Духовное» — это сознательная, познающая сторона индивида, неотделимая от страхов и надежд, переживаний и увлечений. Однако уже в его время вопросами сознания занималась прежде всего психология, поэтому философ попытался положить именно психологию в основание всех гуманитарных наук. Тем не менее необходимо сделать оговорку: вопреки первоначальным ожиданиям, психология начала развиваться как объяснительная, численная наука, по аналогичным естественно-научным канонам и правилам. Но это один из парадоксов развития научного познания.

Фердинанд Теннис (1855–1936) попытался поставить на естественно-научное основание социологию, рассматривая ее в работе «Сообщество и общество» как классифицирующую, выявляющую закономерности, объясняющую отрасль знания. В то же время он отказал истории вообще в праве называться наукой. Но против такой постановки вопроса выступил Дильтей.

Следует отметить также работу Вильгельма Виндельбанда (1848–1915) «История и наука о природе», в которой автор обратился к специфике познавательных методов. Как бы там ни было, выделение отдельных наук из философии было сопряжено со множеством споров и коллизий, с поиском адекватных методов и разработкой понятийного аппарата, играющего по сей день исключительно важную роль.

В результате к концу XIX столетия сложилось различие между *номотетикой* и *идиографией*. Номотетические науки направлены на поиск общих закономерностей, эксперименты, наблюдение, проверку гипотез, статистические закономерности и т.д. Идиографические науки интересуются преимущественно единичными и неповторимыми явлениями. Что же касается методов, то Виндельбанд не привязывал их жестко к типу наук. Например, науки о природе могут обращаться к идиографическим методам и, соответственно, наоборот.

Генрих Риккерт (1863–1936), ученик Виндельбанда, пошел еще дальше, предложив вместо «наук о духе» «науки о культуре» (важное

уточнение: речь шла не о культурологии, а обо всем комплексе социально-гуманитарных наук). Противопоставление здесь еще более жесткое: науки о культуре сориентированы на ценности, в то время как науки о природе — на законы и закономерности. Риккерт вроде бы снимает противоположность между номотетикой и идиографией, поскольку и индивидуальное поведение как предмет идиографии, и обнаружение законов как номотетическое исследование в равной мере содержат ценностное должностное. В то же время и тот и другой подходы рационалистичны. Оба они направлены на изучение реальности, другое дело, что с разных углов зрения. Между новыми науками — психологией, социологией, антропологией, экономическими науками, политическими науками и т.д. — появились дисциплинарные границы, общее дискуссионное поле постепенно сокращалось, пока не исчезло почти полностью.

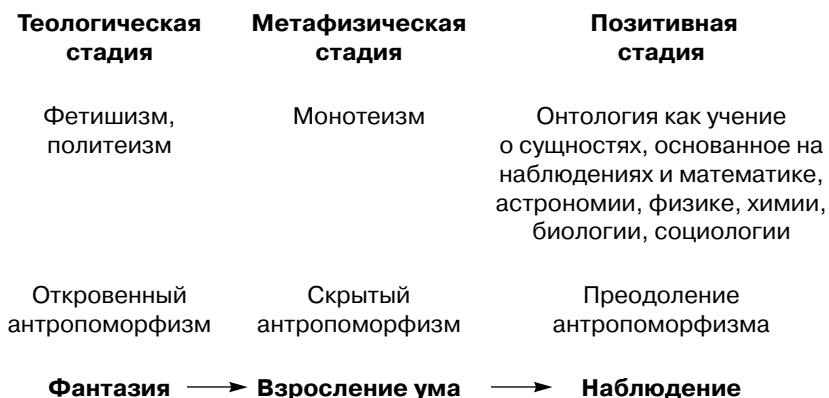
Несмотря на то, что сами дебаты начали сходиться на нет, они оставили глубокий след в развитии философии науки, зафиксировав некоторые утверждения и заблуждения, продолжающие действовать и по сей день.

Позитивизм. Направление в методологии науки, пытающееся доказать, что единственным источником подлинного знания могут быть эмпирические факты, и отрицающее какую-либо эвристическую, познавательную ценность философского исследования, любые априорные метафизические соображения, получило название «позитивизм». Позитивизм начал формироваться еще в XIX в. Его создателем считается французский социолог Огюст Конт. Разрабатывая проблемы человеческого познания, он выявил в его развитии три стадии. Конт считал, что ум каждого человека в своей эволюции проходит тот же путь, что и ум всего человечества. Иными словами, новорожденный младенец и дикарь на заре истории равно представляют собой животное, которому предстоит превратиться в человека цивилизованного.

Это важно

Напомним, что одним из создателей позитивизма считается французский исследователь Огюст Конт (1798–1857). Он разработал модель развития общества, включающую три стадии — теологическую, которой соответствовали военное господство и религиозное восприятие всех явлений окружающего мира, метафизическую, для которой было характерно феодальное господство (явления окружающего мира объясняются существенными причинами — абсолютной идеей, законами и т.п.) и, наконец, позитивную, присущую промышленной цивилизации, когда объяснения строятся на эмпирических и рациональных основаниях. Соответственно, позитивная стадия предполагает новый тип самопознания общества — не критически-философский, а позитивно-научный. Позитивная наука стро-

ится на основе методов, уже получивших признание в научном сообществе, но предлагает и свои собственные, направленные на познание законов развития и функционирования общества. Тем самым Конт устанавливал неразрывную связь между естественными науками (математикой, астрономией, физикой, химией, биологией) и социальными науками. Он даже назвал социологию «социальной физикой». Поскольку социальные и природные явления сходны между собой, их законы также однотипны и по сущности, и по форме. Соответственно, однотипны и методы социального и естественно-научного познания. Наконец, Конт настаивал на том, что задачи социологии (и шире — социальных наук вообще) заключаются в том, чтобы выработать систему теоретических положений, которые могут быть эмпирически обоснованы. Этот путь может быть изображен в виде следующей схемы:



Первая стадия, которую Конт назвал теологической или фиктивной, отмечена неразвитостью интеллектуальных способностей человека. В основе фантазий первой стадии лежит антропоморфизм, то есть объяснение всего окружающего мира по аналогии с человеком и его жизнью. Всем внешним телам приписывается жизнь, аналогичная человеческой. Большим шагом вперед на этой стадии становится политеизм — исчезает сравнение камней, деревьев, зверей с человеком, но в них обнаруживаются духи, которые, однако, ведут себя как люди — ссорятся, мирятся, заключают союзы, обижаются, гnevаются на людей и т.д.

На второй, метафизической стадии происходит переход к монотеизму, признание единства миропорядка, подчинения всех явлений неизменным законам. Боги уже более не напоминают человека, как рань-

ше. Следующим шагом становится переход к метафизике и зарождение философии. Место богов занимают сущности. Антропоморфизм если и сохраняется, то в скрытой форме.

Наконец, человеческий разум переходит к третьей, положительной (позитивной), или реальной, стадии своего развития. Основной ее признак, как писал О. Конт, «закон постоянного подчинения воображения наблюдению». Объяснение может только следовать за состоявшимся событием, но не предшествовать ему. Как заметил Гегель, сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек: философия, олицетворением которой выступает любимая птица богини мудрости, может объяснить события произошедшего дня только тогда, когда он уже завершился. Но если объяснение не может ничего предвидеть, то оно не может стать основанием для сознательного, целенаправленного человеческого действия. Если нечто и можно предвидеть, то только на основе наблюдения.

Что же Конт понимал под наблюдением? Всякое событие должно быть очищено от всякого смысла, который предписывает ему фантазия, тогда оно превращается в научный факт. Факт не содержит в себе никакого смысла, поэтому к нему неприменим вопрос «почему?». Единственный вопрос, который может быть поставлен, — это «как нечто произошло?».

Поэтому всякое предложение всего лишь фиксирует факты, а значит, оно не может быть научным предложением. Отсюда основное правило научного наблюдения: всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального и понятного смысла.

Отсюда Конт выводил необходимость позитивизма, т.е. «терапии языка», лечения его от остатков антропоморфизма, избавления от общих, абстрактных понятий, представляющих собой плод человеческого воображения и фантазии. Все суждения, содержащие абстрактные понятия, бессмысленны.

Накопив достаточное количество фактов, исследователь может выявить регулярности и корреляции. Повторяемость фактов, выраженная математически, становится *законом позитивной науки*. Соответственно, уничтожаются причинно-следственные связи, поскольку понятия «причины» и «следствия» есть не что иное, как антропоморфный аналог отношений между родителями и детьми: причины порождают следствия.

Основные положения позитивизма могут быть сформулированы следующим образом:

- всякое знание в отношении фактов основывается на позитивных данных или опыте;

-
- помимо сферы фактов, существует сфера чистой логики и чистой математики, что позднее привело к формированию формальных наук.

Таким образом, позитивизм, как его понимал Конт, основывается на предположении, что наблюдение социальной жизни вполне возможно, более того, на его основе можно сформулировать надежное, адекватное знание, которое затем может быть использовано для оказания влияния на социальные изменения и улучшение положения людей. Любые теории социальной жизни могут быть построены на твердых методологических, линейных основаниях, в основу которых кладутся подлежащие верификации (обоснованию) факты. Иными словами, наукой может быть названо только то, что может быть научно обосновано, т.е. подтверждается логическими и математическими доказательствами. При таком подходе ни для какой метафизики просто не остается места.

Весьма характерным признаком увлечения позитивным научным знанием в XIX столетии стало рождение в 1887 г. героя, описанного английским писателем Артуром Конан Дойлем. Мы имеем в виду знаменитого сыщика Шерлока Холмса. Это был сыщик нового типа, невиданный прежде мыслитель, образец беспрецедентного применения силы разума. Холмс выглядит как чистый продукт своего времени и места в истории. Если научный метод продемонстрировал свои достоинства во всевозможной научной и прочей деятельности — от теории эволюции до рентгенографии, от общей теории относительности до открытия патогенных микроорганизмов и анестезии, от бихевиорализма до психоанализа, — то почему бы ему не проявиться в принципах самого мышления?

Конникова Мария. Выдающийся ум. Мыслить как Шерлок Холмс. М.: Азбука. Бизнес, 2014. С. 24

Как следствие основной спор между философами науки сосредоточился на попытках построить обществознание (в широком смысле) как точную науку, аналогичную математике и естествознанию. На прочный позитивистский фундамент к началу XX столетия встала французская, позднее английская и американская социология, структурная лингвистика и другие дисциплины. Практически оказались затронутыми все социальные науки (за исключением экономики, в которой и без того господствовали математический и номологический подходы). На практике этот спор выглядел как противопоставление «количественного» и «качественного» подходов, идущего от идиографии. Это разделение в той или иной форме сохранилось и по сей день. Или, как подчеркивают современные английские авторы, «повторяющийся паттерн, в котором видные ученые подталкивают к более научному подходу в политической науке... только для того, чтобы увидеть отвергающую

реакцию со стороны сторонников абстракции, и переход к большей адекватности от квантификации к более гуманистическим подходам, за этим вновь следует откат к науке»³.

Это важно

Позитивизм предполагает, что аналитические утверждения относительно физического и социального мира делятся на три категории.

1. Такие утверждения могут быть полезными тавтологиями. Это могут быть чисто определительные утверждения, предписывающие определенный смысл феномену или концепции.
2. Утверждения могут быть эмпирическими, их истинность или ложность могут быть доказаны благодаря наблюдениям.
3. Утверждения, не подпадающие ни под одну из двух названных категорий и не имеющие аналитического смысла. Для позитивистов осмысленный анализ возможен только на основе осмысленных тавтологий и эмпирических утверждений. Метафизика, теология, эстетика и даже этика не имеют смысла.

Логический позитивизм (неопозитивизм). Наиболее сильное влияние на изменение направления развития политической теории в XX в. оказал, вне всякого сомнения, логический позитивизм. Впервые идеи неопозитивизма получили четкое выражение в деятельности так называемого Венского кружка, на основе которого сложилось течение логического позитивизма. Именно в логическом позитивизме с наибольшими последовательностью и четкостью были сформулированы основные идеи неопозитивистской философии науки, завоевавшие в 1930–1940-х годах значительную популярность в кругах западной научной интеллигенции. Эта философская доктрина нанесла сокрушительный удар по познавательному статусу «классической» политической теории и создала весьма основательные предпосылки для рассмотрения ее как совокупности субъективных взглядов и подходов отдельных мыслителей, т.е., по существу, псевдонауки.

Хотя логический позитивизм получил распространение в 1930-е годы, то есть в период острого экономического и политического кризиса всей капиталистической системы, сторонники теории (члены Венского кружка), например Шлик, Карнап, фон Нейрат, Айер, не особенно интересовались политическими вопросами. Их радикальная критика познавательных оснований явилась косвенным следствием их эпистемологических представлений. Для того чтобы понять, в чем смысл этой критики, необходимо предварительно остановиться на природе и характере логического позитивизма как философского течения.

Теория логического позитивизма сформировалась прежде всего под влиянием трудов Людвиг Витгенштейна, и в особенности его «Логико-философского трактата». Эта написанная в форме афоризмов совсем небольшая книжечка (около 100 страниц), довольно трудная для понимания, оказала огромное влияние на все развитие методологии науки XX столетия.

Людвиг Витгенштейн разработал аналитический метод под влиянием занятий математикой и логикой, а также знакомства с работами Бертрانا Рассела (1872–1970) и Готлиба Фреге (1848–1925). Идея анализа языка путем выявления его подлинной логической структуры, а также стремление выработать единую формализованную модель человеческого знания привели его к созданию законченной философской теории. Его основная идея заключалась в том, что философы и теоретики в силу неадекватной интерпретации языка создали массу псевдопроблем и запутали истинное положение вещей.

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — австрийский философ и логик. Родился в Вене. По образованию инженер. В 1912–1913 гг. работал с Бертраном Расселом в Кембриджском университете. Во время Первой мировой войны служил в австрийской армии и даже попал в плен. Считается, что идея его знаменитого «Логико-философского трактата» родилась у него еще в 1914 г., и все годы войны он носил фрагменты рукописи в своем походном мешке. В плену, видимо, он и закончил трактат, опубликованный в Германии в 1921 г. Однако предисловие к трактату, написанное его учителем Бертраном Расселом, показалось ему слишком поверхностным. Обидевшись, он бросил университет и уехал учительствовать в деревенскую школу в Альпийских горах. Витгенштейн фактически не участвовал в дискуссии, развернувшейся вокруг его трактата в академических кругах. Трактат Витгенштейна не просто произвел сенсацию в научном мире, а вызвал настоящую философскую бурю.

В 1929 г., после того как он узнал, что научное сообщество признало его достижения, Витгенштейн вернулся в Англию, в Кембриджский университет. В 1939 г. он даже сменил известного философа Г. Мура на посту профессора философии Кембриджского университета. Во время Второй мировой войны, стремясь внести свой вклад в победу союзников, он оставил философию и пошел работать в Лондонский госпиталь. В 1947 г. вышел в отставку.

Витгенштейн начинает с того, что строит плюралистическую картину мира. Мир обладает атомарной структурой и состоит из фактов («Мир есть совокупность фактов, а не вещей», 1.1). Факт, по Витгенштейну, — это все, что случается, все, что имеет место. Атомарные факты могут объединяться в более сложные молекулярные факты. Но самое главное, и здесь он повторяет Бертрана Рассела, факт — это все то, что делает предложение, описывающее его, истинным. Если в мире какой-то факт имеет место, то предложение истинно, если же нет — ложно. Атомарные факты никак не связаны друг с другом, поэтому в мире нет

никаких закономерных связей. «Вера в причинную связь есть предрас-судок», — пишет Витгенштейн (5.1361).

Однако интерес Витгенштейна был направлен не столько на фак-ты, сколько на язык, которым мы пользуемся, и его отношение к миру фактов. Бертран Рассел полагал, что структура логики, как основа идеального языка, должна быть такой же, как структура мира. Витген-штейн развил эту мысль, утверждая, что предложение — это образ, ло-гическая фотография факта. То, что отождествляет образ и факт, и есть структура предложения и факта. Поэтому предложение, если оно истинно, само показывает свой смысл.

У Витгенштейна мысль и предложение фактически совпадают друг с другом, поскольку в обоих случаях речь идет о логическом образе факта. В то же время и образ — это всего лишь один из фактов, то есть образ — это такой факт, который изображает другой факт.

Сложные предложения в языке, которые мы используем, чтобы пе-редать информацию, могут быть подвергнуты анализу с точки зрения составляющих их отдельных предложений. Очевидно, что в какой-то момент этот процесс анализа должен остановиться, и мы встретимся с основными строительными блоками языка — элементарными пред-ложениями, которым соответствуют эмпирические элементы. Вся мно-гообразная действительность рассматривается мыслителем в виде со-вокупности фактов, как бы лежащих в одной плоскости. Параллельно им находится плоскость, заполненная элементарными предложениями, отражающими чувственные восприятия. Иными словами, структура фактов является проекцией структуры предложений. По Витгенштейну, в качестве таких элементарных предложений следует рассматривать на-именования предметов и явлений. С точки зрения Витгенштейна, толь-ко имена существительные отвечают этим требованиям. Таким образом, элементарные предложения — это прежде всего имена существительные. Имена существительные действительно разрешают проблему, поскольку имя обретает смысл без посредничества других предложений. Имена су-ществительные также прямо связаны с окружающим миром, поскольку имена определяют объекты, а объекты придают им смысл. Следова-тельно, если осмысленное использование языка в конечном счете устанав-ливает, что имена существительные — это основные единицы смысла, прямо связанные с объектами, то это объясняет критический пафос по отношению к моральным и политическим теориям.

«Августин, описывая то, как его обучали языку, рассказывает, что его учили говорить посредством заучивания названия предметов. Ясно, что, кто бы ни говорил такое, он подразумевает способ, при помощи которого ребенок обу-чается таким словам, как “человек”, “сахар”, “стол” и т.д. Конечно же он не думает в первую очередь о таких словах, как “не”, “но”, “может быть”».

Людвиг Витгенштейн. Коричневая книга

Главное отличие идеи Витгенштейна от теории его учителя Бертрана Рассела заключается в том, что его анализ приобрел негативный смысл. Иными словами, его аналитические приемы были направлены не столько на позитивное решение проблем и конструирование новых теорий, сколько на освобождение имеющегося знания от всего «мистического» или «метафизического», куда попадала вся традиционная проблематика философии и политической теории.

Если предложения, содержащиеся в нормативных политических текстах, не могут быть подвергнуты подобному анализу, то они не имеют смысла. Витгенштейн не поясняет, о каких именно объектах идет речь, но если принять позитивистскую точку зрения, то такими объектами могут быть либо материальные объекты, либо чувственный опыт. Тогда очевидно, что весь политико-теоретический язык подвергается сомнению. С каким чувственным опытом или материальными объектами могут быть связаны такие понятия, как общее благо, права человека, потребности, интересы, справедливость и др.?

В заключительном тезисе «Трактата» этот вывод сформулирован вполне прозрачно. Моральный и оценочный язык не выдерживает обычно истинно функционального анализа и «моральные объекты» в познавательном осмысленном ключе. В знаменитом параграфе 6.42 и особенно в 6.421 «Трактата» говорится:

«Поэтому и невозможны предложения этики.

Высшее не выразить предложениями.

Понятно, что этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна».

Еще более четко это выражено в параграфе 6.53:

«Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. А всякий раз, когда кто-то захотел высказывать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, но лишь *такой метод* был бы безупречно правильным».

Это важно

Трансцендентальный — перешагивающий, выходящий за пределы.

Трансцендентный — все, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира; предмет религиозного и метафизического познания.

Сказанное, впрочем, не означает, что ценности вообще не имеют никакого значения, наоборот, они имеют огромное значение, но в на-

ших привязанностях, в том, как мы проживаем свою жизнь, а не в отражении какой-то теоретической структуры, пытающейся выразить истину. Для Витгенштейна единственной формой связи человека с окружающим миром, как природным, так и социальным, является язык. Картина мира, которую человек осмысливает, теоретически определяется языком, его структурой, строением и особенностями.

«Трактат» оказал сильное влияние на академическое сообщество. Позитивисты превратили идеи, высказанные Витгенштейном, в крайне радикальную эпистемологию. Возможно, сегодняшним политологам будет трудно понять, почему логический позитивизм имел такое большое значение для развития политической теории. Но дело в том, что значение этого подхода заключается прежде всего в том, что его логические инструменты сыграли свою роль в разъяснении структуры математики, которая сама является ключевым инструментом для понимания природы мира, а использование инструментов логического анализа в сфере обычного языка открыло возможность анализа структурного содержания языка и выявления смысла предложений. В то же время логический позитивизм показал субъективность большей части моральных и метафизических текстов.

С точки зрения радикальных эмпирицистов-позитивистов, научное, естественное и фактологическое использование языка обладает смыслом, в то время как метафизические теории ценности, пытавшиеся дать основания моральным и политическим концепциям хорошей жизни, — это чепуха. Такой подход получил название *принцип верификации*: предложение имеет смысл, только если оно может быть эмпирически подтверждено. Следовательно, если предложение осмысленно, то оно прямо опирается на эмпирический опыт, или если это сложное предложение, то такая прямая связь может быть доказана после специально проведенного анализа.

Иными словами, осмысленное предложение не обязательно должно прямо опираться на доступный чувственный опыт, оно может базироваться на опыте всей природы, где он, собственно, и конкретизируется. Например, предложение «на обратной стороне Луны имеются горы» имеет смысл, поскольку конкретизирует тип опыта, способного его подтвердить. Несмотря на то, что в период, когда позитивисты начинали свои исследования, еще не было технических возможностей доказательства этого утверждения и советская космическая ракета еще не облетела вокруг Луны, впервые в истории человечества сфотографировав ее обратную сторону, уже имелся опыт геологических исследований на Земле, достаточный для подтверждения возможной истинности такого предположения.

В 1953 г. Витгенштейн опубликовал работу «Философские исследования», в которой отказался однако от некоторых своих важнейших

теоретических утверждений. Так, он пришел к выводу, что дал неверную интерпретацию естественному языку. Смутность и неточность естественного языка и его сопротивляемость формализации не являются пороками, подлежащими корректировке благодаря искусственным процедурам, а наоборот, это его полезные свойства. Повседневный язык — это совокупность бесконечного множества языков, имеющих свои собственные правила игры («языковые игры», подобно тому как собственные правила имеют такие игры, как футбол, хоккей, баскетбол и т.д.). Поэтому в принципе невозможно выстроить понятия этого языка в строгую иерархию и подчинить язык строгим логическим правилам или же редуцировать его к каким-либо элементам. Задача аналитика — не в том, чтобы выявить точный смысл высказывания через редукцию его до атомарных эмпирических высказываний (элементарных предложений), а в том, чтобы выяснить условия применимости тех или иных понятий в каком-то контексте. Понятия должны использоваться как знаки, позволяющие ориентироваться в мире феноменов и процессов, а не просто наименования предметов. При этом вполне допустим плюрализм методов и приемов анализа. Концепция «языковых игр» означала отказ от редуцирования как метода анализа, от построения всякого знания на эмпирическом или рациональном фундаменте. У Витгенштейна язык — стихия «языковых игр», социальная практика, коммуникация.

Тем не менее даже такой фундаментальный пересмотр теории не привел Витгенштейна к отказу от его более ранних утверждений в отношении «мистики» и метафизики нормативных теорий. Однако основания для такого отказа стали другими: всякая нормативная теория ложна, поскольку правила одной игры переносятся на другую.

Аналитическая философия. На этой основе возник целый ряд направлений и течений в развитии научной мысли: логический позитивизм привел к развитию, с одной стороны, аналитической философии, а с другой — бихевиорализма.

Понятие «аналитическая философия» прочно вошло в научный дискурс с конца 1940-х годов. Ее основателями считаются Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Дж. Остин, Дж. Мур, Б. Рассел и другие мыслители. С течением времени предметное поле аналитической философии существенно расширилось и стало включать в себя язык, знание, сознание, науку, историю, политику и т.д. В конечном счете это привело к тому, что предметная область аналитической философии стала довольно аморфной. Таким образом, аналитическая философия существует в виде множества концепций, нередуцируемых к общему знаменателю, однако для нее всегда характерна открытость для рациональной критики, самокритики и развития.

Хотя интерес к логическому и лингвистическому анализу в гуманитарной сфере зародился в Европе (Венский кружок, Оксфордский университет), формалистическая тенденция особенно заметно проявила себя в США. Наиболее важную роль в становлении позитивизма сыграли такие авторы, как Р. Карнап, Г. Рейхенбах, Г. Фейгль, К. Гемпель, Дж. Мур, Л. Витгенштейн, Дж. Остин и др. На базе их исследований возникли два типа анализа: формальный, с использованием аппарата логики, и концептуальный анализ естественного языка, т.е. обычного словоупотребления. Эти два типа анализа обозначили полюса новой исследовательской парадигмы. Так начался «век анализа». Для него была характерна потеря интереса к моральным и социально-политическим вопросам, к политическим теориям и «классической» политической философии.

В 1960-х годах в США была введена новая система политологического образования, закрепившая доминирование аналитической философии и формальных политических теорий. Для нее были типичны узкая специализация, увлечение логикой, методологией науки. При этом число гуманитарных курсов было резко сокращено. Политологические статьи в научных журналах наполнились математическими формулами.

В истории развития политической мысли формализованный анализ отнюдь не новое явление. Еще Платон говорил, что движение к ясным понятиям теснит фантастические. Наиболее распространенной формой анализа была *редукция*, т.е. сведение действительности к нескольким сущностям (формам, логическим структурам, отдельным идеям, фактам и т.д.). Например, в политической и моральной философии множество разнообразных явлений может быть сгруппировано как «хорошее» и «дурное». Вместе с тем анализ никогда не был самоцелью, а служил лишь вспомогательным средством для познания окружающего мира. Теперь же именно анализ приобретает собственную ценность. Кроме того, благодаря практическому вкладу таких философов, как Бертран Рассел, Джордж Мур и Людвиг Витгенштейн, опиравшихся на классический английский эмпиризм, изменился сам предмет анализа, фокус сместился с ощущений на отношения языка и фактов — семантику, синтаксис, прагматику. Отсюда появление множества работ, анализирующих концепции и понятия, пытающихся через лингвистический анализ докопаться до глубинного смысла употребляемых категорий. Отсюда появление аналитической философии политики и права, которая хотя и не заняла центральное место в аналитической философии, однако внесла серьезный вклад в ее становление и развитие.

Для моральной философии и политической теории последствия быстрого распространения позитивизма были весьма тяжелыми. По-

скольку моральная философия и политическая теория по своему характеру являются нормативными, то есть recommending ценностями и определенные способы устройства в сфере как личной, так и публичной морали, то, как, оказалось, невозможно придать эмпирический смысл используемым ими предложениям. Как же в таком случае позитивисты могли оценить нормативный и этический язык, который употребляет такие понятия, как «благо», «право», «справедливость», «добродетель», «наилучшая форма правления», и т.п.?

Вполне естественно, позитивисты пришли к выводу, что такие понятия не опираются на факты, хотя и часто встречаются в человеческой жизни. Они имеют экспрессивный, выразительный характер. Язык морали служит цели выражения эмоционального отношения к чему-либо. Для того чтобы рассмотреть какое-то политическое устройство, необходимо показать, что один вариант его является более предпочтительным, нежели другие. Однако, полагали позитивисты, язык морали *выражает* эмоциональное отношение, но, как правило, *не описывает* его. Тем не менее эмоциональные реакции тоже могут быть описаны, но они интересны разве что для психологов и социологов, изучающих общественную нравственность. Нормативный язык имеет скорее эмоциональный, нежели познавательный смысл, а стало быть, субъективный, а не объективный статус.

Из этого следовало, что нормативная моральная философия и политическая теория, в которых раскрываются концепции человеческого блага, — это псевдонауки. Конечно, они тоже пытаются искать истину и несут определенную информацию. Но фактически моральная философия и политическая теория — это в соответствии с позитивистским подходом просто выражение отношения к чему-то со стороны самого мыслителя. Позитивизм в соответствии с собственной логикой пришел к выводу, что моральная философия и политическая теория — гимнастика для ума, не имеющая ничего общего с действительностью. Личные предпочтения мыслителей, выраженные в трудах по моральной философии и политической теории, не имеют большой ценности и в принципе не заслуживают уважения.

Однако на самом деле все не так просто. Во-первых, некоторые политические теории действительно опираются на факты. Во-вторых, эмоциональное отношение формируется отнюдь не в эмпирическом вакууме, а связано с нашими взглядами на мир и, таким образом, является эмпирически доказуемым. Стратегия позитивистов в отношении этих двух аргументов заключается в том, что они соглашались со сказанным, но отрицают, что это как-то меняет познавательный статус их выводов.

Позитивисты, например, признавали, что Томас Гоббс выводит идею политической власти из стремления человека к власти и из харак-

тера отношений между людьми, предопределяемого природой человека. И то и другое подтверждено фактами. Позитивистская критика готова признать, что предложения относительно природы человека носят эмпирически доказуемый характер, то есть могут быть подтверждены с помощью фактов, а стало быть, имеют смысл. Однако та же критика непременно обратит внимание на природу поддержки, которую, как предлагается, эти эмпирические свидетельства должны были бы придать нормативным и оценочным выводам.

Позитивисты прибегают к способу рассуждения, впервые сформулированному английским философом Дэвидом Юмом еще в XVIII столетии в «Трактате о человеческой природе», смысл которого заключается в том, что фактические аргументы в споре не могут подтверждать нормативные, моральные и оценочные выводы. Эта формула обычно звучит следующим образом: *должное не может быть выведено из сущего*. Иными словами, в выводе не должно содержаться то, чего не было в предпосылках.

Убеждения могут быть исследованы эмпирическим путем, но поскольку они имеют фактическое содержание, то, в соответствии со взглядами позитивистов, невозможно вывести из них моральные заключения. Из убеждений не вытекает отношение к чему-либо. Факты и ценности существуют отдельно друг от друга, и между ними нет логической связи. Именно этот вывод и нанес мощнейший удар по «классической» традиции политической мысли, поскольку обычно она пыталась определять благо, опираясь на то, что считала фактами об условиях человеческого существования. Вопрос о моральных и политических принципах крайне важен, но он носит субъективный характер, выражает отношения и предпочтения, фиксируя желания и привязанности. Однако этого не достаточно для полноценного академического исследования. Предрасположенность со стороны политического мыслителя заслуживает внимания, если его теория основывается на исследовании фактов, а не на логических заключениях.

Таким образом, основанные на фактах выводы относительно природы человека и человеческих отношений не могут логически поддерживать нормативные выводы о том, как именно должно быть организовано политическое сообщество или что представляют собой основные политические блага. Если же оценки фактов уже содержат нормативные или оценочные утверждения, то они есть не что иное, как выражение личных предпочтений.

Бихевиорализм. Позитивизм все же санкционировал научность двух политико-теоретических подходов, дополняющих друг друга.

1. Возможно чисто эмпирическое исследование политического поведения.
2. Возможен логический анализ политических концепций.

Утверждение позитивистов, что осмысленная теория должна состоять из предложений, имеющих эмпирический смысл, позволило им признать также два метода политического анализа: индивидуалистический и бихевиоралистский.

Это важно

Индивидуализм — тип мировоззрения, сутью которого является абсолютизация позиции отдельного индивида по отношению к обществу и миру в целом.

Холизм — позиция в философии и науке, опирающаяся на принцип: целое всегда есть нечто большее, чем простая сумма его частей. Соответственно, его гносеологический принцип гласит: познание целого должно предшествовать познанию его частей.

Безусловно, какой-то тип методологического индивидуализма нужен в политической теории, поскольку в таких собирательных понятиях, как «государство», «общество», «нация» и других, нельзя найти эмпирический смысл, если только не рассматривать их как некие утверждения, основанные на анализе особого типа поведения отдельных индивидов. Позитивисты утверждали, что многие холистические политические теории рассматривают определенные типы институтов — государство, общество, расу и т.д. — как стоящие над индивидами, это предполагало требование лояльности, долга, обязанностей со стороны граждан. Если социальные целостности могут быть полностью сведены к действиям отдельных индивидов, то политические концепции носят эмпирический характер. При этом человеческая деятельность понимается с точки зрения совокупности определенных физических действий, составляющих поведение.

Как следствие, бихевиоралистский и индивидуалистический подходы к политике были одобрены позитивистами. Серьезных возражений не вызывал также институционализм. Политическая теория приравнивалась к нормальным, естественно-научным теориям и рассматривалась как совокупность обобщений, которые когда-нибудь получают подтверждение благодаря крупномасштабным и всеобъемлющим эмпирическим исследованиям. Политическая теория, таким образом, должна быть эмпирической, но отнюдь не нормативной, объясняющей, но не дающей рекомендации, морально нейтральной, но ни в коем случае не поддерживающей какую-либо конкретную концепцию блага.

Смерть политической теории? Кроме того, в рамках позитивизма открылась возможность для формирования другого подхода. Вслед за А. Айер, писавшей, что важной задачей философии науки является логи-

ческий анализ научных концепций, многие позитивисты пришли к выводу, что политическая философия — это придаток политической науки, поэтому ее основной задачей должно стать разъяснение ее концепций и аргументов с целью очищения их от какого-либо иного, не описательного и не эмпирического смысла. Таким образом, политическая теория может быть освобождена от ценностей, она должна отказаться от своего интереса к проблеме блага и прав человека и начать активно заниматься разработкой морально нейтральных политических концепций, аналогичных тем, которые изучаются в естественных науках.

Следует признать, что в 50–60-х годах XX в. большая часть специалистов по политической теории приняла рекомендации позитивистов. Это повернуло политическую теорию в сторону от той роли, которую она традиционно играла в истории западной политической мысли. Как известно, политическая теория занималась прежде всего формированием основ и разработкой рекомендаций для практической политики. Теперь же политическая теория вынуждена была отказаться от этого. Тем не менее разговоры о ее «смерти», как бы этого ни хотелось многим позитивистам, оказались сильно преувеличенными. Этот диагноз в 1950-е годы выдвинул не кто иной, как Питер Ласлет (1915–2002), один из крупнейших кембриджских интеллектуалов второй половины XX столетия в области политической философии, социальной и демографической истории. Причина такой жесткой констатации заключалась в том, что он хотел привлечь внимание к очевидному краху западной традиции рефлексии «политических и социальных отношений на максимально широком уровне обобщений», достигавшихся благодаря применению методов современной мысли к эмпирическим характеристикам социальной и политической ситуации⁴.

Ласлет следующим образом охарактеризовал свое видение положения политической теории после окончания Второй мировой войны. В 1950-е годы западная политическая наука, по его мнению, развивалась под знаком двух ключевых вопросов: с одной стороны, она пыталась осмыслить причины и содержание нацизма со всеми его ужасами; с другой — ее интересовала новая реальная угроза, связанная с гонкой ядерных вооружений. В таком мире, писал Ласлет, извечная мотивация к конструированию стройных образцов политического порядка утратила свое основание. Иными словами, политическая мысль того времени растерялась перед «вызовами» и не смогла предложить адекватную им политическую теорию. Марксизм в своих наиболее ортодоксальных формах практически приравнял политическую теорию к классовой идеологии. Все более очевидной становилась и несостоятельность либерализма. Тандем логического

позитивизма и эмпирических исследований представлялся более перспективным, однако он с самого начала рассматривал традиционную политическую теорию как неспособную выдвинуть интеллектуальную конструкцию, отвечающую задачам текущего исторического периода. Появилась острая потребность в формировании новых систематизированных наук об обществе, направленных на поиск истины, а не мнений. Ласлет попытался доказать, что в сфере политических исследований многое устарело и нуждается в расчистке пространства для нового типа политического мышления, который он попытался сформировать, начав издавать серию книг «Философия, политика, общество», т.е. аналитическую политическую философию⁵.

Диагноз состояния политической философии и теории был подхвачен и другими видными политическими мыслителями: Дэвидом Истном, Альфредом Коббаном и даже Лео Штраусом, так много сделавшим для утверждения политической философии как самостоятельной области познания⁶. Тем не менее попытки заменить устаревшую политическую теорию какими-то новыми науками для целого ряда авторов представлялись вполне обоснованными.

«Однако врачи ошиблись с диагнозом, и смертельно больной пациент продолжал влачить жалкое существование, кашляя, задыхаясь, теряя сознание... — метафорически описывает ситуацию отечественный политический философ А. В. Павлов. — Для того чтобы хоть каким-нибудь образом продлить жизнь больному, они стремились подвести под основание политической философии те или иные принципы отдельной области философского знания»⁷.

Хотя в середине столетия множество позитивистов заполнило кафедры ведущих западных университетов, наиболее известные политические теоретики, продолжавшие развитие «классической» западной традиции политической мысли, работали исключительно успешно (Исайя Берлин, Эрик Фёгелин, Герберт Маркузе, Ханна Арендт и др.). Поскольку работы этих ученых не соответствовали критериям их критиков-позитивистов как лидеров интеллектуальной моды относительно того, какой же должна быть «истинная» политическая теория, их имена редко упоминались, а в истории политической теории образовались «белые пятна», заполненные лишь спустя десятилетия.

Тем не менее позитивизм внес значительный вклад как в развитие эмпирической политической теории — в частности, таких течений политической мысли, как институционализм, бихевиорализм, теорию рационального выбора и т.д., — так и в становление аналитической философии как длящуюся уже более столетия дискуссию о существенной корректировке и опровержении исходных положений познания.

Ответ Ласлету: Исая Берлин. Английский политический философ русского происхождения Исайя Берлин в 1962 г. опубликовал эссе под заголовком «Существует ли все еще политическая теория?» — это была своего рода реакция на «вызов» Питера Ласлета. Для Берлина ответ очевиден: да, существует:

«Есть только два веских основания, позволяющих констатировать смерть дисциплины: одно состоит в том, что ее главные предпосылки, эмпирические, метафизические или логические, отныне неприемлемы, поскольку они (вместе с тем миром, частью которого являются) отмерли, или же потому, что они дискредитированы и отброшены. Другое заключается в том, что задачу, первоначально выполняемую старой дисциплиной, начинают решать дисциплины новые. Эти дисциплины могут иметь свои недостатки, но они существуют, функционируют и либо наследуют, либо захватывают функции своих предшественниц: предку, от которого они ведут свое происхождение, места не остается»⁸.

По мнению Берлина, ни одного из этих оснований нет. Другое дело, что политическая теория может успешно развиваться только в плюралистическом или потенциально плюралистическом обществе. Уточним, что под плюралистическими обществами он понимал общества, цели которых противоречат друг другу и это отражается на моральной и политической практике⁹.

Берлин сфокусировал свое внимание на центральности нормативных вопросов, утверждая, что само существование политической философии гарантировано тем, что мы, как жители либеральных демократий, обязательно должны обратиться к выяснению направления нашей дальнейшей (в послевоенный период) к систематической и критической рефлексии ценностей, руководящих нашим выбором. Берлин, таким образом, идентифицировал плюрализм как условие существования политической теории как интеллектуального предприятия, однако он использовал этот термин в двух смыслах.

Прежде всего, плюралистическое общество, в отличие от тоталитарного (по крайней мере, в идеале), — это общество, в котором имеется политический выбор и где сторонники разных идеалов вступают в конкуренцию по поводу разных направлений развития данного общества. Когда имеет место социальный плюрализм, т.е. политически активные и влиятельные социальные группы придерживаются конфликтующих этических и политических ценностей и принципов, такое нормативное несогласие может привести к систематической рефлексии и критике и, соответственно, к развитию политической (и моральной) философии.

Берлин использует идею плюрализма и в другом смысле, исходя из того, что ценности по сути своей плюралистичны и означают множе-

ство хороших вещей, которые в каком-то смысле являются «благими», «желательными» «или достойными», и эти ценности несовместимы в том смысле, что не могут быть рационально упорядочены. Они не только не сводимы к одному измерению ценности, как, например, утилитаризм стремится взвесить все с точки зрения пользы, но и не могут быть упорядочены, дабы мы могли детерминировать, какие из них являются приоритетными в конкретном контексте.

Поскольку окончательное решение, т.е. создание правильно упорядоченного списка важных ценностей в человеческой жизни, невозможно, то никакая попытка реализации политического порядка для общества не может быть рационально узаконена и в конечном счете может быть введена только с помощью силы. Перед лицом реального плюрализма ценностей, Берлин писал о том, что мы должны придерживаться либеральных или идеально демократических ценностей, поддерживающих общество, которое оставляет пространство своим членам для разного выбора образа жизни, опирающегося на разные моральные ценности, и тем самым приспособиться к несовместимости ценностей.

Дискуссии вокруг Гемпеля. Следует сказать, что Исая Берлин был далеко не единственным противником жесткого следования требованиям позитивизма в социальных науках. Во многом формирование альтернативного подхода к политической теории происходило в 1950–1970-е годы, на волне критики работы немецко-американского философа, одного из поздних представителей Венского кружка Карла Гемпеля (1905–1997) «Функции общих законов в истории», опубликованной в 1942 г.¹⁰ В ней Гемпель довольно жестко критикует различные версии верификационного критерия значения и предлагает «критерий переводимости», согласно которому утверждение имеет смысл, если оно переводится на «эмпирический язык». Он пишет:

«Достаточно широко распространено мнение, что история, в отличие от так называемых физических наук, занимается скорее описанием конкретных явлений прошлого, чем поиском общих законов, которые могут управлять этими событиями. Вероятно, эту точку зрения нельзя отрицать в качестве характеристики того типа проблем, которым в основном интересуются некоторые историки. Но она, конечно, неприемлема в качестве утверждения о теоретической функции общих законов в научном историческом исследовании».

И далее, по Гемпелю, общие законы имеют аналогичные функции в истории и в естественных науках, они образуют неотъемлемый инструмент исторического исследования и даже составляют общее основание различных процедур, которые часто рассматриваются как специфические для социальных наук, в отличие от естественных.

По мнению Гемпеля, традиционные исторические объяснения в научном отношении неполноценны, но могут приобрести валидность только в случае использования гипотез универсальных, всеохватывающих законов. Основной тезис Гемпеля сводится к утверждению единства эмпирических наук через общность методологии и, соответственно, необходимости выдвижения и обоснования законов как требования полноценного научного объяснения¹¹. Практически на протяжении двадцати лет американская философия политики и истории так или иначе вращалась вокруг критики подхода К. Гемпеля. В конце концов, не дав желательных результатов в плане формулирования подобных единых законов для всех наук, исследователи устремились к использованию количественных методов, математического моделирования и структурно-системного подхода, полагая, что только математика может стать общепримиряющим основанием для разных социальных и естественных наук. Приходится признать, что за этим последовало глубокое разочарование в универсальности количественных методов.

Постпозитивизм. Постпозитивизм (постэмпирицизм) — это общее название для нескольких течений в философии науки, объединенных критическим отношением к эпистемологическим установкам неопозитивизма. Позитивисты и неопозитивисты, как известно, рассматривали исследователя и исследуемый объект независимо друг от друга. Постпозитивисты, в отличие от них, полагают, что теории, знание, его происхождение, истоки и ценности исследователя оказывают влияние на то, что исследуется.

Важнейшую роль в становлении постпозитивизма сыграл английский мыслитель Карл Поппер (1902–1994) благодаря книге «Логика исследования», опубликованной еще в 1934 г. Как было показано выше, в тот период позитивизм находился на волне успеха, однако критика его уже начиналась. Сам Поппер без излишней скромности писал, что он «убил логический позитивизм»¹². «Убийство», однако, основывалось на благих намерениях: Поппер полагал, что ему удалось выполнить задачу, поставленную его оппонентами из Венского кружка: создать теорию научной рациональности, опирающуюся на эмпиризм и логику, которая позволила бы строго разделить науку и ненаучные формы мыслительной активности (проблема демаркации). Но он сделал больше: по существу, начал широкую дискуссию в философско-научной среде, благодаря которой чуть ли не все основные понятия философии науки были переформулированы. С этого времени по-иному начали трактовать научную рациональность. Некоторые вопросы и проблемы, поставленные позитивистами, вообще были признаны неразрешимыми или бессмысленными.

«...В 1934 году Карл Поппер, один из самых влиятельных философов нашего времени, показал, что математическая вероятность всех теорий, научных или псевдонаучных, оказывается равной нулю при любом количестве свидетельств. Если Поппер прав, то все научные теории не только равно недоказуемы, но и равно невероятны. Был нужен новый критерий для определения границ, и Поппер выдвинул весьма ошеломляющее предложение. Теория может быть научной, не имея свидетельств в свою пользу, и, наоборот, она может быть псевдонаучной, даже если все доступные свидетельства говорят в ее пользу. Это означает, что научный либо ненаучный характер теории может быть определен независимо от наличных фактов. Теория является научной, если можно заранее предложить такой решающий эксперимент, который в принципе может ее опровергнуть; и она будет псевдонаучной, если такого эксперимента не существует. Но в таком случае мы можем провести границу не между научными и псевдонаучными теориями, но только между научными и ненаучными методами», — подчеркивал один из его последователей И. Лакатос¹³.

Философия К. Поппера получила название «критический рационализм». По мнению Поппера, задача философии научного познания состоит в решении проблемы роста знания, который происходит в ходе рациональной дискуссии, выступающей с критикой уже достигнутого уровня познания. Согласно Попперу, ученые делают открытия, переходя от гипотез к единичным высказываниям, вопреки существующему мнению индуктивистов — от фактов к теории. Научной теорией Поппер называет концепцию, поддающуюся сопоставлению с опытными данными, а значит, в любой момент она может быть сфальсифицирована, т.е. подвергнута эмпирической проверке. Поппер, в целом разделяя мнение позитивистов об «эмпирическом базисе» научного знания, в то же время выразил сомнение в адекватности отрицания универсальных высказываний, лежащих в основе научных законов. Тем самым он противопоставил антиметафизической направленности позитивизма конвенциональность, часто имеющую иррациональный характер. Метафизика не только препятствовала прогрессу науки, но и способствовала ему. В то же время наука имеет эмпирический фундамент, т.е. исходит из описания мира возможного опыта и допускает возможность опытной ее проверки. В противоположность логическому позитивизму, принимающему в качестве критерия научности принцип верификации, К. Поппер выдвинул принцип фальсифицируемости — действие, предполагающее неодобрение позиции, гипотезы или теории.

Обращая внимание на то, что современное научное знание носит крайне абстрактный характер и многие его положения не могут быть возведены к чувственному опыту, он утверждал, что главным для определения научности является не подтверждение, а, наоборот, возмож-

ность опровержения положений науки. Если возможно найти условия, при которых базисные предложения теории ложны, то теория опровержима. И это не случайно, ведь ни одна научная теория не принимает все факты, а утверждает одни и отрицает, исключает другие, не соответствующие ее основным положениям. Следовательно, в принципе возможна ситуация, когда будут обнаружены факты, противоречащие теории, и она окажется неверной. Если опытного опровержения нет, теория считается «оправданной». Философия не поддается фальсификации, а значит, не имеет научного характера. Ее роль заключается в осмыслении роста научного знания и включает принципы рационально-критической дискуссии.

Взгляды К. Поппера в свою очередь подверглись критике со стороны американского философа науки Томаса Куна (1922–1996) — автора знаменитой книги «Структура научных революций», в которой он выдвинул оригинальную модель развития науки.

По мнению Т. Куна, наука проходит через две вполне определенные фазы. На своей «революционной» фазе наука подвергается интенсивной фрагментации. Появляются новые типы мышления и опровергаются более традиционные взгляды. Хотя революционная фаза предполагает теоретические инновации, Кун считал, что она, однако, не ведет к прогрессу в кумулятивном знании. На революционной фазе теоретические протагонисты распространяют свою энергию, пытаясь достичь теоретического господства какого-то одного подхода (реже двух) с помощью увеличения совокупности знаний вокруг доминирующего предмета.

Знание может прогрессировать, считал Кун, в периоды, которые он назвал «нормальной наукой». На фазе «нормальной науки» одна какая-то теоретическая школа доминирует. Кун ввел понятия научного сообщества и парадигмы. Научное сообщество — это группа ученых, объединенных общей научной парадигмой — образцом решения научных задач и отбора значимых проблем. Научная парадигма предполагает также понимание картины мира и общих ценностей научного поиска. В периоды «нормальной науки» знание может прогрессировать, поскольку значительная часть научного сообщества согласна с избранной парадигмой и подавляющее число ученых работает над конкретным избранным предметом, используя общепризнанные методы и технологии, поэтому результаты исследований могут быть сравнены. Однако Кун отрицает принцип преемственности, прогрессивного развития знания, доказывая идею несоизмеримости парадигм, невозможности сравнения их уровня истинности.

На протяжении фазы «нормальной науки» принципы парадигмы не подвергаются сомнению и исследования осуществляются в ее рам-

ках. Однако с развитием науки в рамках парадигмы обнаруживаются аномалии, противоречащие ей факты либо парадоксы самой парадигмы, которые невозможно решить ее собственными средствами. Наступает период научной революции, в ходе которого старая парадигма отбрасывается и из альтернативных возможностей выбирается новая. Именно в этот период, по мысли Куна, включается принцип фальсификации.

Еще один вариант развития научного знания был предложен английским философом венгерского происхождения Имре Лакатосом (1922–1974) в книге «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ». Основной единицей описания модели развития науки у него является «научно-исследовательская программа», которая состоит из «жесткого ядра», «защитного пояса» и совокупности методологических правил — «негативной эвристики», определяющей предпочтительные пути исследования. «Жесткое ядро» рассматривается в рамках исследовательской программы как состоящее из неопровержимых утверждений. У всех исследовательских программ есть «жесткое ядро». Это совокупность утверждений (гипотез), которые составляют сущность научно-исследовательской программы. «Жесткое (“твердое”) ядро» называется так потому, что составляет основу научно-исследовательской программы и не может быть изменено. По соглашению участников исследований, гипотезы «жесткого ядра» признаются неопровержимыми. В то же время «ядро» должно быть защищено от возможных контраргументов, для чего вводится такой элемент, как «защитный пояс» — набор вспомогательных гипотез. «Защитный пояс» должен выдержать главный удар со стороны любых проверок, приспособляясь к новым контраргументам. В процессе он может переделываться или даже полностью заменяться, если это требуется для обеспечения защиты «жесткого ядра». Однако сам он изменяется и совершенствуется благодаря правилам «позитивной эвристики», а также с помощью фальсификации и подтверждения. По мнению Лакатоса, исследовательская программа развивается прогрессивно в том случае, когда ее теоретический рост предвосхищает ее эмпирический рост. Если же наблюдается обратное, то она регрессирует.

В ряду философов науки важное место принадлежит и П. Фейерабенду (1924–1994). Этот философ полагал, что развитие научного познания и науки осуществляется благодаря взаимной критике несовместимых теорий перед лицом наличествующих фактов. Научная работа, по Фейерабенду, должна быть направлена на создание альтернативных теорий и ведение полемики между ними. История науки позволяет рассматривать ее через призму «эпистемологического анархизма»: нет ни одного методологического правила, ни одной методологической

нормы, которые не нарушались бы в то или иное время тем или иным ученым. Более того, история показывает, что ученые часто действовали и вынуждены были действовать в прямом противоречии с существующими методологическими правилами. Отсюда следует, что вместо существующих и признанных методологических правил мы можем принять прямо противоположные им. Но и первые, и вторые не будут универсальными, поэтому философия науки вообще не должна стремиться к установлению каких-то правил научной игры. Таким образом, Фейерабенд выступил против диктата методологий и признания каких бы то ни было правил в научных исследованиях.

Следует отметить, что восстание Фейерабенда против рационализма в познании означает восстание против науки, он выдвинул мнение, согласно которому наука ничем не отличается от мифа.

Таким образом, характерная черта постпозитивизма — значительное разнообразие методологических концепций и их взаимная критика. Фальсификационизм К. Поппера, концепция научных революций Т. Куна, методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса и другие концепции постпозитивистов создают весьма различные образы науки и ее развития, предлагают сплошь и рядом противоположные решения методологических проблем. Вместе с тем можно говорить об общих чертах, свойственных постпозитивизму как определенному этапу эволюции философии науки. Или, как пишет Г. Алмонд о современной методологии политических исследований, она «характеризуется плюрализмом, который в основе своей эклектичен, однако в данном случае можно говорить не столько об изолированности, сколько о сосуществовании различных методологических концепций... Плюрализм такого рода отнюдь не разделяет ученых, он по сути своей эклектичен и стимулирует взаимодействие между специалистами, которое, в конечном счете, базируется на признании обязательности использования достоверных сведений и соблюдения правил логических выводов»¹⁴.

Макс Вебер о «рационализме» в политике

Разговор о научности политической теории не может обойтись без рассмотрения взглядов Макса Вебера. Он был действительно одним из гигантов немецкой и мировой общественно-политической мысли и стоял у истоков политической теории XX—XXI столетий. По мнению многих политических теоретиков, веберовская политическая теория сформировалась в долгой и изнурительной борьбе с призраком Маркса. Вебер, по существу, работал в марксистской традиции, но, если можно так выразиться, стремился «изъять» из нее самого Маркса. Следует заметить, что Вебер плохо знал труды Маркса (многие из них были

опубликованы уже после смерти Вебера), поэтому полемизировал скорее с последователями Маркса, нежели с самим «классиком».

Тем не менее учение Маркса было далеко не единственным источником веберовской политической теории. В любом случае следует признать, что Маркс оказал определенное влияние на взгляды Вебера наряду с Кантом, Ницше и многими другими мыслителями, которые пытались усилить значение субъективного фактора в политической теории. Уже теоретики «классического» периода пытались искать ответы на вопрос: «Почему люди действуют именно так, а не иначе?»

Макс Вебер (1864–1920) — немецкий социолог, историк, экономист и юрист. Родился 21 апреля 1864 г в Эрфурте (Германия). в семье, принадлежавшей к среднему классу. Существенные различия между его родителями оказали сильное влияние на формирование ребенка. Его отец, как чиновник, принадлежал к «истэблишменту» и отвергал всякую деятельность, которая могла бы помешать его карьере. В то же время он отнюдь не отказывался от земных радостей. Мать Вебера отличалась страстной приверженностью кальвинизму, стремилась вести аскетическую жизнь. Такое несоответствие пристрастий неизбежно вело к семейным конфликтам. По существу, родители поставили ребенка перед выбором. Поначалу он скорее склонялся к отцовским представлениям о жизни, однако позднее довольно близко подошел к мировоззрению матери.

В 18 лет Вебер поступил в Гейдельбергский университет. Несмотря на застенчивость, он приобрел немало шрамов в студенческих поединках и весьма активно участвовал в деятельности студенческой корпорации, членом которой в свое время был и его отец. По отцовскому примеру он избрал карьеру юриста. После трех семестров покинул университет ради службы в армии и после увольнения продолжил образование в Берлинском университете, где оставался в течение восьми лет. Там же получил степень доктора права и начал преподавательскую деятельность. Однако его интересы простирались шире — на экономику, историю, политическую теорию и социологию. Все эти годы в финансовом отношении Вебер продолжал оставаться зависимым от отца, что его изрядно раздражало. Духовно он постепенно подпадал под влияние ценностей своей матери, принял аскетический образ жизни и очень много работал. Сегодня мы назвали бы его трудоголиком.

В 1896 г. он был приглашен на должность профессора в Гейдельбергский университет. Год спустя в ходе жестокой ссоры между ним и его отцом Вебер-старший скончался. Это ввергло Макса в нервный шок, и в течение следующих 6–7 лет он балансировал между жизнью и смертью. Постепенно он все же смог вернуться к академической карьере. В 1904–1905 гг. Вебер опубликовал свой знаменитый труд «Протестантская этика и дух капитализма», а также работы, посвященные мировым религиям. Смерть застигла его во время работы над книгой «Экономика и общество». Это случилось 14 августа 1920 г.

Вебер рассматривал теорию Маркса и труды современных ему марксистов как экономических детерминистов, которые выводили все проявления социальной жизни из одного источника — экономического

базиса. В их трудах, полагал он, вся история строилась на экономическом базисе, а все современные структуры воспринимались как надстройка. У самого Маркса все было сложнее и глубже, но многие его последователи упростили картину и действительно придерживались экономическо-го детерминизма (например, Г. В. Плеханов, К. Каутский).

Одним из примеров такого подхода, произведшим на Вебера наиболее сильное впечатление, было высказанное марксистами утверждение о том, что идеи представляют собой не что иное, как рефлексию материальных и в особенности экономических интересов, или, иначе, что материальные интересы детерминируют идеологию. Веберу пришлось поставить Маркса «с ног на голову», подобно тому как сам Маркс сделал это раньше по отношению к Гегелю. В отличие от Маркса, Вебер перенес свое внимание с экономических факторов на идеи и их влияние на экономику. Для него идеи были автономной силой, способной повлиять на экономический мир.

Вебер делал акцент не столько на индивиде, сколько на группе, что радикально отличает его взгляды от большинства школ идеализма. Тем самым он уходил от необходимости строить свои рассуждения на идее органических сообществ, таких, как народ или нация. Он сформировал свой взгляд на индивида, взяв его в традиции моральной философии протестантизма и либерализма, а также экономического индивидуализма неоклассических экономистов конца XIX в.

Вебер показал связь между индивидуализмом и ценностным плюрализмом. Освободив собственный интерес и моральное сознание индивида от коллективистских уз традиции, он показал, что индивид не может опираться на внешние для него сообщества ради обретения смыслов. Вслед за Фридрихом Ницше он утверждал, что «Бог умер!», в том смысле, что широко распространенная вера в трансцендентную всемогущую силу, способная придать смысл и цель жизни, теряет свою действенность. Индивиды все больше понимают, что должны принять на себя ответственность за собственные моральные ценности и выбор.

Это привело Вебера к выводу о том, что не может быть признана никакая теория общества, которая не принимает во внимание смысл соответствующих действий индивидов. Это требование известно как проверка «адекватности на уровне смысла». Он применил это положение в исследовании, по его мнению, уникальной западной цивилизации, а конкретнее — того, почему дух современного капитализма воспринимается как осмысленный и морально легитимный перед лицом его противников.

С точки зрения Вебера, человек стремится объединить материальные и идеальные (как он их называет) интересы. Он может быть мотивирован в своих действиях как материальным интересом (классо-

выми интересами по отношению к доходам и экономической власти), так и идеальным (славой и статусом в рамках своей этнической группы). Эти два типа интереса могут быть взаимосвязанными, и в какое-то время один из них преобладает над другим. Однако они отнюдь не обязательно сливаются в один тип интереса. Таким образом, Вебер отказывается от всякой односторонности, будь то материальной/экономической или идеальной/нормативной.

Вебер также попытался соединить действие и структуру. Подчеркивая бессмысленность самого действия и необходимость объяснить его с помощью «адекватного уровня смысла», он тем самым, безусловно, исключает влияние структуры в общественной жизни. По его мнению, мир во все большей степени начинает напоминать железную клетку, в которой смыслы исчезают под давлением безличностной силы бюрократического господства.

Это важно

Структура — это совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих воспроизводимость при изменяющихся условиях.

То, каким образом Вебер понимает структуру капиталистического общества, связано с так называемыми *ненамеренными последствиями действий*. Данная идея была взята Вебером из либеральной экономической теории как в ее «классической» (Адам Смит), так и «неоклассической» (Карл Менгер) форме. Эта теория рассматривает главные социальные институты — рынок, деньги, язык и т.д., — как ненамеренные продукты человеческой деятельности. В этом Вебер напоминает Маркса, который также рассматривал структуру как результат человеческих действий. Для Вебера же структура — это обязательный результат осмысленных действий.

Вебер: капитализм и религия. Различия между Марксом и Вебером особенно ясно видны при анализе современного капитализма. Если Маркс рассматривает его преимущественно со структурных позиций, как разорение крестьянства и развитие торговых городов, то Вебер делает главный акцент на плодах осмысленной деятельности людей, таких как появление мелкой протестантской буржуазии в XVII—XVIII вв. Ее приверженность самодисциплине, следование моральным, божественным заповедям были осмысленными и сознательными действиями, но привели к ненамеренному результату — формированию типа личности, чьи ценности и взгляды на жизнь предопределили ее успех как предпринимателя.

На протяжении большей части истории человек производил товары преимущественно либо ради собственного потребления, либо с религиозными целями, либо для войны. По Веберу, труд становится

капиталистическим, когда он покупается за заработную плату и направляется на производительные цели, имеющие в виду последующую продажу произведенных товаров или услуг. Активные фонды становятся капиталом, когда они направлены исключительно на труд, связанный с производством товаров и услуг для рынка¹⁵.

Моральные ценности и призвание к служению Богу со временем трансформировались в призвание к предпринимательству. Самодисциплина означала умение обходиться малым, накапливать капитал и стремиться только к прибыли.

Вебер обсуждает этот вопрос в более широком контексте отношений между религией и капитализмом, особое внимание уделяя религиозным идеям — в частности, влиянию религиозных представлений на экономику. В своей знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма»¹⁶ (1904–1905) он обратился к протестантизму как системе идей — «духа капитализма» и в конечном счете — к его определяющему влиянию на капиталистическую экономическую систему. Вебер интересовался и другими мировыми религиями, показывая, каким образом их природа и характер сказываются на развитии капитализма.

Обращаясь к истории, он пытался понять, почему рациональная экономическая система (капитализм) получила свое развитие на Западе и почему она столкнулась с такими большими трудностями в других частях света. Вебер считал, что ключевую роль в этом процессе сыграла религия. Однажды он даже принял участие в диалоге с марксистами, стремясь доказать, что, вопреки их убеждениям, религия не была просто эпифеноменом.

Это важно

Эпифеномен — побочное, сопутствующее явление, не оказывающее влияния на другие явления.

Именно религия сыграла важнейшую роль в становлении капитализма на Западе и блокирует его развитие в других регионах мира, считал Вебер. В Европе получила распространение рациональная религиозная система — кальвинизм*. В других частях света Вебер нашел

* *Кальвинизм* — одно из основных направлений Реформации, названное по имени его основателя Ж. Кальвина (1509–1564). Является наиболее радикальным вариантом протестантизма. Абсолютно исключая свободу воли человека и его право на свободный выбор решений, кальвинизм развивает учение о предопределении, единоличном господстве Бога, избирающего людей Своими орудиями. Кальвинизм — суровое, рационалистическое мировоззрение, отрицательно оценивающее земную жизнь и враждебное ко всем мирским радостям. Коль скоро человек ничего не может изменить в своей посмертной судьбе, земная жизнь верующего освобождалась от необходимости постоянной заботы о спасении души в молитвах, в результате все силы они могли отдавать мирским делам, выполнению профессионального долга, труду, бережливости, или, как это назвал Макс Вебер, «мирскому аскетизму» и «мирскому призванию».

религиозные системы, существенно более иррациональные (например, конфуцианство, таоизм, индуизм), которые препятствовали становлению капиталистических отношений. Тем не менее религии, по его мнению, создают только временные барьеры для трансформации экономических систем, и в конце концов вся структура общества рано или поздно рационализируется.

Важнейшим фактором, способствовавшим становлению капитализма, является, таким образом, признание высокой нравственной ценности предпринимательства. Постоянное расширение и модернизация производства в соответствии с протестантской доктриной, приобретает характер морального и религиозного долга, служит прославлению Бога.

«Протестантизм, как и вообще христианство, не провозглашал никакого социально-политического идеала, не требовал перестройки общества по какому-либо плану, — указывает российский исследователь Д. Е. Фурман. — Но косвенно, опосредованно он оказал колоссальное социально-политическое влияние. Это влияние оказывается им прежде всего в том, что в усвоивших протестантские идеи людях выразился новый буржуазный тип личности, с новым отношением к миру»¹⁷.

Тем не менее протестантизм, расшатывая феодальные устои, в том числе с их преклонением перед властями предержащими, поощряя труд и накопительство богатства, объективно содействовал наступлению капитализма.

В отличие от протестантизма, конфуцианство и индуизм не создали духовных предпосылок для эндогенного капитализма. Индуизм призывал к уходу от мира, конфуцианство — к приспособлению к миру. И только протестантизм признал ценность рациональных инноваций. Вебер опирался на сравнительные исторические исследования Запада, Китая, Индии и многих других районов мира, появившиеся в его время. С их помощью он пытался определить факторы, которые способствовали укреплению рационализации.

«Идеальный тип капиталистического предпринимателя, к которому приближаются и отдельные выдающиеся представители Германии, не имеет ничего общего с <...> чванством ни в его более грубом, ни в его более тонком выражении. Ему чужды показная роскошь и расточительство, а также упоение властью и внешнее выражение того почета, которым он пользуется в обществе. Его образу жизни свойственна — на историческом значении этого важного для нас явления мы еще остановимся — известная аскетическая направленность. <...> В характере капиталистического предпринимателя часто обнаруживается известная сдержанность и скромность, значительно более искренне, чем та умеренность, которую столь благоразумно рекомендует

Бенджамин Франклин. Самому предпринимателю такого типа богатство ничего не дает, разве что иррациональное ощущение хорошо исполненного долга в рамках своего призвания.

Именно это и представляется, однако, человеку докапиталистической эпохи столь непонятым и таинственным, столь грязным и достойным презрения. Что кто-либо может сделать единственной целью своей жизненной деятельности накопление материальных благ, может стремиться к тому, чтобы сойти в могилу обремененным деньгами и имуществом, люди этой эпохи способны были воспринимать лишь как результат извращенных наклонностей, *“aurisacrafames”*. <...>

Радость и гордость капиталистического предпринимателя от сознания того, что при его участии многим людям “дана работа”, что он содействовал экономическому “процветанию” родного города в том ориентированном на количественный рост населения и торговли смысле, который капитализм вкладывает в понятие процветания, — все это, безусловно, является составной частью той специфической и, несомненно, “идеалистической” радости жизни, которая характеризует представителей современного предпринимательства».

Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма

«Целерациональность» и «ценностная рациональность». Одной из главных теоретических целей Вебера было выяснение того, каким образом социальные и политические процессы «рационализируются». Культура становится рационализированной в процессе «разволшебствления» взглядов на мир, которое происходит на Западе, процессе, которому Вебер придал универсальное значение. Поскольку его теория деятельности была ориентирована на цель, Вебер рассматривал рационализацию как распространение рациональности целей (*целерациональные действия*). Рациональное действие означает выбор наиболее эффективных средств для достижения поставленных целей и оценку последствий выбора цели и действий по ее достижению.

Ценностная рациональность, наоборот, включает в себя действия, ориентированные на высшие цели, для нее оценка последствий не существенна. Хотя и такие действия являются рациональными в том смысле, что они тоже направляют и организуют поведение людей, выбор таких целей или ценностей сам по себе не может стать предметом научного анализа, поэтому политика — это сфера борьбы между постоянно конкурирующими высшими целями, «между богами и демонами», причем харизматические лидеры могут создавать новых богов и новые ценности. Профессиональные политики должны действовать на основании «этики ответственности», направленной на учет последствий политических решений и действий, а не на основании «этики убеждения», направленной на абстрактные принципы или

высшие цели. Кроме того, «рационализация», по Веберу, приводит к разделению «ценностных сфер», которые никогда не смогут быть воссоединены с помощью разума: искусство, этика и мораль опираются на свою собственную логику.

С точки зрения методологии анализа отметим, что Вебер отвергал позитивистскую философию науки и в то же время призывал к «ценностной нейтральности». Он опирался на неокантианское различие между естественными и гуманитарными науками, или, иначе, между науками о природе и науками о духе, весьма популярное в его время, в немалой степени под влиянием Риккерта. Поскольку социальные действия человека направлены на определенную цель и именно благодаря цели обретают свой смысл, объяснение в социальных науках должны быть связаны с ценностями и идеалами действующих лиц (акторов). В отличие от позитивистов, Вебер считал необходимым элементом социального познания понимание смысла. Это происходит не только на основе интуиции и эмпатии (сопереживания), но и предполагает причинно-следственный (каузальный) анализ. Разумная оценка может стать причиной действия, поэтому всякое объяснение в социальных науках (в том числе в политологии) неизбежно должно включать как причинно-следственную, так и субъективную адекватность.

Для этого он предлагает применение «идеальных типов», абстрагирующих и суммирующих наиболее распространенные черты сложных эмпирических феноменов, даже таких, как «секта», «авторитет», «власть» и «протестантская этика». Веберовские идеальные типы носят не просто описательный или эвристический характер, но становятся целью анализа, позволяя проанализировать различные феномены в разных исторических контекстах.

Вебер использует понятие рациональности во многих значениях, в основном он понимает под ней расчет, интеллектуализацию и личную логику целенаправленных действий. Инструментальный подход к действию воспринимает ценности как данность и вместо них ориентируется на эффективный выбор средств ради достижения поставленной цели. «Железная клетка» рациональности возникает тогда, когда интерес к средствам и инструментам вытекает из поставленных целей, точнее, когда средства (выбор технологии) становятся целью в себе, поэтому метафора «железная клетка» должна пониматься не как внешнее ограничение человеческих действий, а скорее как внутреннее ограничение, встроенное в человеческую личность и человеческий дух.

Таблица 2

Марксистские идеи	Веберовские идеи
1. Основной тенденцией современного развития является экспансия экономических механизмов капитализма.	1. Основной тенденцией современного развития является рационализация производства.
2. Современные общества расколоты классовым неравенством, свойственным самой природе этого общества.	2. Классовое неравенство является лишь одним из существующих в современном обществе типов неравенства, наряду с такими, например, как неравенство мужчин и женщин.
3. Основные различия в обладании властью, например различия в положении мужчин и женщин, проистекает из экономического неравенства.	3. Власть в экономической системе отделима от других источников.
4. Современные капиталистические общества, какими мы знаем их сегодня, являются обществами переходного типа, и в будущем можно ожидать их радикальной реорганизации. На смену капитализму придет социализм того или иного типа.	4. Рационализация неизбежно будет продолжаться во всех сферах социальной жизни. Все современные общества основываются на одних и тех же базовых способах социальной и экономической организации.
5. Распространение западного влияния во всем мире в основном является результатом экспансионистских устремлений, характерных для капиталистической экономической системы	5. Глобальная роль Запада связана с его ведущим положением в области промышленных ресурсов, а также с превосходством в области военной силы

Источник: Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 656.

Политические мыслители самых разных ориентаций неоднократно отмечали тенденцию к рационализации жизни, присущую Новому времени. Русский философ и публицист М. О. Гершензон отмечал в связи с этим: «Разум признал себя единственным органом верного знания и на этом основании требует себе единовластия во всех сферах человеческой деятельности»¹⁸. Такая ситуация порождена громадными открытиями естественных наук и блестящими подтверждениями, которые дает этим открытиям техника. Идея прогресса, вера в прогрессивное развитие человечества, успехи и достижения, главным образом западной цивилизации, обрели статус религии, один из основных догматов которой — «вне знания нет прогресса» или «знание есть сила». Европейский человек, человек «фаустовской культуры»,

с его потребностью в активном, внешне целесообразном действии, по мысли Гершензона,

«больше всех материальных благ дорожит единством сознания как твердой почвой для деятельности, он не может допустить, что в мире царят два разных закона — рациональный и иррациональный, и так как его обуревают жажда творчества, а творчество возможно только на основании предварительного расчета, то он склонен игнорировать все силы, все явления, которые не поддаются предвидению и расчету¹⁹».

Это-то доверие к научности и к разуму вообще, приобретающее характер «панического суеверия», заслонило на время иные, не менее серьезные факторы человеческой природы, которые, оставшись без внимания, развивались и действовали слепо и хаотически, что в конечном счете и привело, по мнению Гершензона, европейскую (западную) культуру к катастрофе.

Это важно

Рационализация — это понятие, использованное Максом Вебером в отношении процесса, посредством которого способы точного анализа и организации, основанные на абстрактных правилах и процедурах, начинают доминировать и в социальной жизни. Она проявляется прежде всего в появлении науки, современных технологий и бюрократии. Рационализация означает организацию социальной и экономической жизни в соответствии с принципом эффективности на основе технического, экспертного знания.

Другой русский политический мыслитель — Николай Бердяев также отмечал в одной из своих работ, что Первая мировая война нанесла окончательный удар по «фаустовской» Европе (в трактовке Шпенглера в его работе «Закат Европы»), сняла налет цивилизации XIX и XX вв. и обнажила более глубокие пласты человеческой жизни, вновь распростлила хаотически иррациональное в человеческой природе. На место казавшихся вечными буржуазных и социалистических ценностей приходят «расовые и национальные инстинкты». Взлелеянный столетиями рационализм Западной Европы потерпел фиаско перед стихией иррационального: «Борьба рас, борьба национальных достоинств, борьба великих империй за могущество и владычество по существу сверхнациональна»²⁰.

Неудивительно поэтому, что одной из важнейших проблем в политической теории становится оценка человеческого разума. Рационалист — это человек, верящий в силу человеческого разума, способный просветить нас в отношении того, что такое хорошо, а что такое плохо, и направить развитие общества по наилучшему пути. Он в целом подозрительно относится к обычаям и традициям, поскольку люди следуют им, не зная, почему они это делают и лучший ли это из возможных вариантов поведения. Более того, рационалист подвергает обычаи

и традиции анализу с точки зрения их эффективности. Таким образом, он скорее обратится к науке, нежели к традиции, поскольку наука — это систематические усилия по использованию разума для понимания общества и природы. По тем же причинам рационалист с подозрением отнесется к религии, так как она опирается на веру, а не на аргумент.

Утверждение рациональности в политике и управлении означает овладение универсальным языком коммуникации между субъектами политики, руководителями и подчиненными. Ни политический диалог, ни цель распоряжения в современном демократическом обществе невозможны без общепринятого языка рациональности. Именно благодаря рациональности политика становится предсказуемой, прагматичной и эффективной. Вместе с тем рациональность в политике таит в себе опасность недооценки и даже пренебрежительного отношения к существующим традициям, ценностям, предопределяющим мотивации людей. На эту сторону проблемы неоднократно обращали, в частности, внимание консервативные мыслители.

Бюрократическая рациональность. Вебер рассматривает процесс рационализации как характерную черту именно западной цивилизации. Рационализация очевидна не только в экономической жизни развивающегося капитализма или в культурной жизни, с появлением рациональной музыки и архитектуры, но и в более фундаментальном смысле — в современных институтах управления, в частности в подъеме бюрократии. Вебер рассматривает бюрократию и исторический процесс бюрократизации в рамках более широкого обсуждения политических институтов, в качестве классического примера рационализации. Ни капитализм, связанный с либерализмом, ни государственный социализм с его приверженностью к справедливости не могут обойтись без бюрократического господства. Бюрократия в его интерпретации подразумевает систему власти и управления, основанную на формализованной системности, четко очерченных правилах и обязанностях. Это ясно очерченная социальная группа, осуществляющая функции управления.

С бюрократией самым тесным образом связана *формальная рациональность*. Она относится к выбору индивидом цели и средств. Этот выбор осуществляется в контексте универсалий, правил, инструкций и законов. Они в свою очередь связаны с различными крупномасштабными структурами, такими, как бюрократия и экономика. Вебер видел главную особенность функционирования парламентской демократии в способе отбора политических лидеров и контроле над технически ориентированной административной бюрократией.

Бюрократия (*букв.* власть конторских служащих) увязывалась Вебером с типом господства, основанного не на традиционном почитании

вождя или монарха, а на строгих и рациональных легальных правилах и законах. Безличность и расчет, присущие бюрократии, выражаются не только в ограничениях человеческих страстей, но и в исключительно высокой эффективности в достижении народного согласия со структурами господства. Такой тип господства в наибольшей степени соответствует формально-рациональной структуре экономики. Бюрократическое управление означает господство посредством знания, именно в этом и состоит его специфически рациональный характер. Подобно всякой безличной машине, бюрократия нуждается в программе, а именно она и задается политическим лидером, ставящим формальный механизм на службу определенным ценностям.

Точка зрения

Точка зрения М. Вебера на бюрократию в интерпретации Э. Гидденса:

1. Существует четко определенная иерархия власти, при которой задачи и организации распределяются как «служебные обязанности». Бюрократия имеет вид пирамиды, в которой положение, означающее высшую власть, соответствует вершине. Существует «цепочка управления» от вершины к основанию, позволяющая принимать скоординированные решения. Каждый более высокий слой руководит и контролирует слой на ступень ниже его в иерархии.
2. Установленные правила определяют поведение должностных лиц на всех уровнях организации. Это вовсе не означает, что бюрократические обязанности являются рутинным делом. Чем выше пост, тем большее число случаев должны охватывать соответствующие правила и тем больше гибкости требуется при их интерпретации.
3. Должностные лица заняты полный рабочий день и получают должностной оклад. Каждое рабочее место в иерархии подразумевает связанную с ним четко определенную и фиксированную заработную плату. Продвижение может происходить на основе способностей, старшинства или смеси того и другого.
4. Существует разделение между обязанностями должностного лица внутри организации и его жизнью вне ее. «Частная жизнь» должностного лица отличается от его деятельности на рабочем месте, а также физически отделена от места работы.
5. Никто из членов организации не владеет материальными ресурсами, которыми распоряжается. Согласно Веберу, с развитием бюрократии работники отделяются от контроля над средствами производства. В традиционных обществах фермеры и ремесленники обычно имели возможность управлять процессами производства и владели используемыми в производстве инструментами и инвентарем. В бюрократиях должностные лица не владеют теми офисами, в которых они

работают, конторскими столами, за которыми сидят, или офисным оборудованием, которое используют.

По мнению Вебера, современная бюрократия является высокоэффективным способом организации больших количеств людей. Тому имеется несколько причин.

1. Бюрократические процедуры могут каким-то образом ограничивать инициативу, но они при этом обеспечивают принятие решений согласно общему критерию, а не по личному произволу и капризу.
2. Подготовка должностных лиц для того, чтобы они стали специалистами в той области, к которой относятся их служебные обязанности, отсекает «талантливых любителей», но обеспечивает должный уровень общей компетентности.
3. То, что на официальных должностях требуется занятость в течение полного рабочего дня и предоставляется должностной оклад, уменьшает, хотя и не устраняет полностью, возможность коррупции. Традиционные системы власти в значительной степени основывались на том, что мы называем сегодня «практикой коррупции». Чиновники использовали свое положение, например, чтобы облагать данью тех, кем они управляли, и присваивать большую часть денег себе.
4. Оценка деятельности путем проверок или других открытых средств снижает, хотя и не устраняет полностью, возможность получения должностей на основе личных привязанностей или родственных связей.

Гидденс Э. Социология. М., 1999

Тип господства, описанный Вебером, включает несколько основных характеристик:

- существование обособленных служб и компетенций, строго определенных в законах и правилах в целях удобства для принятия решений и контроля;
- защита статуса и компетенции служащих (гарантированное продвижение по службе и пенсия для чиновников, система льгот и привилегий для государственных служащих, несменяемость судей и т.д.);
- четкая иерархизация в выполнении распорядительных управленческих функций и функций исполнительских;
- подбор кадров на конкурсной основе;
- полное обособление выполняемой служебной функции от личностных свойств и характеристик, поскольку служащий не может быть собственником своей должности.

Конечно, указанные принципы деятельности бюрократии выполняются далеко не всегда. В связи с этим весьма любопытен веберовский прогноз на будущее. Он считал, что неотвратимой перспективой всех демократических государств станет тотальная бюрократизация

общественной и государственной жизни. На смену капитализму, по мнению Вебера, придет не социализм, а общество, предельно бюрократизированное во имя рационального управления.

Это важно

Русский поэт и крупный государственный деятель Екатерининской эпохи Г. Р. Державин писал о русском чиновнике того времени, воспринимая его как вельможу: «Вельможа должен составлять ум здравый, сердце просвещенно. С собой пример он должен дать, что звание его священно. Что он — оружие власти есть, подпора царственного здания. Вся мысль его — слова, деянья должны быть польза, слава, честь». Что он должен делать? «Он должен блюсти народ, царя любить, о благе общем их стараться, змеей пред троном не сгибаться, стоять и правду говорить».

Н. В. Гоголь также писал о чиновничестве: «Назначение человека — служить. И вся жизнь наша и есть служба. Не забывать только нужно того, что взято место в земном государстве затем, чтобы служить на нем государю небесному и потому иметь в виду его закон». В переписке с друзьями, стремясь создать положительный образ русского чиновника, он писал: «Во имя Бога берите всякую должность, какая бы ни была предложена, и не смущайтесь ничем. Чем больше всматриваешься в организм управления, тем более удивляешься мудростью учредителей. Слышно, что Сам Бог строил незримо руками государей». И это писал автор «Ревизора»! Так что все отнюдь не так просто, как кажется разного рода критикам бюрократической системы.

Анализ рациональности и распространения целерациональных действий может привести к тому, что разум и прогресс превратятся в свою противоположность — идею, которая, как мы увидим дальше, получила развитие в критической теории XX в. Вебер дал критический анализ нашего времени, предложив весьма пессимистическую философию истории. В самом конце своей работы «Протестантская этика и дух капитализма» он предупреждал, что рационализация в конце концов приведет к бесконечному расширению бюрократии, следствием чего станет полная утрата смысла и свободы в социально-политической жизни. Решить эту проблему, по его мнению, невозможно.

Вебер о демократии. В отличие от многих либеральных теоретиков, рассуждающих о наиболее желательных формах политической организации и с этой позиции оценивающих реально существующие институты и учреждения, Вебер пошел по другому пути — от анализа фактического положения дел к рассмотрению возможностей дальнейшего развития политического устройства в направлении его рационализации.

Вебер прежде всего проанализировал «прямую демократию». Под ней он понимал систему принятия решений в отношении «общественных дел», в которых граждане принимают непосредственное участие. Такая система вполне возможна, указывал он в работе «Экономика и общество». Более того, она даже может оказаться вполне эффективной, но только в организации, отвечающей следующим условиям:

- она должна носить локальный характер и отличаться небольшой численностью;
- социальное положение ее членов не должно слишком различаться;
- административные функции в ней должны быть относительно простыми и неизменными;
- исполнение функций предполагает минимальную подготовленность исполнителей.

Прямая демократия, таким образом, предполагает равенство участников при минимальных социальных и экономических различиях между ними. Управленческие задачи при этом должны быть просты и четко сформулированы.

Однако у прямой демократии есть одна черта, делающая ее весьма нестабильной: для нее характерен тип политической репрезентации (представительства), исключающий какие-либо политические переговоры или компромиссы. Иными словами, у прямой демократии нет адекватного механизма регулирования конкурентной борьбы между фракциями, партиями или ассоциациями. Фактически она предполагает наличие политической конкуренции только между отдельными гражданами, причем нередко это не столько конкуренция, сколько интриги или «подковерная борьба».

Иное дело представительская форма правления, однако она предполагает обязательное наличие нескольких необходимых условий. Во-первых, представительское правление возможно только в стабильном государстве. Вебер связал неизбежность бюрократизации с проблемами координации, возникающими в современных экономических системах в связи с формированием массового общества.

Это важно

В основе теорий «массового общества» лежит представление о «массе», разработанное в западной социологии и политологии. Теории «массы» возникли ответ на потребность описания двух социальных тенденций, с особой силой проявившихся в XX в. Первая — возрастание роли народных масс в историческом развитии; вторая — рост классовой поляризации, обострение социальных антагонизмов и одновременно контртенденция — сближение групп и слоев. Обе тенденции обусловлены дви-

гами в социальной структуре общества, ломкой старых, традиционных различий, порожденных прежде всего научно-технической революцией.

Концепция «массы» обычно отождествлялась с невежественной, бесформенной толпой, с массовым бескультурьем. Еще в IV в. до н.э. древнегреческие философы отвергали демократию, считая ее «дурным» типом государства, ведущим к охлократии, т.е. власти толпы. В рабовладельческом обществе значительная часть населения — рабы вообще не считались людьми, т.е. гражданами, по римскому праву они считались лишь «говорящим орудием производства». В условиях феодализма абсолютное большинство населения — крестьяне были в той или иной форме закрепощены: прикреплены к земле и подчинены административной и судебной власти сеньоров и лордов. В России, например, крепостное право в общегосударственном масштабе просуществовало начиная с 1497 г. («Судебник») до 1861 г. Русские революционные демократы XIX столетия, опираясь на идеи марксизма, ввели понятие «народные массы», под которыми понимались широкие слои (подавляющая часть) населения, носители исторического прогресса, противостоящие классам эксплуататоров.

Один из первых вариантов теории «массового общества» разработал французский исследователь Густав Лебон. В книге «Психология народов и масс» он показал массы как разрушительную, иррациональную силу, подавляющую личность и уничтожающую мораль.

Испанский политический мыслитель Ортега-и-Гасет в работе «Восстание масс» исходил из того, что европейская история впервые оказалась в руках заурядных людей, «массового человека», который живет ощущением победы и власти, не признает никаких авторитетов, «во все лезет и всех поучает». Этот новейший варвар порожден цивилизацией. Человечеству поэтому грозит вырождение, духовная смерть. В обычных условиях массы инертны, выступают как потребители, ждут руководства со стороны «сильной руки».

Предсказуемая, складывающаяся на основе четко зафиксированных стабильных правил политическая и правовая среда совершенно необходима как для развития предпринимательства, так и для создания условий для политической конкуренции. Вне такой среды предприниматели не могут успешно управлять своей деятельностью, устанавливать рыночные связи, а также выстраивать стабильные отношения с потребителями. Организационная эффективность может быть гарантирована только бюрократией, которая в долгосрочной перспективе оказывается необходимым условием развития отлаженного и эффективного рыночного механизма. В то же время политическая конкуренция оказывается решающе важным противовесом тотальной бюрократии.

тизации, а следовательно, и тенденциям к становлению тоталитарного государства.

Еще один возможный инструмент сопротивления тотальной бюрократизации — сильный парламент, способный стать площадкой, на которой с помощью конкурентной борьбы будет формироваться сильное политическое лидерство. Коль скоро именно парламент играет важнейшую роль в «сдерживании» ползучей бюрократизации, Вебер привел в его защиту ряд важных аргументов.

1. Парламент означает наличие определенного уровня открытости правления. Будучи форумом обсуждения публичной политики, парламент становится гарантом выражения разнообразных мнений и идей.

2. Структура парламентских дискуссий, сама природа дебатов, а также необходимость быть убедительным благодаря ораторскому искусству становятся испытанием для возможных политических лидеров. Политики должны уметь мобилизовывать общественное мнение и выдвигать убедительные политические программы. Таким образом, парламент — это поле конкурентной борьбы не только между партийными фракциями, но и между политическими лидерами.

3. В то же время парламент становится местом переговоров, достижения компромиссов, т.е. способствует преодолению противоречий, которые в противном случае могли бы стать поводом для раскола общества на конфликтующие (а отнюдь не просто конкурирующие) группы. Политические представители принимают решения на основании критериев, существенно отличающихся от логики бюрократического процесса принятия решений или решений в отношении деловых операций на рынке. Они могут наглядно продемонстрировать альтернативные варианты политики разным группам электората, с противоречивыми интересами, тем самым создавая возможность достижения компромиссов. Они могут сознательно формулировать цели в ответ на давление «снизу», становятся персонифицированным воплощением политики.

Сказанное позволяет рассматривать парламент как сущностно необходимый механизм для сохранения конкуренции ценностей и выявления политического лидерства как условий плюрализма, в свою очередь гарантирующих демократический характер общества. В то же время, в отличие от Дж. С. Милля, Вебер считал, что развитие коммерции и политических партий подрывает классическую либеральную концепцию парламентаризма как эпицентра формирования политических программ и курсов.

Наконец, хотя формально парламент — это единственный легитимный институт, в котором могут быть приняты законы и сформули-

рован политический курс, фактически в развитых демократиях сегодня существенно более важную роль играет партийная политика, полагает Вебер. Переход к массовому обществу внес фундаментальные изменения в динамику политической жизни. Именно политические партии оказались в самом эпицентре политики, которую он считал еще одной сферой предпринимательства. Поэтому для Вебера особое значение имеет определение природы современных политических партий, без которых, как он считает, сложно понять значение введения всеобщего избирательного права в XIX—XX вв.

«Демократия не правление народа, такого на свете просто не бывает. Демократия — это правительство, избираемое народом, а если необходимо, то народом и смещаемое; кроме того, демократия — это правительство со своим курсом».

Ральф Дарендорф

Идея «суверенитета народа», а вместе с ней и демократии как формы «правления народа» казалась Веберу слишком упрощенной. По его мнению, существенно более важное значение в контексте введения всеобщего избирательного права имело появление профессиональных политиков, поддержка и выдвижение которых потребовали колоссального по численности аппарата политических партий и ассоциаций. Эти ассоциации начали принимать самое активное участие в избирательном процессе, в формировании политики, в выдвижении лидеров, поэтому именно политические партии стали наиболее значимыми акторами политического процесса в современных демократических обществах.

В последние годы жизни Вебер пришел к выводу, что парламентская легальность должна быть дополнена плебисцитарной легитимностью. Политический лидер должен избираться не парламентом, а всем народом. Это позволяет ему обращаться непосредственно к народу, через голову парламента, особенно в ситуации кризиса. Однако Вебер никогда не подвергал сомнению необходимость парламента как критически-контрольного механизма по отношению к бюрократическому аппарату управления.

Представительная многопартийная демократия, по Веберу, помогает защитить общество как от произвола в принятии решений отдельными политическими лидерами, так и от давления бюрократического аппарата. Однако Вебер отдает себе отчет в том, что в выполнении этих двух функций демократические институты оказались малоэффективными. Иными словами, «правление народа» если и возможно, то только в крайне ограниченном смысле.

Безусловно, по мере расширения права голоса происходил быстрый рост политических ассоциаций, организующих электорат, чьи

интересы (за исключением чрезвычайных ситуаций общенациональных кризисов и войн) бывают, как правило, фрагментарными и противоречивыми. Плюрализм социальных политических сил порождает конкуренцию партий за влияние в публичной сфере. Для обретения влияния такие силы нуждаются в мобилизации ресурсов, сборе средств и использовании разнообразных тактических приемов для привлечения сторонников. Но с точки зрения организации они оказываются в зависимости от собственного политического аппарата. Этот аппарат, считал Вебер, стремится стать эффективным, а потому неизбежно быстро бюрократизируется. Внутри партийных аппаратов выстраивается собственная иерархия, и уже не просто государственная бюрократия, а партийные бюрократы начинают представлять угрозу независимости парламентов как органов обсуждения и формирования политических курсов. Если партия, обладающая большинством, начинает диктовать своим членам, какие именно решения принимать, то партийные функционеры, по существу, подменяют парламентариев. А это в свою очередь означает резкое снижение уровня демократичности политического режима.

Партии могут ставить перед собой «идеальные» цели, стремиться к реализации определенных политических принципов, но, если их деятельность не строится на основе систематизированной стратегии для достижения электорального успеха, они будут обречены на крайне низкий уровень влияния. С течением времени партии трансформируются преимущественно в инструмент электоральной борьбы и достижения победы на выборах. Как следствие, развитие политических партий необратимо изменяет природу парламентской политики. Партийные машины ведут работу по смене традиционной лояльности (по отношению к общине, группе и др.) и переносу ее на саму партию, одновременно сосредоточивая в своих руках общенациональную политику. Под давлением партийной машины депутаты парламентов, даже избранные по одномандатным округам, вынуждены придерживаться партийной линии.

Вебер отмечает также, что процесс бюрократизации означает упадок автономии «низов» в партийных организациях. Он довольно критично воспринимает идею Р. Михельса о «железном законе олигархии», считая, что «закон» Михельса представляет собой предельное упрощение и грешит односторонностью. Бюрократизация, по Веберу, — это исключительно сложный и комплексный процесс, тем не менее допускающий определенную степень совместимости с политической демократизацией и появлением способных лидеров. Иными словами, процессы бюрократизации и политической конкуренции в его трактовке оказываются тесно переплетенными.

Михельс, Роберт (1876–1936) — немецкий ученый, один из родоначальников политической социологии, в том числе элитологии и социологии политических партий. В своем главном труде «Социология политической партии в условиях демократии» (1911) он пришел к выводу, что олигархия — неизбежная форма жизни крупных социальных структур. Смысл его «железного закона олигархических тенденций» заключается в том, что демократия, дабы сохранить себя и достичь стабильности, вынуждена создавать организацию, а это неизбежно связано с выделением элиты — активного меньшинства, которому масса должна довериться, так как не может осуществлять свой непосредственный контроль над меньшинством. Поэтому демократия неизбежно превращается в олигархию, ведет к закреплению постов и привилегий за элитой, к отрыву руководства организаций от масс, к несменяемости лидеров и, наконец, к появлению вождей. Функционеры политических партий, особенно избранные членами парламентов, меняют свой социальный статус, превращаются в правящую элиту. Харизматических лидеров, поднимающих массы к активной политической деятельности, сменяют партийные бюрократы, а революционеров и энтузиастов — консерваторы и приспособленцы. Засилье бюрократизированного руководства типично, по Михельсу, для всех политических партий, но особенно ярко проявляется в партиях рабочего класса, неизбежно утрачивающих свою революционность.

Таким образом, Вебер считал, что политическая партия — это организация, целью которой является завоевание власти для своих руководителей, причем ее рядовые члены также могут получить определенные преимущества. В деятельности партии сочетаются интересы, коллективная и личная выгода партии в целом, равно как и ее членов. Однако партия не аналог хозяйственного предприятия, для Вебера предприятие — это «целенаправленная деятельность» или «группа людей, организованная в предприятие», или, иначе, ассоциация, имеющая постоянное административное руководство и действующая в зависимости от поставленной цели.

«Под партиями следует понимать ассоциации, основанные на свободных (формально) обязательствах. Их деятельность имеет целью обеспечить своим руководителям власть внутри какой-либо организации, чтобы активные члены получили также шансы достичь материальных или идеальных целей. Эти преимущества могут состоять в осуществлении политических целей, или личных выгод, или того и другого сразу. Партии могут составлять временные или постоянные ассоциации, они могут входить в любые организации и сами могут быть организованы множеством способов...»

Макс Вебер. Экономика и общество

Вебер, таким образом, допускал определенную степень совместности бюрократизации власти и партий с поддержанием демократических принципов, но при двух условиях.

Во-первых, необходимо наличие плюрализма партий, выражающих различные интересы и отражающих несовпадающие представления о благе. Если политика конкурирующих партий слишком близка, то фактически избиратель лишается полноценного выбора, поэтому Вебер не признавал демократичность однопартийной системы.

Во-вторых, в демократическом процессе важнейшую роль играет лидерство. По его мнению, правление с помощью элит неизбежно, однако вполне возможно добиться того, чтобы элитарные структуры представляли интересы граждан. Выявление и рост политических лидеров, способных противостоять влиянию бюрократии и опираться на поддержку масс, происходит в парламенте. Иными словами, многопартийная демократия оказывается более действенной и эффективной не в силу самого факта наличия множества партий, а скорее благодаря качеству руководства ими со стороны выдвинувшихся лидеров на фоне пассивности основной массы электората, в принципе имеющего крайне мало возможностей для влияния на политический процесс.

Условием существования партийной организации, по Веберу, является свобода вступления в нее с формальной и юридической точек зрения.

Легитимность политического режима, в том числе легального (т.е. рационального) его типа, — далеко не единственная причина лояльности чиновников государственного аппарата и партийных функционеров политическому лидеру. В системе рационального государственного управления западной демократии XX в. профессиональных политиков с большим трудом можно разделить на тех, кто живет «для» политики, и тех, кто живет «за счет» политики. Даже «тот, кто живет “для” политики, в каком-то внутреннем смысле творит “свою жизнь из этого” — либо он открыто наслаждается обладанием властью, которую осуществляет, либо черпает свое внутреннее равновесие и чувство собственного достоинства из сознания того, что служит “делу”... и тем самым придает смысл своей жизни» (Вебер М. Политика как призвание и профессия). Однако и в том и в другом случае он, как представитель «свиты», ждет от своего лидера личного вознаграждения: постов, привилегий, окладов. Иначе говоря, партийно-политическая система демократии с усилением в ней роли профессиональных служащих — специалистов — превращается в «могущественное капиталистическое предприятие», целью которого является «исключительно достижение прибыли через политическое господство». Возглавляющий его политический лидер уже не склонен отстаивать свои принципы и интересуется лишь одним: что обеспечит ему голоса? Впрочем, его беспокоит еще одно — самоопьянение властью, или тщеславие...

Елена Кравченко. Макс Вебер

В работе «Политика как призвание и профессия» Вебер упоминает об «эмоциональности масс», мешающей созданию адекватной основы

для понимания ими политики. Создается впечатление, что он рассматривает электорат как не способный в принципе самостоятельно провести селекцию политических курсов и делающий выбор персонафицированно, между потенциальными лидерами. Поэтому для Вебера демократия — это главным образом инструмент апробации перспективных политических лидеров. В этом смысле он говорит о демократии как о «рынке» — институциональном механизме, вымывающем слабых и выдвигающем наиболее компетентных благодаря конкурентной борьбе за голоса и власть. В то же время он довольно скептически настроен в отношении способности электората повлиять на смену некомпетентного лидерства, хотя, по существу, это единственная роль, которую он отводит рядовым гражданам. Он с недоверием относится и к политическому участию электората, равно как и к его способности влиять на поведение лидеров. Даже отзыв депутата может быть использован исключительно в редких случаях — для устранения с политической сцены совсем уж некавалифицированного или коррумпированного политика (как правило, когда в нем разочаровалась сама элита), но электорат практически не может влиять на проведение и определение политического курса.

Вебер назвал современную представительскую демократию «плебисцитарной демократией лидерства». Что он имел в виду? Он исходил из того, что рутинные выборы в западных государствах (например, в Германии, Англии, США) во все большей степени в его время становились неотличимыми от прямого выражения доверия (или его отсутствия) правительству. Это скорее референдум о доверии к власти, чем реальный выбор политического курса. Вебер называет демократию «лидерской», поскольку претенденты на роль политических лидеров проходят на таких выборах проверку с точки зрения популярности и доверия к политической элите. Вебер даже назвал современную демократию «цезаристской» в том смысле, что она может быть понята как ключевой механизм обеспечения эффективного политического и общенационального лидерства. Такая демократия отнюдь не ставит своей целью потенциальное развитие и воспитание участников электорального процесса в качестве граждан. Для элиты выборы становятся просто способом легитимации заранее отобранных политиков или партий, а конкуренция между ними — метод селекции и отсеивания наименее перспективных.

Хотя Вебер и был твердым сторонником «правового государства», он считал важным достоинством демократического процесса тот факт, что благодаря ему устанавливается форма «выборной диктатуры». Вебер подчеркивал необратимость социальных условий, способствующих созданию такого института. Более того, он видел существенные пре-

имущества в такой системе. Он понимал, что «героическая эпоха» либерального индивидуализма ушла в прошлое. Но это та цена, которую приходится заплатить гражданам за сравнительно комфортную жизнь в современных условиях.

Точка зрения

Австрийский экономист и теоретик политики Йозеф Шумпетер (1883–1950), во многом опираясь на взгляды М. Вебера на демократию, предложил «процедурную теорию демократии» как альтернативу «классическим» теориям — власти народа (с точки зрения источника власти) и власти для народа (с точки зрения цели правления). В работе «Капитализм, социализм и демократия» (1943) он показал, что полученные демократическим путем результаты не всегда хороши, и ссылается на пример демократических (или близких к ним) структур, которые с использованием механизма принципа большинства занимались преследованием евреев и сжиганием ведьм на кострах. Демократию, полагал Шумпетер, следует рассматривать прежде всего как метод, с помощью которого политические лидеры добиваются власти в конкурентной борьбе за голоса избирателей для того, чтобы затем командовать своими согражданами.

Кроме того, Шумпетер провел аналогию между политической и экономической конкуренцией. Он писал, что мы рассматриваем избирателей по аналогии с потребителями, а партии и политиков — как подбоя фирмы, поскольку политики воспринимают выборы как передачу полномочий на получение выгод, а правительственная политика предъясняется как предоставление политических благ и услуг. Конечно, демократия не сводится к конкуренции. Часто она включает в себя также право участвовать в составлении повестки дня и принятии решения о всенародном референдуме. Но конкуренция в борьбе за власть неизбежна, поэтому современные последователи Шумпетера, например Сэмюэль Хантингтон, полагают, что страна может называться демократической только в том случае, если правительство дважды отдавало власть, проиграв выборы.

С процессом рационализации М. Вебер связывал также появление «стального футляра покорности». Он вывел идею «призвания» воздействия пуританской этики на процесс становления рационального образа жизни. Он писал: «В то время как аскеза перебралась из монашеских келий в профессиональную жизнь и подчинила себе внутримирскую мораль, она способствовала созиданию того мощного космоса современного экономического уклада, который базируется на технических и экономических предпосылках механико-

машинного производства. Тот космос сегодня с невероятной силой принуждения определяет и будет определять — до последнего центра горючего вещества — стиль жизни всех тех, кто связан с ним экономически прибыльной деятельностью. Только как тонкую накидку, которую можно сбросить в любой момент, следует, по Бакстеру, возлагать на плечи святых свои заботы о земных благах. Но из накидки рок делает стальной футляр... Сейчас дух аскезы вылетел из этого футляра — навсегда ли? Победоносный капитализм, во всяком случае с тех пор, как он покоится на механической основе, не нуждается в такой защите... Никто еще не знает, кто будет в этом футляре — или в конце этого чудовищного развития возникнут совершенно новые пророки, или восстанут старые идеи, — но если не будет ни того ни другого, не наступит ли механическое оцепенение с напряженным осознанием своей значимости? Вероятно, тогда для последних людей этого развития станут истиной слова: «Профессионалы без души, гедонисты без сердца — и эти ничтожества возомнили, что они достигли ранее никому не доступный уровень развития человечества».

Вебер выражал опасение, что вследствие неотвратимого наступления бюрократии по всем фронтам не удастся «спасти... вообще еще какие-то остатки в каком-то смысле индивидуалистической» свободы действий, что ставит под сомнение возможность «демократии» в будущем.

Вебер попытался найти баланс между политическим авторитетом, квалифицированным лидерством, эффективным управлением и определенной степенью политической предсказуемости. Она, по его мнению, может быть достигнута через асимметрию — *демос* должен иметь возможность получить существенно меньшую власть, чем это предполагалось в «классическом» либерализме. По существу, демократия в его интерпретации практически сводится к способу выдвижения квалифицированных политических лидеров и конкуренции между ними.

Власть, авторитет, господство. Для взглядов Вебера важное значение имело различие между господством (*Herrschaft*) и властью (*Macht*), на основании которого он предложил два типа решения проблемы порядка. Проанализировав господство не только в политических институтах (партиях, профессиональных союзах), но и в «объединениях» (например, в церкви и на предприятиях), он дал следующую характеристику государства:

«Государство является институтом, который владеет на данной конкретной территории монополией на легитимное насилие».

Это отнюдь не означает, что государство — воплощение насилия, однако государство — единственный авторитет, для которого использование насилия является легитимным. Фактически для Вебера господство и авторитет — синонимы. Всякое слово, произнесенное властью, что-то меняет в мире. Это подспудное, почти мистическое качество и позволяет власти осуществлять господство, пишет М. Вебер в работе «Экономика и общество»:

«Под господством мы понимаем возможность для специфических (или любых иных) сообществ добиться повиновения со стороны определенной группы лиц. Однако речь здесь не идет о любой возможности использовать “могущество” или “влияние” над другими индивидуумами, и в этом смысле господство (“авторитет”) может основываться в каждом конкретном случае на самых разнообразных мотивах покорности: от апатичной привычки повиноваться до чисто рациональных соображений. Всякое истинное отношение господства включает в себя внешнюю и внутреннюю заинтересованность в том, чтобы подчиняться».

О политическом господстве можно говорить тогда, когда внутренние правила какой-либо группы действуют на определенном географическом пространстве, в пределах которого применяется насилие. Насилие, однако, отнюдь не единственное и даже не нормальное средство политики, оно скорее *ultimatio* — последнее средство политики.

Власть (при всей аморфности и нечеткости этого понятия) представляет собой способность побеждать даже в условиях сопротивления оппозиции и тех, по отношению к кому она применяется. Иными словами, власть означает способность какого-либо индивида добиться торжества своей воли. Решение обычно находят с помощью вооруженного или классового конфликта, но эти способы разрешения в долгосрочной перспективе порождают нестабильность. Легитимное господство, наоборот, порождает добровольное согласие управляемых, а потому превращается в осмысленное действие. Или, иначе, государство, отличительной чертой которого является легитимное насилие, существует лишь постольку, поскольку те, над кем господствуют, подчиняются авторитету, на который претендуют господствующие группы.

Макс Вебер, в отличие от многих своих предшественников, рассматривает власть как отношение. Но это не всякое отношение, а такое, которое в каждом из как минимум двух его членов предполагает наличие согласия, присоединения, участия.

Это важно

Власть состоит в способности индивида А добиться от индивида Б такого поведения или такого воздержания, которого Б в противном случае не принял бы и которое соответствует воле А (М. Вебер).

Из этой формулы можно сделать три вывода:

- 1) недостаточно того, что Б как-то реагирует, нужно, чтобы Б реагировал в соответствии с волей А;
- 2) не всякое отношение означает власть;
- 3) здесь происходит сравнение реального факта и гипотезы («в противном случае делать бы не стал...»).

Позднее Роберт Даль перефразировал эту формулу, сделав ее более операциональной:

«А обладает властью над Б до такой степени, которая заставляет Б сделать нечто, что Б в противном случае делать бы не стал».

Роберт Даль. Концепция власти

Как видим, момент власти зафиксировать довольно трудно. При всех недостатках веберовская формула, пожалуй, ближе всего подходит к определению власти и сегодня считается практически общепринятой в политической науке.

Вебер много размышлял над проблемой легитимации власти. Он предложил собственную типологию, выделив *традиционную*, *харизматическую* и *рационально-легальную* легитимацию власти. В работе «Политика как призвание и профессия» он писал следующее:

«В принципе имеется три вида внутренних оправданий, т.е. оснований, легитимности... Во-первых, это авторитет “вечно вчерашнего”: авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, — традиционное господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа. Далее, авторитет внеобыденного личного дара (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровений, героизма и других, — харизматическое господство, как его осуществляют пророк, или — в области политического — избранный князь-военачальник, или избранный всеобщим голосованием, выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу “легальности”, в силу веры в обязательность легального установления и деловой “компетентности”, обоснованной рационально созданными правилами, т.е. ориентацией на подчинение при выполнении установленных правил, — господство в том виде, в каком его осуществляют современный “государственный служащий” и все те носители власти, которые похожи на него в этом отношении».

Видный социолог и политический мыслитель Толкотт Парсонс предположил, что эти три формы легитимности власти (авторитета) могут быть рассмотрены как отражение различных процессов институционализации. Так, традиционный авторитет выступает в качестве

нормы в том обществе, где не существует отдельных административных структур для выполнения функций, не являющихся политическими. Рационально-легальное господство возникает в результате дифференциации, когда политический авторитет становится специализированным институтом, т.е. появляется бюрократия. Харизматическое господство возникает в результате отрицания традиционной легитимности вождя, который хочет, чтобы его собственный авторитет был признан в качестве своего рода морального обязательства. Таким образом, различные формы авторитета относятся не столько к типам ценностей, на которых они основаны, сколько к организационным способам их возникновения и утверждения. Остановимся на типах легитимности более подробно.

Традиционный авторитет (легитимация) базируется на давно существующей системе убеждений. В его основе лежит вера в святость извечных традиций. Типичной фигурой здесь является наследственный монарх, а типичным политическим строем — монархия. Таким авторитетом может обладать лидер, который приходит к власти, поскольку его отец, дед и прадед правили этой страной. В ряде случаев подчинение превращается в обычай, становится разновидностью социально-политических отношений. Иными словами, речь идет о согласии управляемых с данным типом господства в силу авторитета прошлого. Помимо опоры на авторитет прошлого, в данном случае важное значение имеет уверенность в том, что если прошлое сумело сохраниться, значит, оно было достаточно хорошим.

Это важно

Легальность — санкция на что-либо со стороны власти через закон.
Движение легальности — сверху вниз.

Легитимность — длительное согласие большинства принять правление данного класса, иерархии и т.д. Движение легитимности — снизу вверх.

Как известно, часто плохое, но привычное старое предпочитают хорошему, но неизвестному новому. Чем дольше сохраняется режим, тем больше у него шансов сохраняться и впредь.

Харизматическая легитимность — это легитимность в силу личной воли вождя. Слово «харизма» по-гречески означает «милость», «дар» и широко применялось в период раннего христианства. Под ней понимается исключительный авторитет некоторых индивидов внутри некой общности (например, секты). Она предполагает чрезмерное поклонение перед героической или достойной подражания личностью, которой приписывают особые добродетели, роль морального авторитета во всех вопросах. Она часто направлена на личность диктатора, обладаю-

щего неограниченными полномочиями в условиях особого типа политического режима — плебисцитарной личной диктатуры.

Понятие «харизма» у Вебера может быть соотнесено:

- 1) с «религиозной харизмой» (в первоначальном своем значении носитель харизмы — пророк, имеющий огромное влияние на людей и связь с Небом);
- 2) с пониманием политики как войны.

«В данном случае нас интересует прежде всего второй из них: господство, основанное на преданности тех, кто подчиняется чисто личной харизме вождя, ибо здесь коренится мысль о призвании (*Beruf*) в его высшем выражении.

Преданность харизме пророка, или вождя на войне, или выдающегося демагога в народном собрании (*Ekklesia*) или в парламенте как раз и означает, что человек подобного типа считается внутренне «призванным» руководителем людей, что последние подчиняются ему не в силу обычая или установления, но потому, что верят в него. Правда, сам вождь живет своим делом, «жаждет свершить свой труд», если только он не ограниченный или тщеславный выскочка. Именно к личности вождя и ее качествам и относится преданность его сторонников: апостолов, последователей, только ему преданных партийных приверженцев. В двух важнейших в прошлом фигурах: с одной стороны, мага и пророка, с другой — избранного князя-военачальника, главаря банды, кондотьера — вождизм как явление встречается во все исторические эпохи и во всех регионах. Но особенностью Запада, что для нас более важно, является политический вождизм сначала в образе свободного «демагога», существовавшего на почве города-государства, характерного только для Запада, и прежде всего для средиземноморской культуры, а затем в образе парламентского «партийного» вождя, выросшего на почве конституционного государства, укорененного тоже лишь на Западе».

М. Вебер. Политика как призвание и профессия

У харизматического лидера все качества внеобыденные, ему присущ неповседневный личный дар. Однако речь идет не о реально присутствующих качествах некой личности, а о массовой вере в эти качества, то есть о его способности убедить людей в наличии у него таких качеств. В политике харизматический лидер приобретает свой авторитет в силу обладания особо выдающимися качествами, а точнее, когда его последователи верят в то, что их вождь обладает такими особенностями. Такой вождь возникает в современном массовом обществе. Для этого необходима особая политическая конъюнктура, обычно в условиях кризиса, поражения или победы в войне, революции, национально-освободительной борьбы и т.д. Он — герой, способный справиться с непреодолимой силой. Признаком вождя является наличие свиты и некоего бюрократического или иного организованного механизма, способного взять на себя организацию прославления, «харизматизации» вождя. В современных условиях в роли такой организации часто

используются политические партии с их инфраструктурой. Выстраивается следующая цепочка:

вождь — свита — партийная машина.

Власть, таким образом, превращается в своего рода предприятие.

Точка зрения

«Магические чары», которые Гитлер источал на своих слушателей, отмечались много раз... Эти чары — “странный магнетизм”, что исходило от Гитлера с такой неотразимой силой, — держались на действительно “фанатической вере этого человека в себя”, на его псевдоавторитетных суждениях обо всем на свете и на факте, что его мнения — будь то о вредоносных последствиях курения или о политике Наполеона — всегда можно было встроить во всеобъемлющую идеологию.

Очарованность слушателей — социальный феномен, и чары Гитлера, действовавшие на его окружение, надо понимать, исходя из конкретной “компании”, в которой он общался с людьми. Общество всегда склонно признать самозванца тем, за кого он себя выдает, так что помешанный, изображающий гения, всегда имеет известный шанс, что ему поверят. В современном обществе с его характерной неразборчивостью и отсутствием проницательности эта тенденция усилилась, и потому всякий, кто не только имеет “мнения”, но и высказывает их в тоне непререкаемой убежденности, не так-то легко теряет авторитет, сколько бы раз он ни попадал пальцем в небо. Гитлер, знавший современный хаос мнений из первых рук, по личному опыту открыл, что беспомощного качания между разнообразными мнениями и категоричным “приговором... что все — вздор”... лучше всего можно избежать, придерживаясь одного из многих ходячих мнений с “непреклонной последовательностью”. Ужасающая произвольность такого фанатизма содержит много привлекательного для общества, потому что ради поддержания общественной сплоченности он освобождает от хаоса мнений, постоянно порождаемого обществом. Этот “дар” очарования, однако, что-то значит только в социальном контексте; он занимает такое выдающееся место в “*Tischgesprache*” (имеется в виду книга «Застольными разговорами с Гитлером» Г. Пикера. — А. Т.) лишь потому, что здесь Гитлер подыгрывал обществу и разговаривал не с людьми своего же сорта, а с генералами вермахта, которые все более или менее принадлежали к “обществу”. Думать, что успехи Гитлера были основаны на его «талантах очаровывать», совершенно ошибочно. С одними такими качествами он никогда бы не продвинулся дальше роли оракула салонов».

Ханна Арендт. Истоки тоталитаризма

Группа, повинующаяся вождю, образует, по Веберу, «эмоциональное сообщество». Вспомним хотя бы лица людей, со слезами на глазах выражавших полное обожание и восторг при виде Адольфа Гитлера. Такой вождь управляет на основании императивных приказов, не подлежащих обсуждению. Он не связан ни с какими традициями или прецедентами. Будучи иррациональной и аффективной, харизма редко реально связана с конкретными экономическими целями, предполагающими расчет и учет множества факторов, она опирается на безрассудную веру, на способность масс жертвовать всем во имя вождя, вплоть до собственной жизни.

Это, таким образом, фундамент для определения смысла жизни и смерти. Конкурировать с этим не может ничто, даже эротика, так как она относится к частной сфере. Это особенно важно, поскольку современный человек утратил смысл смерти. (Вспомним хотя бы «Смерть Ивана Ильича» Льва Толстого.) Только на войне человек знает, за что он отдает свою жизнь. Государство также приобретает свою предельную значимость во время войны. Война как братство и обретение смысла смерти — единственный конкурент религии. Превращая политику в войну, харизматический лидер предлагает людям универсальную религию спасения — веру в вождя. Это тот «спаситель Отечества», «герой», «вождь и учитель», который приходит во время смуты, кризиса, войны. Именно такими были генерал Шарль де Голль — герой Сопротивления в период Второй мировой войны, «великий человек» В. И. Ленин, И. В. Сталин, а еще раньше Людовик XIV — «король-солнце», Наполеон Бонапарт и т.д.

Однако «харизма», как правило, краткосрочна. Аффективная преданность вождю довольно быстро сменяется у его последователей состоянием покоя. Тем не менее харизма более длительна по своему влиянию, чем просто состояние аффекта.

По Веберу, хотя два первых типа легитимации власти часто встречались в истории, общая мировая тенденция ведет к преобладанию системы *рационально-легального* авторитета. В таких системах авторитет проистекает из системы легальных правил и законов, а также обосновывается рационально. Рациональность господства зиждется на вере в легальность установленных порядков и права давать указания как прерогативы тех, кто призван осуществлять господство. Так, например, президент Соединенных Штатов приобретает свой авторитет благодаря Конституции США, а также тому, что большинство американцев верит в президентскую систему правления и легитимность всеобщих выборов. Главной фигурой такого типа авторитета оказывается чиновник, т.е. функционер, подчиняющийся определенным правилам и инструкциям и следящий за их исполнением.

Тем не менее проблемы эволюции рационально-легального авторитета и роста бюрократии — это только часть веберовской аргументации относительно рационализации западного мира.

Французский политический теоретик Фредерик Кола составил таблицу, иллюстрирующую виды господства (легитимности) по Веберу (табл. 3).

Таблица 3

	Традиционное	Харизматическое	Рациональное
Движущая сила	Уважение священного характера, традиции	Признание «милости»	Подчинение закону
Наименование вождя	Сеньор	Вождь	Вышестоящий начальник
Наименование слуги	Слуги (члены сообщества или подданные)	Сторонники	Граждане
Источники дохода	Подати	Добыча, дар	Налоги
Типичный политический строй	Монархия	Плебисцитарная демократия	Парламентская демократия
Используемая способность	Уважение	Эмоции	Разум
Тип революции	Традиционалистская революция	Радикальная революция в обществе	

Источник: Кола Ф. Политическая социология. М.: Весь мир, 2001. С. 93.

Незаполненная нижняя клетка в правой части таблицы является показателем самого высокого места в истории законного и рационального господства.

Разумеется, теория Вебера значительно богаче ее краткого изложения. Например, его работы по рационализации содержат множество исторических деталей и теоретических «открытий». Однако это тема отдельного исследования. В любом случае влияние трудов Вебера на развитие политической теории было огромным по существу, он заложил основы для развития политической теории в самом богатом этими теориями столетии.

Одной из причин этого было то, что идеи Вебера содержали множество элементов как либерального, так и консервативного толка (например, в отношении роли государства). Хотя он и был суровым критиком современного капиталистического общества и его критический пафос часто напоминал марксистский, он в то же время был противником радикального разрешения социальных и политических проблем. По его мнению, радикальные реформы, предлагаемые марксистами, принесут больше вреда, чем пользы.

Позднее политические теоретики, особенно в Америке, почувствовавшие угрозу со стороны марксизма для своего общества, назвали три основные альтернативы марксизму: политические теории Дюркгейма, Парето и Вебера. Тем не менее следует принять во внимание, что у Вебера рационализация относилась не только к капиталистическому, но и к социалистическому обществу.

Известности Вебера способствовала также форма подачи материала. Большую часть своей жизни он посвятил детальному исследованию истории, и его политические выводы неотделимы от контекста его исторических исследований, поэтому они всегда научно обоснованны. Вебер работал в рамках философской, кантовской традиции, он опирался в своих выводах на причинно-следственный тип аргументации. Такой тип мышления оказался более приемлем для позднейших западных теоретиков, нежели марксистская диалектическая логика.

Наконец, Вебер представил довольно целостный подход к социально-политическому миру. Его интересовал широкий спектр политических проблем, причем он внес в их разработку столь много, что его вполне по праву называют родоначальником политической теории XX в.

Примечания

¹ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.e-reading.ws/chapter.php/147639/26/Andreev_-_Rossiiskie_universitety_XVIII_-_pervoi_poloviny_XIX_veka_v_kontekste_universitetskoi_istor--Evropy.html.

² *Розов Н. С.* «Спор о методе», школа «Анналов» и перспективы социально-исторического познания // *Общественные науки и современность*. 2008. № 1. С. 146.

³ *Bull M., Newell J.* Editorial // *European Political Science*. June 2007. Vol. 6. No 2. P. 110.

⁴ *Laslett P.* Introduction // *Philosophy, Politics and Society* / Ed. By Peter Laslett. Oxford: Blackwell, 1956. P. VII.

⁵ Многие исследователи не считают этот проект удачным. Так, например, известный кембриджский историк Джон Данн утверждает: «...на мой взгляд, это увлечение не увенчалось ничем, что могло бы вызвать интерес. Но повторюсь — первоначальная попытка была серьезной». См.: *Данн Дж.* Политическая философия — будущее человечества // *Русский журнал*. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: info@russ.ru.

⁶ См.: *Easton D.* Decline of Modern Political Theory // *Political Science Quarterly*. 1953. Vol. 68. No 3; *Cobban A.* Decline of Political Theory // *The Journal of Politics*. 1951. Vol. 13. No 1; *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000.

⁷ *Павлов А. В.* Аналитическая политическая философия? // *Политическая концептология*. 2010. № 2. С. 176.

⁸ *Berlin I.* Does Political Theory still Exist? // *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. by Henri Hardy. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 148.

⁹ *Ibid.* P. 149–150.

¹⁰ *Гемпель К.* Функции общих законов в истории // *Время мира*. Вып. 1. Историческая макросоциология в XX веке. Новосибирск, 2000.

¹¹ *Гемпель К. Г.* Функция общих законов в истории // *Гемпель К. Г.* Логика объяснения. М., 1998. С. 16.

¹² *Popper K.* Intellectual Autobiography // *The Philosophy of Karl Popper*. LaSalle, 1974. P. 69.

¹³ *Лакатос И.* Наука и псевдонаука (Выступление в радиопрограмме Открытого университета 30 июня 1973 г.)». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/pythagoros/Locatos.pdf>.

¹⁴ *Алмонд Г.* Политическая наука: история дисциплины // *Гудин Р. И., Клингеман Х.-Д.* Политическая наука: новые направления. М., 1999. С. 106.

¹⁵ *Стинчкомб А.* Предпосылки мирового капитализма: обновленный Вебер // *Логос.* 2004. № 6. С. 24.

¹⁶ *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.

¹⁷ *Фурман Д. Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. С. 33.

¹⁸ *Гершензон М. О.* Тройственный образ совершенства. Томск, 1994. С. 73.

¹⁹ *Гершензон М. О.* Кризис современной культуры // *Минувшее: Исторический альманах.* М.; СПб., 1992. С. 234.

²⁰ *Бердяев Н. А.* Космическое и социологическое мироощущение // *Бердяев Н. А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 118.

4

СТАНОВЛЕНИЕ НАУКИ О МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Зачем нужно теоретическое осмысление международных отношений?

Начнем с постановки вопроса о том, является ли в принципе исследование международных отношений теорией? В российском профессиональном сообществе часто пишут о «науке международных отношений»¹, «науке о международных отношениях»², «международных исследованиях», «теории (теориях) международных отношений» и т.д. Хотя понятно, что речь идет о чем-то «теоретическом», очевидно, термин еще не устоялся, а стало быть, возможны варианты ответов. Тем не менее как самостоятельная дисциплина она существует уже не один десяток лет, имеет сложившиеся каноны, традиции, мифы, равно как и колоссальный массив посвященной этим проблемам литературы.

Подобно прочим видам человеческой деятельности, участие во взаимодействии с другими народами и странами со временем обзавелось собственной теорией, хотя процесс этот был довольно длительным и противоречивым. Создать теорию нелегко в любой области, и международные отношения здесь отнюдь не исключение, более того, это, пожалуй, одна из наиболее сложных и многогранных сфер, где особенно трудно выделить общее и сформулировать какие-то закономерности, поэтому здесь имело место не так уж много теоретизирования, особенно по сравнению с описаниями текущей политики или даже рассуждениями об устройстве государства. «Международные исследования имеют дело с самой большой и сложной системой из возможных», — констатировал американский исследователь Дэвид Лейк³.

В самом деле, большая часть международных исследований — это эмпирическая работа, точнее, обобщение фактов. К этому виду деятельности вполне применимо название знаменитой книги американского политолога Гарольда Лассуэлла «Политика: кто что получает, когда и как» (1935 г.), в которой, впрочем, он писал о близкой международным исследованиям дисциплине — политологии. Однако со временем необходимость в теории, т.е. обобщении более высокого уровня абстракции, становилась все более очевидной.

«Нам нужны теории, чтобы придать смысл тому огромному потоку информации, который обрушивается на нас ежедневно, — подчеркивает

американский международник Стивен Уолт. — Даже те политики, которые пренебрегают теорией, должны при принятии решений опираться на собственные (часто несформулированные идеи) об устройстве мира»⁴.

Но что греха таить: хотя в области науки знание, как правило, предстает в теоретической и систематизированной форме, само слово «теория» используется нередко так неточно, что многие начинают думать, что все, что не является фактическим, — это и есть теория, что, разумеется, совершенно неверно.

Если мы обратимся к истории социальных наук, то становится вполне очевидным, что систематические усилия в обретении нового знания всегда были реакцией на серьезные проблемы, которые необходимо было понять, прежде чем попытаться разрешить. Институционально поначалу этим занимались священники, мудрецы и философы, сегодня их роль унаследовали ученые, аналитики и профессора.

Американские международники Джон Миршаймер и Стивен Уолт в совместной работе следующим образом обобщили имеющиеся в научной литературе обоснования необходимости теоретического исследования международных отношений:

Во-первых, теории дают нам «большую картину» происходящего в мириадах сфер деятельности. Исследуя только факты, невозможно понять смысл событий в столь сложном мире. Именно теории помогают нам интерпретировать мир, связывать друг с другом разные гипотезы. Поэтому мы имеем разные «школы» мысли, или «-измы», как их часто называют (реализм, конструктивизм, бихевиорализм и т.д.). Чем разнообразнее и сложнее устройство той или иной сферы жизни, тем в большей степени мы зависим от «ментальных картин», предлагаемых разными теориями.

Во-вторых, наиболее «сильные» теории могут революционизировать наше мышление. Они меняют наше представление о важных вопросах и помогают разрешать возникающие загадки (пазлы), которые сплошь и рядом не имели большого смысла, пока не появилась теория.

В-третьих, теория делает возможным предсказание, без чего невозможна ни политика, ни развитие социальных наук. Мы постоянно принимаем решения, предполагая их последствия, и пытаемся сформулировать наилучшую стратегию для решения проблем. Стремясь предсказать будущее, многие аспекты которого нам неизвестны, приходится опираться на уже имеющиеся теории.

В-четвертых, теория необходима для диагностики политических проблем. Нередко политики утверждают, что теория — дело профессоров и не имеет отношения к реальной политической деятельности, но это заблуждение. Нравится им это или нет, но государственные деятели все равно вынуждены мыслить в оптике причинно-следственных связей, а именно об этом и говорят теории.

В-пятых, теория необходима для оценки эффективности политических действий: хорошая теория предлагает индикаторы, критерии оценки проводимой или планируемой политики.

В-шестых, теория позволяет получить более полное представление об истории. По определению теории предлагают альтернативные пути объяснения событий прошлого и, соответственно, лучшего понимания настоящего.

В-седьмых, теория особенно полезна, когда известных фактов недостаточно. Но благодаря теории мы можем догадаться о том, чего не знаем. Иными словами, теория приобретает важнейшее значение в новых ситуациях с минимальными историческими прецедентами.

Наконец, в-восьмых, теория необходима для осуществления эмпирического тестирования, проверки выдвигаемых предположений. Поскольку теория международных отношений рассматривает вопросы в отношении окружающего мира, она обязательно содержит помимо теоретических рассуждений также и эмпирическое содержание. Даже нормативные вопросы опираются на эмпирические данные. Тестирование гипотез зависит от хорошо продуманных теорий, в противном случае ценность их невелика. Или иначе: социальные науки, включая международные исследования, предполагают разработку и проверку теорий. Оба вида деятельности сущностно необходимы, но их подстерегают две опасные крайности: 1) теоретизирование уделяет слишком мало внимания проверке; 2) эмпирические тесты обращают слишком мало внимания теориям. Поэтому необходимо найти оптимальных баланс между ними⁵. Точнее, теория никогда не сможет стать независимой от эмпирических данных, подтверждающих или опровергающих ее, однако она обладает определенной автономией и даже приоритетом по отношению к эмпирическому анализу.

Это важно

Теория — система идей или принципов, совокупность обобщенных положений. Теория выступает как форма синтеза, в границах которой отдельные понятия, гипотезы и законы превращаются в элементы целостной системы.

Таким образом, как подчеркивает отечественный исследователь Ф. Е. Ажимов, «практикоориентированное знание дает нам ответ на вопрос “Как?”, но оно бессильно ответить на вопрос “Почему?”. Оно не может обеспечить ту основу, опираясь на которую можно было бы изучать скрытую структуру идей, судить о связях и выдвигать инновационные предложения. Говоря кратко, практику должна “скрашивать” теория, а практикоориентированное знание — чистые академические исследования»⁶. Иными словами, нужен симбиоз.

Теории выполняют, кроме того, важную прогностическую функцию. Или, как писал профессор Йельского университета (США) Джон Льюис Гаддис, «теории обеспечивают то, каким образом упаковать паттерны прошлого, чтобы сделать их полезными в настоящем как руководство для будущего. Без них всякая попытка предвидеть и предсказать будущее сведется к произвольному гаданию».

Несмотря на длительную и весьма драматичную историю, наука о международных отношениях все еще находится в стадии становления.

Точка отсчета: с чего началась теория международных отношений? Начнем наш разговор о происхождении теоретических исследований в международной сфере с важной констатации: хотя попытки осмысления международных связей между государствами предпринимались еще во времена глубокой древности (ряд авторов прослеживают их со времен взаимодействия шумерских государств за 3500 лет до н.э. или с Античной Греции (вспомним хотя бы Аристотеля, Фукидида и других), научно-теоретический взгляд на международные отношения начал формироваться существенно позднее. И, тем не менее многие прозрения и догадки присутствовали уже в «классических» текстах, переживших свое повторное «открытие» во времена Возрождения и становления средневековых европейских университетов в XI–XIV вв., оказавших огромное влияние на последующее развитие политической мысли уже в Новое время, или, иначе, в эпоху Модерна (Современности).

Примерно в конце 1990-х годов зародилось новое направление в теоретико-международных исследованиях — история теории международных отношений. К этому времени теоретические исследования международных процессов и явлений прошли уже довольно долгий путь, накопили внушительный багаж и, наконец, у них возникла потребность в обращении к собственной истории как к самостоятельной дисциплине. В отличие от сложившегося канона истории политической мысли новая наука, как и объект ее интереса, с самого начала рассматривала процесс становления и развития теории МО с крайне фрагментарных и дискретных позиций. Во многом это связано не только со спецификой становления самой дисциплины, но и с современным состоянием интеллектуальной истории как таковой.

Канадский ученый Лусиан Ашуорт, как представляется, довольно убедительно сравнил изучение прошлого с обследованием остатков здания после взрыва, ни чертежи, ни фотографии которого не сохранились⁷. Отдельные части конструкции вообще исчезли, другие сохранились лишь частично, третьи — вроде бы целы, но непонятно, где они находились ранее. Кроме того, исследователь приходит, как правило, после того, как кто-то уже поработал на этой площадке. Предшественники уже пытались реконструировать целое — одни добросовестно по-

работали над текстами «классиков», другие не отличались ни тщательностью, ни логичностью, третьи выдали желаемое за действительное и приписали мыслителям прошлого свои собственные, вполне современные представления. Короче говоря, от оригинала результаты исследования будут весьма существенно отличаться. Вы, со своей стороны, также попытаетесь внести свой вклад в искажение первоначального проекта, и те, кто придут за вами, также будут огорчаться по поводу последствий вашей деятельности. Но такова специфика истории человеческой мысли, в том числе и международно-политической. Поэтому, если мы не хотим вновь и вновь наступать на одни и те же «грабли», с энтузиазмом заниматься «изобретением велосипеда», не зная, что на нем уже давным-давно ездят по всему миру; наконец, если мы в самом деле стремимся понять подоплеку и исходные мотивы многих внешне-политических решений, придется пройти по пути изучения истории теоретического осмысления международных отношений, останавливаясь, конечно же, только у наиболее значимых вех. В конце концов, идеи — активные участники всемирной истории, а не просто дополнения к событиям. А ученые, работающие в этой области, не раз трансформировали общие представления о происхождении и эволюции дисциплины до ее окончательного утверждения во второй половине XX в.

Но кто все-таки был «отцом-основателем» теоретических исследований в области международных отношений? Оказывается, этого никто не знает. Точно назвать имя конкретного создателя не представляется возможным, хотя существуют разные версии: иногда упоминают Франсиско де Витория или Н. Макиавелли, иногда Альберико Джентиле или Дэвида Юма, иной раз Гуго Гроция или Томаса Гоббса. И хотя каждый из названных мыслителей внес свой вклад в становление будущей науки о международных отношениях, но никто из них ее все-таки не создал. Процесс осмысления международных связей был существенно сложнее и многограннее, нежели теории одного, даже самого уважаемого автора.

В любом случае, ставя вопросы по поводу теоретизирования во-круг международных отношений, мы обнаруживаем множество самых разных ответов. Историческое прошлое этих ответов включает широчайший спектр разных форм «международного» порядка, акторами которых были полисы (города-государства), империи, государства эпохи позднего феодализма и раннего капитализма, национальные государства и глобальные политики. Поэтому здесь важно сделать существенную оговорку: когда мы рассуждаем о «международных отношениях» и соответствующих «воображаемых конструктах», так или иначе связанных с противопоставлением внешнего и внутреннего, таких как суверенитет, внешняя политика, международное право и др., с исторической точки зрения приходится допускать изрядные искажения, поскольку далеко не все государства подпадали под категорию «национальных».

Профессора из Лондонской школы экономики и политической науки Барри Бузан и Джордж Лоусон назвали следующие поворотные моменты в формировании дисциплины: 1500 г. (открытие морских путей из Европы в Америку и в Индийский океан); 1648 г. (появление современной «Вестфальской» трактовки суверенитета), 1919 и 1945 гг. (две мировых войны и начало холодной войны как главных конкурентных столкновений за мировое господство) и 1989 г. (конец холодной войны и биполярности) — предопределили основную динамику современного международного порядка⁸. Эти даты затем были многократно повторены в самых разных работах по международным отношениям, как в России, так и за рубежом.

Видный канадский ученый Люсьен М. Ашуорт выделил четыре варианта раскрытия истории, эволюции и происхождения теории международных отношений, господствующих в научной и учебной литературе. Воспользуемся его типологией, однако немного расширим ее для лучшего понимания общего и особенного в процессе становления теоретических размышлений.

1. В 1930–1940 гг. утвердилась точка зрения, что теоретические исследования международных отношений начали вызывать интерес в **конце XIX столетия**. Именно с этого времени, полагают сторонники этой версии, и следует отсчитывать историю теоретических исследований в области МО. Дисциплина международных отношений интересовалась последствиями империализма и индустриализации и их влиянием на систему государств. В каком-то смысле она оставалась частью не только философии, но и политической экономии, впоследствии приобретая все более самостоятельные черты. И хотя споры о внешней и международной политике, связанные, главным образом, с империализмом и геополитикой, занимали важное место в общественно-политическом дискурсе метрополий, собственно, науки о международных отношениях еще не было. Для описания тогдашнего состояния исследований этой области знания лучше подходит определение **«международная мысль»** (*International Thought*).

Здесь потребуется комментарий. Сам термин «международная мысль» был впервые сформулирован в переписке между двумя крупнейшими английскими писателями конца XIX в.: Джоном Голсуорси (автором знаменитой «Саги о Форсайтах») и Томасом Гарди («Тэсс из рода д'Эрбервиллей» и другие романы) — еще одно подтверждение долговременной близости истории и литературы в английской интеллектуальной традиции. Позднее, в 1923 г. Джон Голсуорси даже издал брошюру, которую так и назвал «Международная мысль»⁹. С прискорбием признав, что три великие силы — наука, финансы и пресса не справляются с задачами обеспечения мира и сотрудничества между народами, он констатировал:

«Под тонким покровом уважения к цивилизации, а иногда и без него, каждая страна, большая и малая, преследует свои цели — пытается отстроить собственный дом в сожженной деревне. Только страх перед еще худшим хаосом, еще более страшной смертью, еще более свирепой чумой заставляет государства соглашаться на такой компромисс, как мир»¹⁰.

Со временем «международная мысль» вошла в лексикон журналистов, политических деятелей и профессоров, однако она была все же лишь предшественницей теории международных отношений. Более того, она во многих случаях даже не стала полноценной политической философией. Как признал позднее в одной из своих лекций известный английский международник Мартин Уайт, «международная мысль — это то, что мы слышим в дискуссиях людей на улице или в популярной прессе. Международная теория — это то, что мы находим в более качественной печати и надеемся обнаружить в дипломатических кругах и министерствах иностранных дел. Политическая философия международных отношений — это полноценно осознанная, сформулированная теория, иллюстрацией которой может быть поведение некоторых государственных деятелей, Вильсона, вероятно, Черчилля, возможно, Неру; и она может быть выражена серьезными авторами, например Кантом или Кеннаном, Макиавелли или Моргентау. Разница между мыслью, теорией и философией отчасти заключается в точности, с которой они сформулированы, а отчасти в степени их глубины»¹¹. В более широком смысле понятие используется и в последнее время, например, оно было упомянуто в заголовке книги конструктивиста Николаса Онуфа¹².

2. В качестве даты рождения дисциплины, которая на Западе сегодня называется собственно «Теорией международных отношений», многими учеными принят 1919 год, причем идея создания новой науки появилась еще до того, как был подписан Версальский мирный договор, ознаменовавший окончание Первой мировой войны. Английский геополитик Хэлфорд Джон Маккиндер (1861–1947) определил это событие как отражение «духа 1919 года»¹³. Известный историк Эдвард Карр, член британской делегации на Парижской мирной конференции 1919 г., один из редакторов влиятельной газеты «Таймс», профессор Кембриджского университета и один из создателей «политического реализма», обозначил именно окончание Первой мировой войны как момент появления «науки о международных отношениях». По его мнению, международные отношения настолько кровавы, что предполагают внимание не только к дипломатам и солдатам, но и к ученым¹⁴.

Эта позиция приобрела особую популярность в Великобритании и весьма распространена в современной России. Изначально это был весьма амбициозный проект, носивший преимущественно либеральный характер. Однако позднее в качестве этапа становления дисципли-

ны он был включен в «большую», каноническую теорию международных отношений.

Тем не менее «привязка» формирования теории международных отношений как самостоятельной дисциплины к дате окончания Первой мировой войны, отнюдь не бесспорна. Исследование международных отношений приобрело систематизированный характер еще в конце XIX столетия, соответствующие курсы уже были включены в учебные планы департаментов политических наук (например, в Колумбийском университете в США); крупномасштабные интеллектуальные дебаты разворачивались вокруг проблем международного права, геополитики, империализма, мировой торговли и, разумеется, вокруг проблем войны и мира. Другое дело, что дата 1919 г. фиксировала создание первой самостоятельной кафедры в университете в Аберисвите (Уэльс, Великобритания). Но это еще не означает появление международных отношений как дисциплины. Другое дело, что эта дата в самом деле весьма значима для формирования англо-американского эпистемологического сообщества — «англосферы»¹⁵.

3. В конце 1940-х годов на волне празднования трехсотлетия Вестфальской системы 1648 г. возникла традиция датировать начало международных теоретических исследований моментом перехода к Модерну (Современности). Акцент делался на системе государств как основном предмете исследования, т.е. межгосударственных отношениях. Ключевой темой также становилась проблема происхождения войн как части функционирования системы суверенных государств. Вестфальские договоры, как считает подавляющее большинство исследователей, создали интеллектуальный базис дисциплины, отразив «революцию суверенитетов», сыгравшую фундаментально значимую роль в формировании современного международного порядка. Практически представители всех базовых «школ» и течений в теории международных отношений — реалисты, представители Английской школы, либералы и т.д. предпочитали начинать рассмотрение дисциплины именно с этой точки исторического времени. Конструктивисты также отмечали ее как знак перехода от гетерономии феодализма к современному суверенному правлению государств на основе принципов территориальности, невмешательства в дела друг друга и легального равенства государств¹⁶.

Период XVI–XVII вв., как полагают представители этой точки зрения, может стать точкой отсчета, так как именно тогда территориальные государства и, соответственно, конкуренция между ними, а не просто между племенами, народами, крепостями или общинами стала нормой, что предполагало отныне четкое противопоставление внутренней и внешней политики. С этого момента в исследованиях доминировал анализ суверенитета и сообщества государств, точнее, проблемы государственности, нации-государства, гражданства, взаимоотношений

между «Я» и «Другим», территориальности, международного права, безопасности и т.д. Например, с этого времени немецкое публичное право было обязано заниматься отношениями между Священной Римской империей германской нации и территориальными образованиями исключительно с учетом их суверенитета и обеспечения его гармонизации в интересах обеих сторон¹⁷. По сей день именно эти категории продолжают оставаться неизбежным стартовым моментом для моделирования всякой формы политического сообщества. Иной раз создается впечатление, что «Вестфальская модель» — предел рефлексии для международных. Канадский исследователь Р. Б. Дж. Уолкер подчеркивает, что современное политическое мышление «продолжает заниматься либо суверенными государствами, которые полагаются изолированными друг от друга, либо современными индивидуальными субъектами, захваченными метаниями между стремлением к автономии и желанием коллективности»¹⁸. В такой оптике надежды на лучшее будущее начинают таять. Этот теоретический конструкт в принципе делает невозможным переход от «международной политики к мировой политике»¹⁹.

Тем не менее следует признать, что поначалу политические мыслители обращались к межгосударственным отношениям преимущественно в качестве «побочного» продукта, как бы попутно, в процессе размышлений о государстве, его сущности и природе. В самом деле, лишь в нескольких случаях «до Вестфалия» появлялись самостоятельные работы, посвященные именно международным делам (например, «История Флоренции» Н. Макиавелли, «Баланс сил» Дэвида Юма и т.д.). Преимущественное осмысление государства как такового делало историю международной теории неотделимой на протяжении длительного периода времени от политической теории и философии политики. Поэтому помимо фундаментальных трудов о политике, исследователь истории теории МО вынужден обращаться к дипломатическим документам прошлых столетий, поучениям для монархов, автобиографиям, письмам, манускриптам священнослужителей и, в особенности, к юридическим документам более чем за три столетия. Иными словами, наблюдается не недостаток, а избыток источников, что делает изучение истории теории международных отношений в этой традиции крайне трудоемким процессом, по необходимости предполагающим исторический, философский и аналитический подходы.

Рассмотрение теории МО «от Вестфалия» вызвало довольно бурную и долговременную дискуссию между сторонниками «исторического» и «аналитического (позднее — политологического) подхода к содержанию и эволюции дисциплины»²⁰. По мнению многих исследователей, Вестфаль отнюдь не привел к фундаментальному изменению Европейского международного порядка. Ни принцип суверенитета, ни невмешательства, ни свободы вероисповедания в договорах вообще

не упоминались. Скорее, Вестфальские договора были просто частью долговременной борьбы за лидерство среди европейских династий, их главным интересом были гарантии внутренней политики католической Священной Римской империи и урегулирование ее отношений со странами, в которых в результате религиозных войн победил протестантизм (Франция и Швеция).

Более того, Вестфальские договора даже ограничили принцип суверенитета, провозглашенного в Аугсбургском мирном договоре 1555 г., в частности политическое право избирать. В Вестфальских договорах подчеркивалось, что каждая территория придерживается установившейся в ней на 1 января 1624 г. религиозной конфессии²¹. Другими словами, ни о каком суверенитете в современном понимании речь еще не шла. Европейский порядок после 1648 г. еще на протяжении более двухсот лет строился на основании династических браков и передачи власти по наследству, межимперского соперничества, конфликтов и религиозных столкновений, т.е. формально установленной государственной системы попросту не существовало. Иными словами, Вестфальские договора были не столько «линией водораздела», сколько подтверждением существовавшего тогда порядка.

4. Особенно популярным среди профессионалов стало рассмотрение теории через противопоставление подходов, стоящих по важнейшим вопросам на крайних, полярных позициях. Можно не сомневаться, что, открыв почти любой отечественный или зарубежный учебник по теории международных отношений (ТМО), мы найдем хотя бы несколько страниц, посвященных так называемым «*Великим дебатам*» (спорам) между двумя или, в более поздний период, несколькими группами ученых-представителей «школ», опиравшихся на разные концепты и их трактовки²². В научной литературе обычно говорится о трех (реже — четырех) подобных теоретических дискуссиях, некоторые авторы ставят вопрос и о пятих «Великих дебатах»²³.

С течением времени в «дебатах» начали включать все новые и новые теории и подходы. ТМО отныне рассматривалась как совокупность ясно различимых международно-политических течений. Современные учебники по ТМО содержат либо длинный список разных подходов, либо структурируют их под «шапками» трех основных «Больших» теорий — реализма, либерализма и конструктивизма. В большинстве американских учебников по теории международных отношений рассказывается о восьми теориях, в других странах — об одиннадцати²⁴. И это, разумеется, не предел, поскольку дебаты на самом деле шли постоянно, затрагивая все более широкий круг тем и методологических подходов.

Таким образом, прогресс в развитии дисциплины может быть оценен в соответствии с историей развития науки, как ее представляют сообщества ученых, через обоснование, почему одна парадигма лучше

объясняет прошлое и настоящее, нежели другие. «Великие дебаты, — пишет американский исследователь Камерон Г. Тис из университета Луизианы, — отмечают наш прогресс теоретически и эмпирически, в основе их лежит пересказ истории реального мира и академической истории, но они также служат тому, чтобы создать и поддерживать идентичность членов сообществ исследователей в рамках дисциплины»²⁵. Члены группы создают историю собственной «школы», которая иногда отвечает фактам, иногда нет, но в любом случае они мифологизируют групповую идентичность за счет других групп.

В самом деле, представлялось довольно логичным выстроить своего рода «генеалогическое древо» ТМО, ствол которого состоял поначалу из двух частей черно-белого окраса (реализм — либерализм (идеализм), выше — традиционализм/бихевиорализм), а затем разветвлялся в пышную крону современных течений и «школ». Проблема в том, что в сознании многих международников, воспитанных на этом образе, макет нередко сливается с реальностью, что неизбежно ведет к искажению представлений о действительной картине развития теоретической мысли в области международных отношений у исследователей и преподавателей, не говоря уже о лицах, принимающих решения в сфере внешней политики. А это уже имеет отнюдь не безобидные последствия!

Основной принцип «Великих дебатов» заключался в противопоставлении взглядов конкурирующих теоретических лагерей, что, как считается, позволяло выявить точки несогласия и наметить ключевые темы, осмысление которых оказывалось приоритетным на том или ином историческом этапе. При этом сталкивались не просто разные течения международно-политической мысли, а наиболее заостренные, в которых противоречия были выражены наиболее сильно.

Будучи относительно протяженными во времени, такого рода дебаты характеризовались множеством конфликтных точек, конкурентных столкновений, диалогов и полемики, в связи с чем некоторые авторы даже сочли, что в результате ТМО стала фрагментарной дисциплиной. Другие, наоборот, утверждали, что дебаты показали слабые и сильные стороны предмета, но в конце концов помогли его становлению как самостоятельной области знаний. Наличие множества нередко противоречащих друг другу теорий в дисциплине не должно рассматриваться в качестве проблемы, — подчеркивают, например, известные американские международники Дж. Миршаймер и С. Уолт, — а скорее как позитивное и желательное условие ее развития. Хотя плюрализм продуцирует тенденцию к фрагментации научного сообщества, теоретическое разнообразие — признак здоровой политики, поскольку оно выгодно не только по интеллектуальным причинам, но и по политическим²⁶. Третьи же настаивают, что без «Великих дебатов» вообще не существует приемлемого способа изложения истории ТМО, особенно в учебных целях.

В любом случае тезис о «Великих дебатах» уже на протяжении более чем трех десятилетий воспринимается как канон и почти не подвергался сомнению. Однако ситуация начала меняться. Зарождение истории международно-политической мысли как отдельной дисциплины существенно изменило наше представление об эволюции предмета ТМО и, шире, об эволюции мышления в сфере мировой политики и международных отношений. Историки дисциплины не могли принять на веру многое из общепринятых утверждений: им нужны были доказательства — и открытия не заставили себя ждать.

Довольно быстро выяснилось, что сам термин «Великие дебаты» впервые начали употреблять австрало-британский международник Хедли Булл (с именем которого обычно связывают «Английскую школу») и американский бихевиоралист Мортон Каплан, однако они не без иронии относили его к своим собственным дискуссиям о «научности» ТМО, которые позднее будут названы Вторыми Великими или методологическими дебатами 1950—1960-х годов (и это уже всерьез). Но это было только началом создания конструкта.

К немалому удивлению не слишком вдумчивых авторов, воспринимавших ее просто на веру, идея о трех последовательных «Великих дебатах» была сформулирована только в 1970—1980-е годы как результат стремления очертить теоретические контуры и проблемное поле «постоянно разветвляющейся дисциплины»²⁷. По сути, начало «Третьих дебатов» стало точкой обратного отсчета: «Великие дебаты» было предложено рассматривать в *ретроспективе*, а не в исторической последовательности. Предшествующие дебаты были сознательно сдвинуты во времени — сначала примерно на десятилетие назад, а затем распространились чуть ли не на весь период после окончания Первой мировой войны. Такая структуризация истории дисциплины включала положение о первых «Великих дебатах» между либералами (идеалистами) и реалистами вокруг знаменитой работы Эдварда Карра «Двадцатилетний кризис» (1939 г. и позднее). Для того чтобы упорядочить крайне эклектичную дисциплину в 1980-е годы, были добавлены еще двое «Дебатов» — вторые — 1960-х годов, методологические, между бихевиоралистами (сциентистами) и традиционалистами, т.е. между сторонниками поведенческого подхода к международным отношениям, с одной стороны, и представителями более или менее традиционалистской Английской школы, с другой; и, наконец, третьи — «межпарадигмальные», начавшиеся с середины 1980-х годов и объясняющие теорию международных отношений как споры между тремя парадигмами — неореализмом, либерализмом и структурализмом (в другой редакции — рационализмом). Это не означает, что дебатов не было, диалог и спор — характерные черты становления дисциплины как и всякой другой науки, а не идеологии. Здесь же мы говорим именно о формировании кано-

на периодизации при рассмотрении структуризации дисциплины как некоей догмы, затушевывающей целый ряд не менее важных споров и разногласий, проходивших на протяжении всего XX столетия (например, между марксистами и либералами, деонтологическими либералами и консерваторами, реалистами разных поколений, позитивистами и постмодернистами и т.д.).

«Практически с момента начала как академической дисциплины в 1919 г., — подчеркивает Александр Вендт, — международные отношения (МО) погружались в «Великие дебаты», которые сегодня мы бы назвали отношениями между идеями и материальными условиями, человеческой деятельностью и социальными структурами, натуралистским и антинатуралистским типами исследования. Хотя они часто принижались как просто “мета-теория”, по крайней мере, имплицитно эти, в сущности, философские вопросы играют важную роль в этой области. Интеллектуально они структурируют содержательное теоретизирование, методы, эмпирические данные и, в конечном счете, нормативные и политические выводы, которые мы делаем из нашего исследования... с моей точки зрения, как некоего человека, вовлеченного в эти дебаты на протяжении 25 лет, я не вижу прогресса в направлении их окончания. Ученые-международники сегодня лучше понимают, в чем смысл вопросов и как, почему и когда они имеют значение, но дебаты остаются столь же неподатливыми, как всегда. Когда дело доходит до онтологических и эпистемологических оснований исследования МО, мы находимся “на земле Смятения, возможности побега с которой нигде на горизонте не виден”»²⁸.

Сказанное относится не только к ТМО, но и ко всем социальным наукам.

В целом, как ни трудно заметить, — это довольно ортодоксальный взгляд на историю становления теории международных отношений, преимущественно англосаксонский.. По сути дела, речь идет о том, что вслед за Первой мировой войной сложился либерализм (идеализм) как теория международных отношений, которому бросил «вызов» реализм в 1930–1940-е годы; затем реализм прошел через «методологические дебаты», позднее вошел в третьи дебаты — так называемые «межпарадигмальные» и, по-прежнему, сохранил свое значение для многих сторонников, последовательно дискутирующих со все новыми и новыми подходами и взглядами, отвечая на все новые и новые «вызовы», сохраняя, однако, свой особый статус. В такой оптике вся теория международных отношений предстает как история политического «реализма», пребывавшего в состоянии то наступления, то обороны по отношению к альтернативным подходам.

Таковы, по мнению Л. Ашуорта, четыре основных подхода к изложению становления теории международных отношений. Однако при всех названных подходах картина оказывается далеко не полной: «теряются» взгляды европейских мыслителей, особенно французских

и немецких, советская теория международных отношений, а также попытки создания альтернативных проектов в так называемом «не-Западном мире» в целом. И, тем не менее, подходы англосаксонских теоретиков оказываются весьма полезными для формирования общего представления об истории развития дисциплины, хотя бы в силу их заметного доминирования в международных исследованиях. Американский политолог Квинси Райт назвал 8 дисциплин, непосредственно вошедших в Теорию международных отношений, и 6 наук, так или иначе «имеющих всемирный охват». В. Олсон и А. Грум позднее перечислили в качестве истоков ТМО международное право, историю дипломатии, исследования проблем мира, моральную философию, географию и антропологию. Однако, судя по всему, истоки теоретического осмысления столь же многочисленны и разнообразны, как и сама современная крайне фрагментарная, гетерогенная и противоречивая дисциплина — теория международных отношений.

Теоретический плюрализм. Попробуем разобраться, почему все-таки единой теории международных отношений, которая отвечала бы на все фундаментально значимые вопросы, так и не удалось создать, а есть множество самых разных теорий, часто противоречащих друг другу, использующих разные методы и предлагающих альтернативные проекты поведения. Более того, сегодня теорий намного больше, чем было даже пару десятилетий тому назад, поэтому их объединение под одним наименованием как минимум весьма условно.

Параллельно процессу разветвления теоретических воззрений в научном сообществе сформировалось общее согласие в отношении того, что по мере изменения исторического контекста требуется разработка все новых и новых концептуальных инструментов анализа при сохранении единого дисциплинарного поля. Немецкий социолог Макс Вебер (в отличие, скажем, от Эмиля Дюркгейма или Огюста Конта) полагал, что незавершенность — характерная черта именно современной науки, по самому своему характеру находящейся в стадии становления, она стремится к целям в бесконечном пространстве вариантов и вновь и вновь задает все новые вопросы или переосмысливает прошлые «открытия», поскольку является всего лишь составной частью процесса рационализации бытия. Иначе говоря, теория международных отношений — «продукт в процессе», поэтому она никогда не сможет стать завершенной и периодически будет проходить через периоды то стабильности, то изменений.

В самом деле, ни один подход не может объяснить всю сложность современной мировой политики и международных отношений. Однако при наличии целого арсенала теоретических идей мы гораздо лучше понимаем происходящие процессы и явления, нежели, например, это было

сто—двести лет тому назад. Конкуренция теорий позволяет выявить их сильные и слабые стороны, найти ошибки в наших представлениях и пойти дальше в бесконечном, присущем человеку стремлении к познанию истины. Поэтому напрасно мы стали бы искать некую единую, общепризнанную и всеобъемлющую теорию в этой сфере. Ее просто не может быть, хотя мы часто употребляем ее наименование в единственном числе, подчеркивая ее «зонтичный» характер. Поэтому для характеристики ТМО нередко используется термин — «*теоретический плюрализм*» как отражение существования множества теорий, подходов, перспектив и концепций, которые пытаются объяснить, понять и описать международные отношения. Эти теории одновременно влияют друг на друга, сосуществуют и конкурируют друг с другом. Изучение ТМО означает освоение множества теоретических подходов, в противном случае мы рискуем односторонностью восприятия событий и процессов.

Теоретический плюрализм — следствие как минимум двух немало-важных обстоятельств. С одной стороны, ТМО, в сущности, является частью чуть ли не всех социальных наук, занимающихся особой сферой — вопросами «внешнего» поведения города, государства, нации, гражданского общества в «заграничной» среде. Отсюда множество специфических субдисциплин — социология международных отношений, философия международных отношений, политическая теория международных отношений, международное право, психология межкультурного взаимодействия, история международных отношений, политическая география, мировая экономика и международные экономические отношения и т.д. И все они при изучении международных отношений обращаются к собственным теориям и интеллектуальному багажу.

Вот как описывал эту ситуацию известный американский международник Стэнли Хоффман: отметив, что международные отношения изучаются многими дисциплинами — «от географии до экономики, от истории до демографии, от права до социологии и от “внутренней” политической науки до кибернетики», он продолжил: «Каждая дисциплина отвечает на разные типы вопросов, и эти вопросы не одного и того же порядка: они различаются как по рассматриваемому ими объекту (люди как биологические существа, ценности, пространство, отношения между людьми), так и по предмету, который они представляют (простое описание, объяснение, философия). Для того чтобы найти синтетическое описание, необходимо иметь общую единицу измерения, своего рода эталон, в который могли бы конвертироваться, как деньги все эти дисциплины. Этим эталоном и является теория международных отношений, т.е. совокупность положений, призванных учитывать феномены, которые изучаются или непосредственно политической наукой, или другими соответствующими дисциплинами»²⁹.

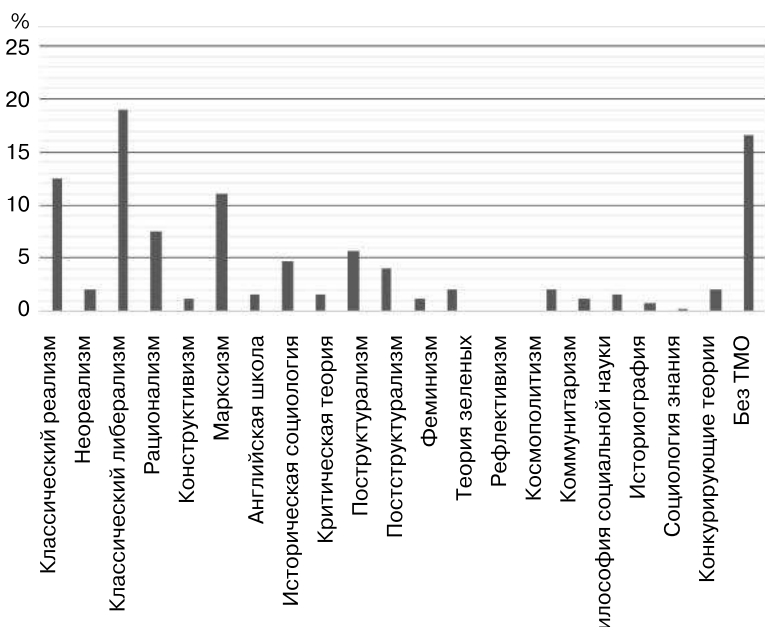


Рис. 1. Распределение теоретических перспектив в 12 международных журналах в период с 1999 по 2009 г.

Источник: *Turton H. L. International Relations and American Dominance: A Diverse Discipline.* Sheffield: University of Sheffield Press, 2016. URL: <https://www.routledge.com/products/9781138822672>.

С другой стороны, это двусторонний процесс. Есть целый ряд вопросов, которые требуют обращения к разным социальным наукам при сохранении особого языка самой теории международных отношений (ТМО), который был выработан международниками с течением времени, равно как и концепциям, описывающим исключительно международную сферу. Поэтому ТМО опирается как на собственные, оригинальные категории и понятия, так и на концепты смежных дисциплин, что позволяет ей выявить какие-то новые аспекты и проблемы изучаемых международных явлений и процессов. Академик В. А. Степин отметил эту важную сторону процесса создания теоретического знания:

«...фундаментальные теории не являются продуктом индуктивного обобщения опыта, а создаются вначале за счет трансляции концептуальных средств, заимствованных из других областей теоретического знания, и только затем обосновываются опытом»³⁰.

Более того, в силу необходимости выбора средств и методов теоретического синтеза теория международных отношений приходится постоянно адаптироваться к достижениям социальных наук, хотя и де-

лает это она, следует признать, довольно часто с изрядным запозданием и зачастую весьма выборочно. Причиной этого является несколько снобистское отношение международников к другим социальным наукам и, как следствие, зачастую нежелание участвовать в трансдисциплинарном обмене знаниями и дискуссиях. «Международным исследованиям пришлось дорого заплатить за приобретение и удержание неправомерного статуса исключительности, — признает французский международник Бертран Бади. — Словно заключенная в гетто, наука о международных отношениях была обречена на жесткий консерватизм. Создавалось впечатление, что международный факт настолько отличен от любых иных, что его следовало оберегать от любого рода улучшений и вмешательства»³¹. Определенный консерватизм неизбежен, ибо в противном случае область знания может утратить внутренний стержень и базовые ориентиры. Как бы там ни было, сегодня у теории международных отношений имеется уже собственное, довольно ясно различимое дисциплинарное пространство, над которым международники установили собственный «суверенитет».

Таким образом, мы можем рассматривать теорию международных отношений одновременно как совокупность специфических международно-тематических разделов чуть ли не всех социальных наук и как самостоятельную дисциплину, имеющую отдельный статус, свою теорию, методологию и методы. Следовательно, теория международных отношений — внутридисциплинарная (т.е. часть широкого пространства международных исследований) и одновременно междисциплинарная область знаний.

Существует и еще один, общенаучный аспект проблемы: мы в принципе не можем достичь абсолютной истины, потому что понятия, которыми мы пользуемся, сами по себе относительны. Поэтому любая теория осмысливает лишь какой-то отдельный аспект многогранной реальности.

Вспомним знаменитую притчу о трех слепцах, которые, столкнувшись со слоном, попытались его описать. Один из них ощупал хобот слона и сделал вывод, о том, что слон похож на змею; другой ногу, и слон у него оказался похожим на ствол пальмы; третий ухо, и ему представилась летучая мышь (есть множество разных версий этой притчи). А вот слона в целом описать никто из них так и не смог, т.е. «слона-то я и не приметил», как писал русский баснописец И. А. Крылов. Поэтому доказывать, что одно описание единственно верно, а другое — нет, — занятие бесполезное и малопродуктивное. В конце концов, как известно из истории науки, самое элегантное решение вероятнее всего является ошибочным. ТМО живет с этим противоречием внутри себя и продолжает искать частичные призмы, через которые смотрит на мир как следствие, не претендуя на систематизированную теорию, способ-

ную объяснить все и вся. Повторим еще раз: нет и не может быть самой авторитетной, единственно верной теории международных отношений.

Существует мнение, что разные теории международных отношений вообще несовместимы друг с другом или как минимум равнодушны друг к другу, т.е. стараются друг друга не замечать. Но различия между ними часто преувеличиваются. Во многих случаях вполне возможно и даже желательно находить общие основания. Даже если это оказывается невозможным, движение от одного методологического подхода к другому позволяет существенно углубить понимание и результаты проведенного анализа, высветив имеющиеся противоречия и совпадения. Поэтому наличие множества нередко противоречащих друг другу теорий в дисциплине, не должно рассматриваться в качестве проблемы или недостатка, а скорее даже как позитивное и желательное условие развития теории. Хотя плюрализм имеет своим следствием тенденцию к фрагментации научного сообщества международников, — подчеркивают Джон Миршаймер и Стивен Уолт, теоретическое разнообразие потока — признак здоровой политики, поскольку разнообразие подходов и методов выгодно не только по интеллектуальным причинам, но также и по политическим — соответственно, «разнообразная теоретическая экосистема более предпочтительна, нежели интеллектуальная монокультура»³².

В свете сказанного процитируем Александра Вендта, который следующим образом формулирует задачи теории международных отношений:

«Если некто хочет, в самом деле, стать теоретиком, то он должен думать крайне систематично и логично в отношении аргументов, т.е. обладать концептуальными и аналитическими навыками, и, мне кажется, сильно поможет также, если человек знаком со всей имеющейся совокупностью теорий, поскольку в противном случае существует опасность впасть в догматизм»³³.

Таким образом, теоретическое осмысление международных отношений носит одновременно и **узкоспециализированный**, и **междисциплинарный характер**. Как и в любой другой дисциплине, в них можно выделить два взаимосвязанных аспекта: социальный и когнитивный (познавательный). С точки зрения социальной речь идет об институционализации дисциплины (кафедр, факультетов исследовательских центров и институтов), а также выработке определенных ценностей, присущих сообществу международников. В когнитивном смысле можно говорить о наличии «границ», которые очерчивает та или иная область знания, общих методов исследования, ресурсов, «правил» подачи материала, наличия профессионального языка и т.д. По сути, дисциплина предполагает постоянную артикуляцию различий между тем, что имеет к ней отношение, а что нет, т.е. непрерывное очерчивание ее границ. Перефразируя Мишеля Фуко, можно сказать, что теория меж-

дународных отношений — это «дискурсивное сообщество», разговаривающее о разном, но на одном языке.

«Евроцентризм» в международных исследованиях. Проблема «евроцентризма» в ТМО вышла на первый план относительно недавно, главным образом на волне деколонизации. Например, американский ученый арабского происхождения Эдвард Саид в своей книге «Ориентализм», опубликованной в 1978 г., показал, что «западная» покровительственная репрезентация «Востока» была тесно связана с империализмом. В XIX в. «каждый европеец, — писал Саид, — в отношении того, что он мог сказать о Востоке, являлся... практически полностью евроцентричным расистом и империалистом»³⁴. Можно назвать множество авторов, которые рассуждали примерно в этом же духе, стремясь дискредитировать и раскритиковать европейскую традицию в исследованиях международных процессов, однако дальше этого все-таки не пошли.

Были и другие крайности. В отличие от Э. Саида современный американский международник Джон М. Хобсон доказывает, что «евроцентризм» имеет самые разнообразные формы, причем не только империалистические, но и антиимпериалистические. Но все же, по его мнению, теория МО не справляется со своей главной задачей — созданием объективной и рациональной теории, объясняющей основные международные явления и процессы. Вместо того чтобы разрабатывать общие, универсальные теории межгосударственного поведения, «теория международных отношений не столько объясняет международную политику в объективной, позитивистской и универсальной манере, сколько стремится местнически восхвалять, защищать и продвигать Запад как упреждающий субъект и высший, или идеальный нормативный референт мировой политики»³⁵.

Скажем больше. Евроцентризм пронизывает чуть ли не все социальные науки, хотя отрицать роль европейских ученых в создании современной науки было бы другой идеологической краснотой. Все-таки есть различие между признанием роли Европы в истории человечества и обвинениями в полном «евроцентризме», элементы которого неизбежно присутствуют, но отнюдь не сводятся только к этому. Иначе вместе с водой мы рискуем выплеснуть и ребенка.

Американское доминирование в теоретических исследованиях. Изучающий теорию международных отношений может обратить внимание на очевидное доминирование в этой сфере англосаксонских и, особенно, американских авторов. Вклад англо-американской традиции в осмысление мировых процессов огромен, что вполне понятно — глобальная держава и мыслит в мировом масштабе, а это предполагает высокий уровень абстракции. «На протяжении нескольких десятилетий после окончания Второй мировой войны Соединенные Штаты являли собой одну из главных точек роста мировой политической мысли и центр

развития мировой политической науки», — подчеркивает российский американист Э. Я. Баталов³⁶.

В отечественной научной литературе этот вопрос довольно основательно изучен. Основные причины сложившейся ситуации проанализированы, например, в статье В. Зубока и Э. Ширяева³⁷:

- Американские и английские университеты по-прежнему, как и полвека назад, остаются главными центрами формирования теоретических и методологических знаний о международных отношениях.
- Английский язык сегодня — язык мировой науки, поэтому англоязычные журналы и научные публикации автоматически имеют мировой охват, в них публикуются исследователи от Новой Зеландии до Южной Африки, от Норвегии и Канады до России и Индии.
- В ходе холодной войны, когда США приняли на себя роль лидера Запада, вопрос о месте США в мировой системе, их стратегии и реагировании на «вызовы» со стороны Советского Союза, вопросы ядерной безопасности и безопасности вообще в рамках биполярного мира оказались на долгое время в центре внимания исследований МО. Для обслуживания этой роли была создана целая сеть правительственных, независимых и университетских исследовательских и аналитических центров, как следствие, количество теоретиков-международников во много раз превосходит их число в других странах.
- Финансирование проектов. США и другие западные государства выделяют подавляющий объем средств на исследовательские проекты, аналитические доклады, международные конференции, публикации книг, подготовку студентов и т.д.
- Открытость и инновативность американских университетов. Профессора часто становятся сотрудниками государственных учреждений и затем вновь возвращаются к преподаванию, т.е. действует «личная уния». Эту особенность нередко называют «синдромом Киссинджера». Кроме того, университеты традиционно были открыты для многочисленных иммигрантов из Европы и других стран, которые привозили с собой другие идеи и образовательные традиции, поэтому среди вроде бы американских теоретиков-международников так много выходцев из Старого Света.

Как следствие, западные теории наиболее систематизированы и аналитически разработаны, что в немалой степени повышает уровень их признания в международном сообществе. Как бы там ни было, 76% авторов в наиболее читаемых журналах о международных отношениях сегод-

ня из США, там же работают 16 из 20 наиболее престижных университетов мира, готовящих международных. При этом до 96% американских международных получают свои ученые степени у себя на родине³⁸.

Тем не менее американской монокультуры в этой сфере все же сегодня нет — наиболее серьезный «вызов» американским международникам бросают их британские коллеги, хотя они не столько полемизируют друг с другом, сколько довольно часто попросту игнорируют друг друга и предпочитают цитировать преимущественно своих соотечественников, что весьма существенно в ситуации учета различных наукометрических показателей (например, «Индекса Хирша», показывающего частоту цитируемости авторов).

Заметные различия имеются также в понимании самого характера теории международных отношений в США и Западной Европе. Американцы чаще стоят на позициях жесткого позитивистского основания ТМО (по некоторым данным, почти 70% профессоров-международников), европейцам присуще более «мягкое» отношение к «теории». Для американской теории весьма, в соответствии с требованиями позитивизма, важна возможность операционализации рассматриваемых действий и феноменов, а также объяснение причинно-следственных связей. Многие европейские исследователи, рассуждая о теории, рассматривают ее как совокупность представлений, которые системно организуют сферу исследований, структурируют задаваемые вопросы и формируют связную и более или менее строгую группу концепций и категорий.

Профессор университета Сьянс По в Париже Бертран Бади следующим образом поясняет нынешнюю ситуацию³⁹. Прежде всего, США и Европа, включая Великобританию, опираются на разные традиции международно-политической мысли. Эти страны вынесли также разный опыт из Второй мировой войны, что надолго предопределило их интересы. Если Соединенные Штаты могли воспринимать силу в качестве источника своей новой гегемонии, то европейцы пребывали под влиянием наследия старой Европы, с ее компромиссами и конфронтациями. И без того более скромные масштабы международных исследований в Европе (в США, например, только Ассоциация международных исследований ежегодно собирает на своих конгрессах порядка 5 тыс. участников), демонстрируют преобладающий интерес к историческим прецедентам разобщенного и неоднородного континента и одновременно вопросам формирующейся интеграции, антропологии, ценностям и культуре. В США международные исследования изначально носят универсалистский и глобалистский характер, отсюда — предпочтение, которое отдается рациональности, статистике и количественным методам. Как следствие, «конфигурация теории, которая стала доминирующей, фактически характеризуется сведением всего многообразия путей исторического развития к одной-единственной истории, а универсальности к одной-единственной культуре»⁴⁰ — американской.

В то же время такой подход все же долгое время был довольно ограниченным и односторонним и, в конце концов, речь идет не о естественных, а о социальных науках, в которых весьма весомой бывает идеологическая составляющая. Можно согласиться с довольно точным замечанием российского международногоника В. Б. Кувалдина:

«...львиная доля работ по глобальной проблематике создается в узкой социальной среде и отражает ее видение происходящего. Если постепенно фокусировать взгляд на источнике наиболее распространенных представлений о процессах глобализации, то динамика получится следующей: страны Северного полушария, Запад, англоязычный мир, США. Большинство авторов — хорошо образованные белые мужчины среднего возраста, жители городов, воспитанные в иудеохристианской традиции»⁴¹.

Все так, но необходимо внести одну существенную поправку. Дело в том, что чисто американской теории международных отношений попросту не существует, хотя этот факт обычно замалчивается в современной научной литературе. Международные исследования начали проводиться там примерно с середины XIX столетия как часть становления политической науки, однако носили не столько теоретический, сколько эмпирико-прагматический характер. Собственно теорию в американскую академическую среду привнесли эмигранты из Европы, в основном эмигрировавшие после прихода к власти нацистов в Германии. Карл Дойч, Стэнли Хоффман, Ганс Моргентхау, Джон Херц, Арнольд Уолферс, которые самым тесным образом были связаны с институционализацией теории МО в Соединенных Штатах. Стоит отметить также влияние философов, социологов, историков и т.д., которые, даже не будучи профессиональными международниками, оказали важнейшее влияние на развитие дисциплины, — это Ханна Арендт, Эрик Фёгелин, Франц Нойман, Вальдемар Гуриан и др.⁴² Как известно, некоторые из эмигрантов вообще отказывались ассимилироваться в новой культуре (обычно писатели — Стефан Цвейг, Франц Верфель и т.д.); другие — отказались от традиционного для прежней страны типа мышления, быстро усвоив «американский» взгляд на исследуемые феномены, в особенности покинувшие свои страны в молодом возрасте — Генри Киссинджер, Эрнст Хаас, Стэнли Хоффман; наконец, третьи попытались соединить обе интеллектуальные культуры (и таких было большинство). США продолжают оставаться страной эмигрантов. И сегодня ряды академических исследователей пополняются, но теперь уже за счет выходцев из Восточной Европы, Азии, Латинской Америки и т.д. Поэтому рассуждать о чисто «американской науке» будет как минимум неверно.

Конечно, по-прежнему, по сравнению с учеными-иностранцами американцы заметно преобладают среди авторов статей и книг, а также участников международных конференций. Из 38 476 опрошенных Элен Луизой Тертон из Шеффилдского университета исследователей 17 171

работали в американских университетах (т.е. 44, 62%)⁴³. Это объясняется, прежде всего, громадными масштабами американской академической и университетской структуры, т.е. имеет не только качественное, но и количественное значение. Тем не менее следует оговориться, что вследствие плюрализма теорий академический мир отнюдь не гомогенен, неверно сводить все богатство теоретической мысли только к идеологии американской внешнеполитической элиты, другое дело, что уровень влияния журналов, издательств и симпозиумов также отнюдь не одинаков.

Географическое распределение ученых-международников. Обратим внимание, что Россия здесь не упомянута, но таблица в целом дает представление, по крайней мере, о восприятии теоретического ландшафта МО в «западном» академическом сообществе.

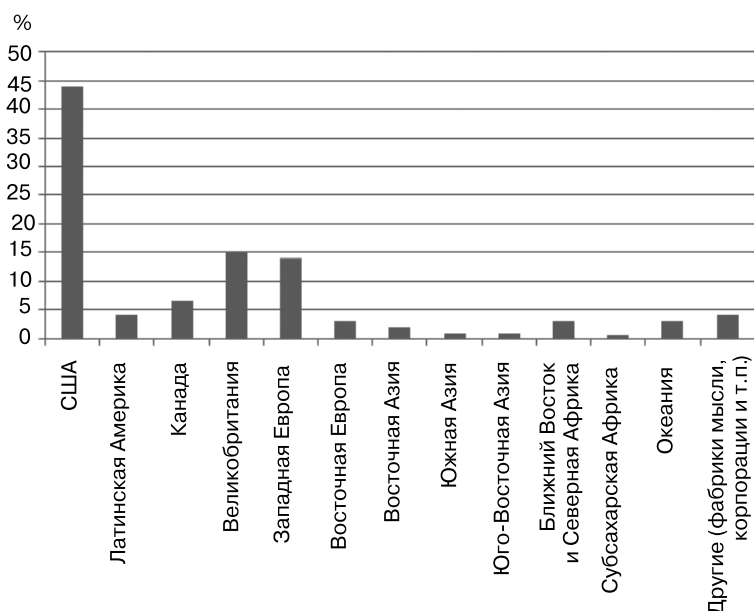


Рис. 2. Географическое расселение ученых, занимающихся изучением международных отношений, согласно данным международных журналов и международных конференций (1999 по 2011 г.)

Источник: Turton H. L. *International Relations and American Dominance: A Diverse Discipline*. Sheffield: University of Sheffield Press, 2016. URL: <https://www.routledge.com/products/9781138822672>.

Подчеркнем еще раз, что это неизбежно политический проект, служащий определенным целям. В той степени, в которой такие концепты, как баланс сил, гегемонистская стабильность, демократический

мир, одно- и многополярность, принимаются учеными в других странах, они становятся элементами конструирования мира, отвечающего этим представлениям. Понятно, что если исследователи воспринимают мир именно как однополярный, то это уже не допускает других вариантов восприятия международного порядка и автоматически ставит США в привилегированное положение. При этом реальное соответствие однополярности действительному положению вещей становится вторичным.

Благодаря своему доминированию в политике и экономике Запад на протяжении последних веков обрел во многом граммшианский гегемонистский статус, который бессознательно утвердился в головах исследователей-международников вне зависимости от адекватности имеющихся моделей (например, суверенитет, территориальность, национализм и несколько в меньшей степени — демократия, рыночная экономика, права человека и др.). Тем не менее их восприятие нередко бывает отнюдь не автоматическим. Например, один из ключевых элементов «Вестфальской системы» суверенитета — невмешательство во внутренние дела других стран, значение которого несколько снизилось в странах Запада, пережил настоящий подъем в не-Западном мире.

В то же время возможности не-западных теоретиков оказывать влияние в сфере ТМО весьма ограничены. Причиной тому является и языковой барьер (английский язык — *lingua franca* нашего времени), отсюда трудности вступления в глобальные дискуссии среди ученых. Как показывает практика, дебаты, например, в Японии редко привлекают внимание в Индии или, скажем, Аргентине. Это относится даже к Европе, где споры во Франции или Германии далеко не всегда входят в англо-американский дискурс. Не является исключением и Россия.

Тем не менее, хотя и с определенными трудностями, по мере глобализации и информатизации происходит процесс формирования общества, основанного на заметно интернационализирующемся знании. Некоторые особенности в интерпретации мировой политики и международных отношений будут неизбежны, более того, вполне вероятно, что на каком-то этапе в целом холистический взгляд на мир, присущий скорее не-Западу, окажется более востребованным, нежели индивидуалистическая и конфронтационная модель, предложенная Западом.

Не-западные теории. «Западная» наука международных отношений — побочный продукт развития передовой, технически развитой цивилизации, сумевшей осмыслить свою историю во всей ее противоречивости и неоднозначности. Многое в ТМО универсально и может быть полезным при осмыслении внешнеполитической стратегии, в том числе и не-западных государств. Другое дело, что это, очевидно, должно быть результатом самостоятельной рефлексии — бездумное копирование чужих идей и опыта никогда еще не приводило к успеху.

Но это отнюдь не означает, что не-Западному миру нечего предложить рынку современных идей. Наоборот, есть, и очень даже много.

Подобно тому, как исследователи Древнего Рима часто «не замечали» Китай, англоязычные авторы часто заметно ограничивают себя географически и культурно. Не-западные ученые нередко имеют другие традиции образования, и они уже во многом оказывают влияние на англо-американскую мысль, в том числе через личную унию эмигрантов или публикации, а также лекционные курсы профессоров из других стран. Именно свежий взгляд, сформировавшийся в другой традиции образования и мышления, уже сегодня позволяет не принимать на веру целый ряд тезисов и постулатов, воспринимаемых нашими коллегами из Англии и США как аксиому, не требующую доказательств.

«От неизбежного искажения картины реального Не-запада (Востока) можно избавиться, лишь освободившись от мировоззренческих стереотипов западной науки, — подчеркивает российский международник А. Д. Богатуров. — Это позволит не искать в каждом новом обнаруженном историческом или политическом факте подтверждение той или иной известной концепции, а, наоборот, сосредоточиться на построении новых концепций, выработка которых возможна через анализ генезиса тех черт, которые могут отсутствовать в истории западных стран, но присутствовать в истории стран незападных»⁴⁴.

С этой точки зрения, позиция стороннего наблюдателя, пытающегося найти рациональные зерна в англо-американских артефактах, сулит новые открытия. Такая стратегия исследования, разумеется, не освобождает от мифов и искажений, однако одновременно создает новые площадки для уже других фантазий, сюрпризов и удивительных открытий, без чего развитие науки вообще вряд ли возможно.

«Существует два основных подхода к вопросу о национальных теориях международных отношений, — подчеркивает отечественный международник М. М. Лебедева. — Упрощая, их можно свести к следующему. Первый подход исходит из того, что международные отношения, как и любая другая научная дисциплина, не зависят от национальных особенностей. В этом смысле не только национальные теории международных отношений невозможны, но их и не должно быть. Позиция представителей второго подхода заключается в том, что в отличие от естественно-научных дисциплин международные исследования имеют этическое, ценностное измерение. Поэтому незападные теории имеют право на существование и, более того, обязаны утверждать и реализовывать незападные ценности»⁴⁵.

«Западные» исследователи в последнее время уделяют немало внимания не-западным теоретическим построениям в международных отношениях. Особенный интерес вызывают у них теории индийских, китайских и арабских исследователей, а также советских и, в последнее время, российских ученых. Они не только ищут новые онтологически отличные подходы к мировой политике, но и пытаются изучать культурные основания других взглядов на мир с целью их дальнейшего использования.

Ведь, в конечном счете, у каждого сообщества в мире существует собственная специфика восприятия международных процессов и событий. То, что применимо к реальностям западной цивилизации, отнюдь не обязательно отражает мировосприятие в других частях света.

Таким образом, западное, особенно англо-американское влияние на развитие теорий международных отношений проявляется двояко: во-первых, большинство из теорий берет свое начало из западной философии, политической теории и истории; во-вторых, взгляд на всемирную историю обычно имеет ярко выраженный евроцентричный акцент.

Тем не менее вклад не-Запада в развитие ТМО с годами становится все более заметным (подчеркнем, что А. Д. Воскресенский совершенно правильно указал на несводимость не-Запада к Востоку⁴⁶). В 2010 г. в США был дан старт мощному «мозговому шторму», продолжающемуся по сей день. Перед учеными были поставлены следующие вопросы: Когда последний раз какой-либо неамериканский или вышедший из неамериканской политологической школы политолог выдвинул идею, которая изменила наш взгляд на окружающий мир? Есть ли какая-либо неамериканская идея, которая оказала бы истинное влияние на глобальное мышление, наподобие «столкновения цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона, «конца истории» Фрэнсиса Фукуямы или «мягкой силы» Джексона Ная?⁴⁷

По-видимому, нет. Но дело отнюдь не в отсутствии соответствующего интеллектуального потенциала за пределами США, причины здесь скорее организационного характера.

По мнению таких исследователей, как А. Ачария и Барри Бузан, не-западные теории скорее отвечают критериям «мягких теорий», фокусируясь на идеях, уже высказанных начиная с «классического» периода по сей день:

1. Развитие идет параллельно западным международно-политическим теориям. Не-западные ученые изучают теории Фукидида, Макиавелли, Канта, Гоббса и т.д., добавляя к ним азиатских мыслителей, таких как Сунь-цзы, Конфуций и Каутилья, при этом обычно избираются фигуры, по которым уже существует большой объем «вторичной» литературы. Попытки выведения причинно-следственных связей если и существуют, то это большая редкость. Особенностью этих исследований является отсутствие четкой границы между «внутренним» и «внешним», хотя это и не всегда становится недостатком. Использование «классических» текстов часто диктуется потребностями политической конъюнктуры: например, идеи Конфуция, наряду с основными положениями коммунитаризма, рассматривались в 1980–1990-е годы в качестве основания для обоснования «азиатских ценностей» как альтернативы западным либеральным ценностям. Они также противопоставлялись гегемонистским амбициям либеральной мантры о «де-

мократическом мире», предлагая особый тип «Восточно-Азиатского международного порядка». В Индии произошло возрождение ведических идей относительно стратегии и политики, как только страна стала ядерной державой. Обычно обращение к «классике» происходит в момент подъема соответствующих стран, однако «классические» труды редко используются для объяснения кризисов и упадка.

2. Изучается тип мышления и подходы к внешней политике политических лидеров, таких как Д. Неру, Мао Цзэдун, Хосе Рисаль, Сукарно и т.д. Авторы сосредотачиваются на их «основных идеях» в отношении международного порядка. Например, в центре внимания находится идея «неприсоединения», выдвинутая Неру и другими азиатскими лидерами, в 1950-е годы, которая, хотя в какой-то степени и опиралась на западную концепцию «нейтрализма», была довольно оригинальной. Неру также выдвинул идею «неисключительного регионализма (*non-exclusionary regionalism*) как противоположности европейской модели «баланса сил». Мао Цзэдун выдвинул идею «трех миров», а также ряд идей в отношении войны и стратегии. Хотя в них может быть обнаружен некоторый параллелизм с западными военными теоретиками — Клаузевицем, Бисмарком, Меттернихом, Вильсоном и В. И. Лениным, их крайне трудно отделить от текущих политических целей и задач. Обычно их идеи изучают биографы и специалисты-регионоведы, а не теоретики ТМО. Однако, как правило, они подчеркивают теоретическое значение высказанных идей.

3. Не-западные ученые, которые нередко просто применяют западные ТМО к анализу конкретных ситуаций, однако здесь проявляются существенные культурные различия. Политические факторы также играют весьма существенную роль. Еще один аспект — институциональный. Речь идет о финансовых ресурсах, рабочих местах, карьерных перспективах и интеллектуальном этосе академических исследователей, которые могли бы заниматься ТМО. На Западе, вследствие высокого статуса теоретических исследований, возможности для карьеры связаны с достижениями именно в этой сфере, а не благодаря эмпирическим исследованиям. Библиотеки хорошо приспособлены именно для теоретической науки. В не-западных государствах такой прямой связи, обычно, нет.

4. Возможно, альтернативным вариантом могли бы сравнительные исследования в сочетании с теорией международных отношений.

Как бы там ни было, в последние годы постепенно начинают складываться национальные «школы» теоретико-международных исследований. Возьмем в качестве примера Китай. После окончания «культурной революции», многолетнего идеологизированного комментирования трудов Мао Цзэдуна, К. Маркса и В. И. Ленина и «открытия» после 1980-х годов КНР миру Китай поначалу буквально

затопили труды «западных» теоретиков международных отношений. Дисциплина стала очень популярной, к 2006 г. число исследовательских центров и институтов догнало американские показатели. Однако, как и в некоторых других странах, китайские международные исследования носят не столько академический, сколько практический характер. Имеет значение также и то, что в отличие от Запада Китай никогда не переживал чего-то похожего на эпоху Просвещения, в нем не сформировалась длительная традиция рационального, абстрактного анализа. Но означает ли это, что китайские ученые обречены на копирование западных образцов? Отнюдь нет. Не случайно, особенно в последние годы, постоянно предпринимаются попытки придать теоретико-международным исследованиям китайскую специфику через обращение преимущественно к трем сферам: идеологии, модернизации и идеям древнекитайской философии.

Примером последнего подхода может стать такой теоретик, как Жао Тингян (*Zhao Tingyang*), предложивший переосмыслить современную глобальную политику на основе идей Конфуция и других древнекитайских мыслителей. Опираясь все же, главным образом, на методологическую основу «западного» конструктивизма, он сопоставил древнюю китайскую политическую систему с современной мировой системой. По его мнению, современный глобализирующийся мир не имеет собственной идентичности, продолжает считать референтным для себя национальное государство и поэтому мыслит в интернациональном, а не глобальном духе, т.е. по-прежнему не воспринимает мир как целое.

«Политическая философия или политическая наука никогда не будут полными до тех пор, пока перспектива мира как целого не будет в них привнесена, — подчеркивает китайский теоретик. — Только тогда проблемы мировой политики будут полностью поняты. Теория “всех в поднебесной” (*all-under-heaven*) создана для того, чтобы переосмыслить проблемы мира, такие как мировой порядок и управление, конфликты и сотрудничество, война, мир и культурные столкновения, все они обычно неверно конструируются теориями международных отношений»⁴⁸.

Как представляется, взгляды Жао, безусловно, заслуживают внимательного и вдумчивого отношения, прежде всего, с точки зрения другой онтологии, преодолевающей дуалистическое мировоззрение Запада, и может многое дать для разрешения «вызовов» в современной глобализирующейся системе.

Теория международных отношений останется крайне односторонней также без учета вклада арабских и других мусульманских исследователей, пытающихся соединить достижения современных социальных наук с традициями ислама.

Иными словами, «западная» гегемония пока сохраняется, но и признаки ее размывания уже довольно заметны. Постепенно формируются

сильные национальные «школы» теории международных отношений в других странах, например в Индии, странах АТР, на Ближнем и Среднем Востоке. Так, восточноазиатские «школы» международных исследований во многом опираются на традиции Английской школы (Хедли Булл и др.), противопоставившей идею «международного сообщества» «системному» подходу, широко представленному в научной литературе в США⁴⁹. Азиатские международники стремятся продемонстрировать наличие различных социальных и общественных норм в отличие от анархии и «естественного права» (например, японская норма — пан-азиатство, индийская — неприсоединение, корейская — «промежуточность» и т.д.).

Профессор Национального Тайваньского университета Ши Чиюй отметил, что методологически Азия может добиться равенства в статусе теоретиков МО через утверждение азиатских «школ» международных отношений тремя путями: во-первых, Азия исповедовала одни и те же принципы на протяжении существенно более длительной истории, что предполагает ее циклически повторяющийся характер, а не линейно-прогрессивный; во-вторых, Азия придерживается совершенно иного онтологического порядка (например, конфуцианства или буддизма), что означает ее исключение из телеологии Модерна; в-третьих, Азия признала принцип «национального государства», но понимает его глубже и богаче, в соответствии со своей национальной культурой⁵⁰. Это предполагает последовательное расхождение с англо-американским каноном. Ведь, в конечном счете, у каждого сообщества в мире существует собственная специфика восприятия международных процессов и событий. То, что применимо к реальностям западной цивилизации, отнюдь не обязательно отражает мировосприятие в других частях света.

Элен Луиза Тёртон провела исследование устойчивого стереотипа относительно американского доминирования в международных исследованиях. Прежде всего, она выявила, в каком смысле в научной литературе проходят рассуждения непосредственно о доминировании как таковом. По ее мнению, доминирование предполагает: 1) установление интеллектуальной повестки дня; 2) доминирует в дисциплине с теоретической точки зрения; 3) представляет группу преобладающих эпистемологических и методологических утверждений, направляющих и поддерживающих большую часть международных исследований; 4) доминирующая группа представлена в большинстве институциональных структур и занимает там наиболее влиятельные позиции; 5) охраняет границы дисциплины, тем самым управляя процессом включения или исключения каких-то работ в сферу международных исследований. Тем не менее, по ее данным из всех статей, опубликованных в основных профессиональных журналах с 1999 по 2009 г.,

78,1% имели американское происхождение, так же как среди участников четырех крупнейших международных конференций с 2000 по 2011 г. 84,1% были из США⁵¹. Таким образом, если какое-то движение и происходит, то весьма медленное и не в последнюю очередь связанное с проблемами финансирования.

По мнению ученого, асимметрия в пользу США начинает все же последовательно смещаться в пользу специалистов из других стран. Некоторые другие академические сообщества также обретают высокие места в академических рейтингах, становятся привлекательными для студентов, формируют собственные интеллектуальные традиции.

«Западные» исследователи, со своей стороны, в последнее время уделяют немало внимания не-западным теоретическим построениям в международных отношениях⁵². Они не только ищут новые онтологически отличные подходы к мировой политике, но и пытаются изучать культурные основания других взглядов на мир с целью их дальнейшего использования. Наконец, редколлегии журналов, как правило, носят международный характер. Среди рецензентов также не так уж мало не-американцев, так что утверждение о том, что американские ученые по-прежнему контролируют принадлежность к международно-политическому научному сообществу сегодня уже не такая уж уверенная константа.

Иными словами, «западная» гегемония пока сохраняется, но и признаки ее размывания уже заметны. Другое дело, что довольно часто не-западные исследователи лишь пытаются добавить национальную специфику, оставаясь методологически и концептуально в орбите англо-американских «школ». Они нередко ограничиваются просто заменой терминов, ритуальными ссылками на свои религиозные и культурные традиции, примерами и цитатами из мыслителей прошлых веков, но так или иначе принимают (или лишь упрощают) сложившийся канон теории международных отношений. Иными словами, это не альтернатива и всего лишь попытки формулирования локальных внешнеполитических идеологий.

Именно в этом одна из причин того, что «западная» гегемония в области исследований МО сильно продолжает столь мощно влиять на иерархию знаний, перспектив, тем и методов. Как известно, по А. Грамши, доминирование означает «модель», воспроизведение которой последователями и эпигонами повышает престиж и, соответственно, силу доминирующего актора. Ничего драматического вроде бы в этом нет. В конце концов, речь идет о науке. Для нас ведь не так уж важно, что какую-то парадигму в физике предложил немецкий исследователь, а в биологии — японский. Кроме того, мы вряд ли заинтересованы в том, чтобы одновременно получить 200 различных новых теорий международных отношений.

Поэтому однозначно оценивать все теоретические исследования в сфере международных отношений на Западе как «идеологию» этой группы государств совершенно неверно, равно как и отстаивать априорную правильность и ценность любых не-западных теорий. Нужен жесткий, последовательный критический анализ всего того, что наработано в этой сфере и на Западе, и вне его. Принимая уже достигнутое в этой сфере, следует принимать и то новое, что появляется, причем не только на Востоке, но и на все том же Западе. Другое дело, что, вступая в новый мир, нужно задуматься о том, что ключом к его осмыслению, скорее всего, станет не статистика, а деконструкция.

Примечания

¹ См., например: Российская наука международных отношений: новые направления / Под ред. А. П. Цыганкова, П. А. Цыганкова. М.: ПЕР СЭ, 2005. 416 стр.; *Косов Ю. В.* Российская наука международных отношений: к обретению собственного лица // Полис. Политические исследования. 2005б. № 5. С. 175–180; *Тимофеев И. Н.* Наука международных отношений: вернуть лидерство? // Аккредитация в образовании. 2013. № 1 (61). С. 16–17; *Бузан Б.* Наука о международных отношениях — удел избранного круга государств... // Международные процессы. 2012. Т. 10. № 30. С. 73–82.

² См., например: *Ятманова М. Г.* Наука о международных отношениях: причины отсутствия точных теорий на современном этапе // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2010. № 2. С. 65–71; Современная наука о международных отношениях за рубежом: Хрестоматия: В 3 т. / Под общ. ред. И. С. Иванова. М.: НП РСМАД, 2015.

³ *Lake D. A.* Why “isms” are Evil: Theory, Epistemology, and Academic Sects as Impediments to Understand and Progress // *International Studies Quarterly*. 2011. No 55 (2). P. 465–480.

⁴ *Уолл С.* Международные отношения: мир один, теорий много // Современная наука о международных отношениях за рубежом: Хрестоматия: В 3 т. / Под ред. И. С. Иванова. М.: НП РСМД, 2015. Т. 1. С. 43.

⁵ *Mearsheimer J. J., Walt S. M.* Leaving Theory Behind: Why Simplistic Hypotheses Testing is Bad for International Relations // *European Journal of International relations*. 2013. No 19 (3). P. 436–437.

⁶ *Ажимов Ф. Е.* Что такое междисциплинарность сегодня? (Опыт культурно-исторической интерпретации зарубежных исследований) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 70–77. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [Http://vphil.ru/index2.php?option=com_content](http://vphil.ru/index2.php?option=com_content).

⁷ *Ashworth L. A History of International Thought*. L.: Routledge, 2014. P. VII.

⁸ *Buzan B., Lawson G.* Rethinking Benchmark Dates in International Relations // *European Journal of International Relations*. 2014. No 20 (2). P. 437–462.

⁹ *Galsworthy J.* *International Thought*. Cambridge: Heffers, 1923.

¹⁰ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.foxdesign.ru/aphorism/book/b_zap414.html.

¹¹ *Wight M.* *An Anatomy of International Thought* // *Review of International Studies*. 1987. No 13. P. 221.

¹² *Onuf N. Greenwood.* *The Republican Legacy in International Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹³ Уточним: «Дух — есть непротиворечивая система императивов, а также связанных с ними представлений, откуда бы они ни исходили и чем бы они не были подкреплены. К представлениям, связанным с императивами, относятся представления о причинности, а также представления о наилучших доступных результатах», — пишет отечественный философ Ю. В. Тихонравов (*Тихонравов Ю. В.* Геополитика. М.: Интел-Синтез, 1998. С. 12–13).

- ¹⁴ *Bishop Ch.* Review of International Studies. December 1998, Aberyswyth // Foreign Policy. Winter 1998/99. Issue 113. P. 128.
- ¹⁵ См.: *Bell D.* The Idea of Greater Britain. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- ¹⁶ *Ruggie J.* Continuity and Transformation in World Polity // World Politics. 1983. No 35. P. 271–279.
- ¹⁷ *Gross H.* Empire and Sovereignty. Chicago: Chicago University Press, 1975.
- ¹⁸ *Walker R. B. J.* After the Globe before the World. N.Y.: Routledge, 2010. P. 10.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 1.
- ²⁰ *Knutsen T.* A History of International Relations Theory. Manchester: Manchester University Press, 1997. P. 11–12.
- ²¹ *Teschke B.* The Myth of 1648. L.: Verso, 2003. P. 241.
- ²² Автор данной книги также не смогла избежать искусства — уж очень простым, а потому логичным и привлекательным представляется такой способ подачи истории ТМО! — См.: *Алексеева Т. А.* Современная политическая мысль (XX–XXI вв.). Политическая теория и международные отношения. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 157–189.
- ²³ *Коньшев В. Н., Сергунин А. А.* Теория международных отношений: Канун новых «великих дебатов»? // Полис. Политические исследования. 2013. № 2. С. 66–78.
- ²⁴ *Dunne T., Hansen L., Wight C.* The End of International Relations Theory? // European Journal of International Relations. 2013. No 19 (3). P. 412.
- ²⁵ *Thies C. G.* Progress. History and Identity in International Relations Theory: The Case of the Idealist-Realist Debate // European Journal of International Relations. 2002. Vol. 8 (2). P. 148.
- ²⁶ *Mearsheimer J. J., Walt S. M.* Leaving Theory Behind: Why Simplistic Hypotheses Testing as Bad for International Relations // European Journal for International Relations. 2013. Vol. 19. No 3. P. 430. URL: <http://dx.doi.org/10.1177/1354066113494320>.
- ²⁷ *Quirk J., Vigneswaran D.* The Construction of an Edifice. The Story of a First Great Debate // Review of International Studies. 2005. Vol. 31. No 5. P. 101. URL: <http://dx.doi.org/10.1017/s0260210505006315>.
- ²⁸ *Wendt A.* Quantum Mind and Social Science. Unifying Physical and Social Ontology, Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 1. Понятие «Земли Смятения» взято из хита группы «Genesis» 1986 г.
- ²⁹ *Hoffman S. H.* International Relations. The Long Road to Theory // World Politics. 1959. Vol. XI. P. 348; цит. по: *Цыганков П. А.* Хедли Булл и второй «большой спор» в науке о международных отношениях // Теория международных отношений: Хрестоматия / Под ред. П. А. Цыганкова. М.: Гардарики, 2002. С. 184.
- ³⁰ *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 10.
- ³¹ *Бади Б.* Возобновление истории? // Международные процессы. 2016. Т. 14. № 2 (45). Апрель–июнь. С. 15.
- ³² *Mearsheimer J. J., Walt S. M.* Leaving Theory Behind: Why Simplistic Hypotheses Testing as Bad for International Relations // European Journal for International Relations. 2013. No 19 (3). P. 427–457. P. 430.
- ³³ Theory Talks: Alexander Wendt. 2008. 26 April. URL: <http://www.theory-talks.org/2008/04/theory-talk-3.html>.
- ³⁴ *Said E.* Orientalism. L.: Penguin Books, 2003. P. 203–204.
- ³⁵ *Hobson J. M.* The Eurocentric Conception of World Politics. Western International Theory. 1760–2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 1. URL: <http://www.geopolitika.ru/en/node/3078>.
- ³⁶ *Баталов Э. Я.* Американская политическая мысль XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2014. С. 9.
- ³⁷ *Зубок В., Ширяев Э.* Введение к хрестоматии // Современная наука о международных отношениях за рубежом: В 3 т. / Под ред. И. С. Иванова. М.: РСМД, 2015. Т. 1. С. 19–20.

³⁸ *Jordan R., Malinyak D., Oala O. et al.* One Discipline or Many? TRJR Survey of IR Faculty in Ten Countries // Teaching Research and International Policy Project. Research and International Policy Project. N.Y.: Institute for the Theory and Practice of International Relations: The College of William and Mary, 2009. P. 12.

³⁹ *Бади Б.* Возобновление истории? // Международные процессы. 2016. Т. 14. № 2 (45). Апрель–июнь. С. 9, 10.

⁴⁰ Там же. С. 10.

⁴¹ *Кувалдин В. Б.* Глобальный мир: экономика, политика, международные отношения. М.: Магистр, 2009. С. 11–12.

⁴² См.: *Roesch F.* Émigré Scholars and the Genesis of International Relations. A European Discipline in America? L.: Palgrave Macmillan, 2014. P. 1.

⁴³ *Turton H. L.* International Relations and American Dominance: A Diverse Discipline. Sheffield: University of Sheffield Press, 2016. URL: <http://TheDisorderofThings>. International Relations Is not an American Discipline.

⁴⁴ Современная мировая политика: Прикладной анализ / Под ред. А. Д. Богатурова. М.: Аспект Пресс, 2009. С. 334.

⁴⁵ *Лебедева М. М.* Незападные теории международных отношений: миф или реальность? // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Серия «Международные отношения». 2017. Т. 17. № 2. С. 247.

⁴⁶ *Воскресенский А. Д.* Мировое комплексное регионоведение и перспективы построения незападной (китаизированной) теории международных отношений // Полис. Политические исследования. 2013. № 6. С. 82–96.

⁴⁷ *Чугров С. В.* Существует ли незападная политология? («Политическая теория» Т. Иноуги) // Полис. Политические исследования. 2016. № 4. С. 187.

⁴⁸ *Zhao T. A.* Political World Philosophie in Terms of All-under-heaven (Tian-xia) // Diogenes. 2009. No 56. P. 12.

⁴⁹ *Little R.* The English Schools' Contribution to the Study of International Relations // European Journal of International Relations. 2000. Vol. 6. No 3. P. 395–422.

⁵⁰ *Chih-Yu Shih.* China Rise Syndromes? Drafting National Schools of International Relations in Asia // Сравнительная политика. 2014. № 3. С. 128–129.

⁵¹ *Turton H. L.* International Relations and American Dominance: A Diverse Discipline. Sheffield: University of Sheffield Press, 2016. URL: <https://www.routledge.com/products/9781138822672>.

⁵² См., например: *Non-Western International Relations Theory: Perspectives On and Beyond Asia* / Ed. by A. Acharya and B. Buzan. N.Y.: Routledge, 2010.

Часть 2

**КАРТИНА МИРА В ПЕРИОД
ПОЗДНЕГО МОДЕРНА**

5 ЧТО ТАКОЕ СОВРЕМЕННОСТЬ (МОДЕРН)?

Модерн в историософской перспективе

История и историческое время. Разговор о модернизации целесообразно начать с проблемы «исторического времени» — категории, которая любое событие измеряет временными и пространственными характеристиками, взаимосвязанными друг с другом. Время неотделимо от человека как его единственного свидетеля. Отсюда неизбежный соблазн его контролировать, либо замыкая его в цикл, либо разворачивая в прошлое, настоящее, будущее. Но здесь мы сталкиваемся с труднейшей философской проблемой. Время для кого-то может остановиться, для другого «пролетает»; временное восприятие младенца, зрелого человека или старика совершенно различно. Но дело не только в этом. При рассмотрении исторического процесса мы сталкиваемся с тем, что восприятие исторического времени может существенно различаться с реальным, физическим временем.

Вот как поясняет разницу между естественным и историческим временем известный немецкий теоретик истории Рейнхарт Козеллек: «Прежде всего для нас важно артикулировать различие между естественными и историческими временными категориями. Существуют временные промежутки, продолжающиеся до тех пор, пока не завершится некоторое событие, например пока не будет решен исход сражения (на протяжении которого “солнце останавливает свой ход”), — т.е. временные промежутки протекания intersубъективных действий, в ходе которых естественное время как бы остается выключенным. Само собой разумеется, что по-прежнему сохраняется возможность соотнесения событий и состояний с естественной хронологией: в этом даже состоит необходимый минимум предпосылок для возможности их истолкования. Естественное время и ход его течения — каким бы образом оно ни воспринималось в опыте — относится к числу предпосылок (конституирования) исторических времен, однако эти последние никогда не могут быть сведены к естественному времени. Исторические времена протекают не так, как время естественное, определяющееся заданным природой ритмом»¹.

Известный советский историк М. А. Барг (1915–1991) рассмотрел категорию времени как познавательный принцип исторической науки. Календарное время он назвал «внешним» временем истории, а социально-историческое время — ее «внутренним» временем. Календарное время непрерывно, абсолютно, симметрично, историческое — прерывно и относительно, в нем возможны цикличность и повторяемость, аритмии, остановки, движения вспять².

Из ежедневной работы миллионов и миллионов людей, из бесчисленных столкновений и переплетений поступков и стремлений отдельных индивидов «выходит одна равнодействующая — историческое событие», а из событий складывается и сама история, сплетается ткань исторического времени. Структура событий, содержание, масштабы происходящего, духовные и материальные связи и взаимодействия определяют основные параметры и характеристики исторического временного отрезка. История как процесс — это не просто множество рядом расположенных точечных событий, а движение от события к событию, фактически историческое время указывает на интенсивность социально значимых событий.

Поскольку, по Э. Кассиреру (1874–1945), историческое время как время культуры характеризуется направленностью в будущее, эта направленность не только задает телеологию (телеология ставит перед собой задачу ответить на вопрос «зачем, с какой целью?». — А. Т.) исторического процесса как движения, направляемого идеей будущего, но, помимо всего прочего, является условием свободного характера этого движения, творимого человечеством как свободным творцом. Именно поэтому время — столь важный компонент политического мышления, точнее, политико-философского мышления. Тот, кто измеряет время, извлекает из него выгоду. Эту мысль подчеркивали многие теоретики, в том числе культуролог, социальный мыслитель и лауреат Нобелевской премии по литературе 1981 г. Элиас Канетти, писавший:

«Порядок времени играет в политических структурах важнейшую роль: он является “первым атрибутом любой формы господства”»³.

Это же отмечает отечественный исследователь А. Кириллов:

«Полный контроль над временем устанавливается через его кропотливую регламентацию, подчинение ритма и течения культурным стереотипам, социально-политическим иллюзиям и религиозным эсхатологиям. Все это можно объединить в понятии манипулятивной практики присвоения, обновления и осовременивания времени, которое есть продукт социокультурного конструирования, подобно пространству. Присвоение времени превращает его в символический капитал персоны власти или институции; политический агент получает возможность отмерять время по своему усмотрению, извлекая из этой процедуры максимальную выгоду»⁴.

Поколенческая методология: Ортега-и-Гасет. Обратим внимание еще на одну историософскую и политико-философскую проблему, имеющую значение для понимания эволюции интеллектуально-политической мысли. Речь идет о месте человека в историческом процессе.

Сложилось две основные точки зрения на концептуальное и методологическое представление об этом. В соответствии с первой точкой зрения, которую нередко называют антропологическим подходом, в центре исторического процесса находится человек, и именно он своими действиями, взглядами, устремлениями оказывает решающее воздействие на общественное развитие. Этот подход связан в первую очередь с рассмотрением прошлого через феномены культуры и духа, герменевтикой личности, в какой-то степени сегодня он утвердился в виде постмодернизма. Примером его была так называемая школа «Анналов» (М. Блок, Л. Февр и др.). Для мыслителей этой «школы» характерен гуманитарный взгляд на историю — «предметом истории является человек», «скажем точнее — люди»⁵.

Это важно

Формально школа «Анналов» начинается с основания Люсьеном Февром и Марком Блоком журнала «Анналы (ежегодники) экономической и социальной истории» в Страсбурге в 1929 г. Так институализировалось одно из послевоенных интеллектуальных направлений, которое, с одной стороны, стремилось преодолеть прежнюю историческую науку с ее «коллекционированием фактов», фиксацией внимания на событиях, героических биографиях великих людей, обещало обогатить историю за счет привлечения мощных и влиятельных идей и подходов в области антропологии, макросоциологии, сравнительной истории хозяйства, религии, культуры (Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, М. Вебер, А. Вебер, Г. Зиммель, В. Зомбарт, весьма влиятельная тогда марксистская традиция).

Приверженность лидеров ранних «Анналов» научному подходу, общая направленность на раскрытие «механизмов социальной реальности», интерес к разного рода социальным структурам приближает их к номотетическому полюсу. Однако историков в то время больше интересовали не причинная динамика и эволюционные закономерности, а описание устойчивых социальных, экономических и ментальных структур. Историки не пытались уже предлагать новые варианты «исторических законов», прошлые версии которых были дискредитированы и/или забыты (Бокль, Брейзиг, Спенсер и др.).

Особое внимание к менталитету людей прошлого естественным образом предполагало реконструкцию их умонастроений, внутреннего мира, что приближает подход к понимающей идиографии. Различие состояло в том, что главным методом проникновения было не полумистическое дильтеевское «вчувствование» (эмпатия), а достаточно рацио-

нальные и аргументированные реконструкции, основанные на систематическом обобщении большого числа разнообразных архивных материалов — свидетельств. В полной мере это проявилось уже в ранней работе Блока «Короли-чудотворцы» (1924), в которой он реконструировал верования подданных в сакральную природу монаршей власти. Важным козырем ранней школы «Анналов» была направленность на создание «тотальной истории», стремление представить целостный образ социальных, политических, экономических и ментальных структур. Этот подход блестяще реализовал Марк Блок в классической книге «Феодальное общество».

Как видим, школа «Анналов» как бы выскальзывает из одномерности классического противопоставления номотетика — идиография, существенно обогащает проблемное поле методологии социального познания. Но, как мы увидим далее, принципиальная структура спора отнюдь не устаревает.

Розов Н. С. «Спор о методе», школа «Анналов» и перспективы социально-исторического познания // Общественные науки и современность. 2008. № 1

Вторая позиция рассматривает саму личность как продукт общественных отношений. Одним из современных представителей этого направления является испанский политический мыслитель Хосе Ортега-и-Гасет. Философ исходил из того, что необходимо расширить поле наблюдения историка, не ограничиваясь историческими документами, на чем настаивали позитивисты. В курсе лекций, прочитанном им в 1933 г. в связи с 300-летием отречения Галилео Галилея от учения Коперника («Вокруг Галилея (схема кризисов)»), он противопоставил свои взгляды на историческое развитие обычным обществоведческим представлениям. «Жизнь — это всегда драма», — утверждал он. Таким образом, предмет исторического исследования должно стать «воссоздание структуры драмы, которая разыгрывается между человеком и миром» в процессе действий и изменений⁶. Человек постоянно преобразует структуру жизненной драмы, но и сам при этом меняется. Соответственно, он как личность впитывает в себя «дух эпохи»⁷.

Хосе Ортега-и-Гасет (1883–1955) — испанский философ, социолог, политический мыслитель, историк, номинант на Нобелевскую премию. Окончил Мадридский университет, затем семь лет провел в германских университетах, в частности в Марбургском, защитил докторскую диссертацию. По возвращении в Испанию преподавал в Мадридском университете. Он принимал активное участие в политике, вошел в интеллектуальную оппозицию в годы диктатуры Примо де Риверы (1923–1930), сыграл заметную роль в свержении короля Альфонса XIII, был даже избран гражданским губернатором Мадрида. Будучи убежденным республиканцем и противником Франко, вынужден был уехать из Испании после начала гражданской войны. Несмотря на то что всю свою жизнь он оставался противником франкизма, смог вернуться в Испанию

в 1948 г. и даже стать соорганизатором Гуманитарного института, в котором преподавал до конца жизни. Его наиболее известная книга — «Восстание масс». В своих работах «Дегуманизация искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929) ученый впервые в западной политической мысли изложил основные принципы доктрины «массового общества», под которым он понимал духовную атмосферу, сложившуюся на Западе в результате кризиса демократии, бюрократизации, распространения денежно-меновых отношений на все формы межличностных отношений. В такой обстановке, утверждал мыслитель, каждый человек чувствует себя статистом, исполнителем извне навязанной ему роли, частицей безличного начала — толпы.

Он констатирует, что в современной Европе происходит явление «полного захвата массами общественной власти». «Масса», как полагает Ортега-и-Гасет, есть «совокупность лиц, не выделенных ничем». По его мысли, плебейство и гнет массы даже в традиционно элитарных кругах — характерный признак современности: «Заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду». Новоявленные политические режимы оказываются результатом «политического диктата масс». Массы, достигнув сравнительно высокого жизненного уровня, «вышли из повиновения, не подчиняются никакому меньшинству, не следуют за ним и не только не считают с ним, но и вытесняют его и сами его замещают». Автор акцентирует призвание людей «вечно быть осужденными на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире. И решать без устали и без передышки». Представителю же массы жизнь представляется «лишенной преград»: «Средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны». «Человек массы» получает удовлетворение от ощущения идентичности с себе подобными. Его душевный склад суть типаж избалованного ребенка. По мысли Ортеги-и-Гасета, благородство определяется «требовательностью и долгом, а не правами». Личные права суть «взятый с бою рубж». «Всеобщие» же права, типа «прав человека и гражданина», «обретаются по инерции, даром и за чужой счет, раздаются всем поровну и не требуют усилий...».

Ортега-и-Гасет критикует данную духовную ситуацию «справа», видит выход в создании новой, аристократической элиты — людей, способных на произвольный «выбор», на преодоление интеллектуального стиля массового общества, выражающегося в том числе в рационализме.

Ортега-и-Гасет начинает свои лекции с напоминания о том, что в 1633 г. семидесятилетний Галилео Галилей в Риме вынужден был встать на колени перед трибуналом инквизиции и клятвенно отречься от учения Коперника, по существу, сделавшего впоследствии возможной современную физику. «Галилей интересуется не просто так и не случайным образом, — писал автор, — не просто как “он и мы” лицом к лицу, как человек интересуется человеком <...> Галилей занимает строго определенный квадрант, который обозначает большой отрезок прошлого: начало Нового времени. Новое время — это система идей, оценок и устремлений, которая утвердилась именно благодаря Галилею и с тех пор питает и поддерживает наше историческое бытие»⁸.

«Вот почему, друзья мои, существует история — постоянное изменение в жизни людей, — рассуждает философ. — Возьмите любую дату в прошлом, и вы всегда обнаружите там человека в собственном мире, словно в доме, построенном им для укрытия. Такой мир оберегает субъекта при встрече с проблемами, которые неизбежно ставят перед ним обстоятельства, привнося в жизнь немало опасного — неразрешимого и неминуемого. И жизнь человека, его жизненная драма будет развиваться по-иному, в зависимости от перспективы, абриса проблем, баланса очевидностей и сомнений, которые составляют его мир»⁹. Иначе говоря, человек постоянно творит свой собственный мир, но он не более чем схема, позволяющая ему утвердиться в жизни. Человек рожден, чтобы создавать миры, он — *Homo Faber*, или человек производящий, а отнюдь не просто *Homo Sapiens* — человек разумный. Но одновременно всякое изменение мира, горизонта преобразует и структуру жизненной драмы. Тело и душа человека, тот психофизиологический субъект, который живет, может и не меняться. А жизнь меняется, поскольку меняется мир.

Но какие именно перемены следует считать подлинным изменением горизонта, мира? Ортега-и-Гасет поясняет, что каждая жизнь ввергнута в определенные обстоятельства коллективной жизни. У нее также есть свой мир, свой набор убеждений и представлений. Их часто называют «идеями эпохи» или «духом времени», который значим сам по себе и даже иной раз вопреки нам: «Каждое мгновение жизни человек живет в мире убеждений. Большинство из них является общими для всех людей одной с ним эпохи: это дух времени <...> Этот значимый мир — “дух времени”, ориентируясь на который и в связи с которым мы живем, соотнося с ним простейшие действия, — составляет переменный момент человеческой жизни. Если изменяется мир, то изменяется и сюжет жизненной драмы»¹⁰. Идеи общества сохраняют свое значение, даже если человек их не принимает. Однако большая часть убеждений и верований отдельного человека совпадает с коллективными, ибо он с малых лет впитывает в себя идеи своего времени.

Носителем «духа времени» являются сменяющие друг друга поколения — «общность сосуществующих в одном кругу сверстников»¹¹. Ортега-и-Гасет различает понятия современников и сверстников. Мы — современники людей разных возрастов и поколений, но у нас есть и собственная группа, объединяющая нас датой рождения, вступления в молодость, зрелость, старость. Поэтому поколение для мыслителя — не последовательность, а своего рода полемика между сверстниками разных возрастов. Всякая историческая дата объединяет все возрасты. Более того, каждый возраст — это заданный образ жизни, в каком-

то смысле даже отдельная жизнь. Но полное совпадение происходит только со сверстниками. Общность сосуществующих в одном кругу сверстников составляет поколение, т.е. оно объединяет в себе единство возраста и общность жизненного пространства, стало быть, общность судьбы. Каждое поколение — отдельный опыт и представления о мире, но они вынуждены сегодня быть современниками — именно здесь источник жизненной драмы и конфликтов. Именно в этом мыслитель усматривал полемику между поколениями, хотя каждая новая генерация всегда впитывает в себя духовный опыт и культуру предшествующих. Poleмика, уточняет Ортега-и-Гасет, не означает только лишь отрицание. Наоборот, это историческая норма, своеобразная преемственность. Человек глубоко историчен. В этом смысле каждое человеческое поколение вмещает в себя все предыдущие, оно есть как бы экскурс всемирной истории.

Таким образом, с одной стороны, поколение имеет биологическую основу; с другой — социальную, причем последней он придавал большее значение. Смена поколений происходит каждые 15 лет. Философ писал, что человек, как правило, до двадцати пяти лет только учится, знакомится с системой обязательных на данный момент убеждений, часть из которых унаследована из глубокой древности. Важнейшие составляющие этого наследия каждый раз по-новому истолковываются и переосмысливаются более взрослыми людьми на кафедрах, страницах газет, в ходе политических дебатов, в литературе и искусстве. Познакомившись и усвоив достигнутое, юноша далее начинает творить собственный мир. Но он не один — это вся молодежь в целом. «Каждый молодой человек способен воздействовать лишь на какую-то одну точку жизненного горизонта, но вместе они повлияют уже на весь горизонт, весь мир: одни на искусство, другие на религию, на ту или иную науку, промышленность, политику. Перемены в каждой точке горизонта могут быть незначительными, и все-таки они изменяют общий строй мира, и, когда спустя несколько лет в жизнь пробьется следующая поросль юных, мир как целое будет уже иным»¹².

Наиболее творческий, созидательный, продуктивный возраст человека — между 30 и 60 годами. В возрасте 30–45 лет человек «обретает новые мысли», закладывает основы собственного мировоззрения. В дальнейшем имеет место лишь развитие этих идей. По Аристотелю, *акме* — телесный расцвет — наступает между 30 и 35 годами, однако интеллектуальный расцвет наступает позднее — между 45 и 60 происходит полное развитие идей, особенно в научной и политической деятельности¹³. От 30 до 45 лет человек борется за гражданские идеалы, за новые законы и социальные институты и в то же время ведет борьбу с теми, кто стоит у власти, как правило, с людьми в возрасте

от 45 до 60 лет. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в искусстве и даже в любви.

Таким образом, историческую реальность создают люди, находящиеся на двух разных жизненных этапах, каждый из которых длится пятнадцать лет: 1) от 35 до 45 лет — возраста творчества и полемики; 2) от 45 до 60 лет — период господства и правления. Трудно представить себе две столь несхожие жизненные задачи, столь разные жизненные структуры. Поэтому главное в жизни поколений отнюдь не то, что они сменяют друг друга; главное — их взаимопересечение, перехлест. А что же можно сказать о тех, кому за 60? Они играют роль либо незаметную в истории (обломки жизни, которая окончилась пятнадцать лет тому назад), либо исключительную, продолжая действовать, продуцировать новые идеи или действенно защищать старые, являя собой редкий пример бодрости духа. Именно к ним обращаются за поддержкой и советом тридцатилетние, ища у них помощи в борьбе с людьми власти. Таковы пять возрастов человека: детство, юность, вступление в жизнь, господство в ней и старость — и все по пятнадцать лет. Каждый возраст — это особый тип жизненного созидания.

В качестве точки отсчета Ортега-и-Гасет взял Средневековье — эпоху смятения. Великое созревание Нового времени, касающееся философии и фундаментальных наук, локализуется абсолютно точно: это период от 1600 до 1650 г. Именно в рамках данного этапа философ выделяет решающее поколение через фигуру, которая бы наиболее ярко выражала существенные черты указанного исторического периода. Каждое поколение Ортега-и-Гасет рассматривал как среду, в которой появлялась та или иная яркая, выдающаяся личность, в которой воплощались наиболее значимые черты поколения. Например, 1626 г. — возраст тридцатилетия Декарта, 1611 г. (минус пятнадцать лет) — Гоббса и Гроция, 1596 г. — год поколения Галилея, Кепплера и Бэкона, 1581 г. — поколение Джордано Бруно, Тихо Браге, Сервантеса, 1566 г. — Монтеня, Бодино и т.д. Но начиная с 1611 г. философа уже не интересовали конкретные даты жизни того или иного выдающегося лица, он искал центр «зоны дат», соответствующей решающему поколению, к которому принадлежат все, кому исполнилось тридцать лет, семью годами раньше или позже. Например, английский философ Томас Гоббс родился в 1588 г., т.е. ему исполнилось тридцать лет на восемь лет раньше, чем Декарту, поэтому на основании математического автоматизма Ортега-и-Гасет относит его к предшествующему поколению, т.е. поколению «до Декарта». Гоббс в самом деле подошел к почти декартовскому видению вещей. Ключевое слово — «почти». Они немного совпадают во всем и немного расходятся. Это и есть разница поколений.

Не нам судить, к какому историческому поколению принадлежим мы, делает вывод мыслитель. Мы можем воспользоваться лишь общим принципом. Только сама история, воссоздавая реальность прошлого вплоть до наших дней, чеканит подлинный ряд поколений. Следующей датой отсчета для философа стал 1917 г. — год победы «большевизма» и фундаментальных изменений в идеологии, культуре, образе жизни и др.

Следует оговориться, что поколенческий метод не универсален. Он практически неприменим к традиционному обществу, например к Средневековью, поскольку, по мнению мыслителя, в этот период человек был устойчиво вписан в существующую картину мира и изменения происходили значительно медленнее, нежели жизнь одного поколения (достаточно спорный тезис, поскольку и в период Средневековья происходили свои драмы и метаморфозы). К тому же полемика часто разворачивалась не между поколениями, а внутри одного поколения. Кроме того, автор не задумывался о причинах смены идей. Тем не менее метод заслуживает внимания, поскольку это еще один вариант «исторического времени», и акцентирует именно человеческое содержание исторического процесса.

Периодизация истории. С понятием «историческое время» неразрывно связана периодизация как форма временного обозначения исторических процессов. Или скажем иначе: историческое время — условие построения исторических абстракций как основы периодизации истории. Неудивительно поэтому, что периодизация истории нестабильна и менялась неоднократно. В истории Европы и близлежащих регионов реформы времени проводились не раз, имели место и реституции старых временных порядков.

Если мы возвратимся к смысловому и ценностному содержанию известной формулы «наше время», то мы должны будем обратиться к истории европейской культуры начиная с ее ранних христианских практик. Христианская цивилизация с самого начала ориентировалась на радикальное переустройство мира, поэтому и время фиксировалось начиная с новой точки отсчета, причем это происходило не один раз. Установление «новой, нашей эры» (*nostrumaevum*) произошло приблизительно в 525 г. — тогдашний год был обозначен как *Anno Domini (AD)* — «год Господень». «Это акт двойного присвоения времени: с одной стороны, это эпоха Спасителя (от Р.Х.), с другой — время, дарованное человечеству для Спасения, которое еще предстоит освоить («наша эра»¹⁴).

В 1492 г. (в 7000 г. от «сотворения мира») православная церковь в России перенесла начало года с 1 марта (как было с момента принятия христианства) на 1 сентября (византийский календарь), потеряв, таким образом, полгода в летосчислении.

1699 год — по-видимому, самый короткий в истории. В соответствии с указом Петра I Россия перешла на европейскую систему отсчета времени (систему Дионисия Малого) — Новый год был перенесен на 1 января. С 1 января 7208 г. «от сотворения мира» начали считать 1700 г. «от Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Но и это еще не все. По царскому указу предпоследний год XVII в. длился всего 4 месяца. Однако и после реформы летосчисления осуществлялось по Юлианскому календарю.

В России декретом Совнаркома, подписанным В. И. Лениным 26 января 1918 г., был введен Григорианский календарь, принятый в католических странах еще в 1582 г., затем распространившийся по всему миру. После 31 января 1918 г. в России сразу наступило 14 февраля.

Почти до конца XVIII в. историки, помимо следования христианскому летосчислению, писали об эпохах, привязанных к правлению отдельных государей. Ошибки и победы великих деятелей — королей, императоров, военачальников и др. — приводили к важным событиям в истории, совокупность которых составляла исторический процесс (субъективистский подход). Несколько позднее появилась традиция деления всей истории на так называемые исторические эпохи — Древность, Античность, Средневековье, Возрождение, Просвещение, Новое и Новейшее время. Хотя такого рода периодизация обращала внимание на временной фактор, она не содержала качественных критериев определения эпохи. Тем не менее попытки такого рода предпринимались неоднократно.

Одну из первых теоретических разработок трехзвенной периодизации мы находим в труде шотландского просветителя Адама Фергюсона «Опыт истории гражданского общества», впервые увидевшем свет в 1767 г. По Фергюсону, периодизация истории включает три этапа: дикость, варварство и цивилизацию. Вплоть до конца следующего столетия периодизацию Фергюсона широко использовали политические мыслители, например Льюис Морган («Древнее общество», 1877) и даже Фридрих Энгельс («Происхождение семьи, частной собственности и государства», 1884). Однако в дальнейшем, как известно, пути историков-либералов и марксистов разошлись.

Трехзвенной периодизации придерживались также представители так называемой «немецкой» школы экономической истории конца XIX — начала XX в. Так, Бруно Гильдебранд различал три фазы хозяйственного развития: *естественное хозяйство Средних веков* (под которым понималось натуральное хозяйство) — *денежное хозяйство* — и, наконец, *кредитное хозяйство* (выделив кредитное хозяйство в отдельную фазу, Гильдебранд хотел подчеркнуть ее отличие от предыдущей фазы, присущей капиталистическому производству со времен Адама Смита). Карл Бюхер, положивший в основу своей периодизации «длину пути», которую преодолевает товар от производи-

теля к потребителю, выделяя: *замкнутое домашнее хозяйство* (без обмена) — *городское хозяйство* (связанное с работой ремесленников на заказ или для близлежащих рынков) — *народное хозяйство* (где формируется общенациональный рынок при многочисленных посредниках обмена). Фридрих Лист предпочел пятизвенную периодизацию, в качестве критерия он положил направленность производства в тот или иной период истории: *охотничий, пастушеский, земледельческий, ремесленно-торговый и промышленный*.

Наконец, еще один немецкий экономист — Вальтер Ойкен вообще ограничился двумя типами общественно-экономических форм: *центрально управляемой*, или *тоталитарной*, и *свободным открытым, рыночным хозяйством*, которому в политическом плане соответствует демократический строй. Эта дихотомия (т.е. последовательное деление целого на две части) получила широкое распространение и присутствует сегодня во множестве работ, часто без ссылки на первоисточник.

Как бы там ни было, все системы периодизации истории в большей или меньшей степени произвольны. Исторические периоды накладываются друг на друга, сплошь и рядом противоречат друг другу. Некоторые периодизации связаны с культурой (например, Серебряный век русской поэзии); другие ограничиваются крупными историческими событиями (эпоха от Наполеона до Крымской войны); третьи имеют числовые показатели («шестидесятники») или называются по имени политических деятелей (Викторианская эпоха в Англии, Сталинская эпоха в СССР) и т.д. Однако, несмотря на их условность, мы не можем обойтись без периодизации, в противном случае прошлое предстало бы перед нами просто как набор не связанных друг с другом событий, фактов и имен.

Таким образом, для периодизации могут избираться самые разные основания: от смены типа мышления (О. Конт, К. Ясперс) до смены способов производства (К. Маркс). Современный вариант трехзвенного деления исторического процесса, в основу которого положен технологический детерминизм, в частности, включает *аграрную — индустриальную — технотронную цивилизации* (О. Тоффлер). Под воздействием научно-технической революции стали широко применяться и другие подходы к периодизации общественно-экономического развития, например *доиндустриальное — индустриальное — постиндустриальное общество* (Д. Белл, А. Турен и др.). Имеются и другие варианты периодизации, в зависимости от исследовательских задач того или иного автора.

Историки, придерживавшиеся либеральных позиций, исходили из того, что предметом изучения истории является человек (личность),

реализующий естественные права, данные ему изначально именно потому, что он человек (доктрина «естественного права»). Представители либерального направления, как правило, предлагали универсальную картину общественного развития. По их мнению, все страны развиваются по единой схеме и образцу, двигаясь от традиционного общества к современному.

Можно сделать вывод о том, что *периодизация истории* — это систематизация особого рода, которая заключается в условном делении исторического процесса на определенные хронологические периоды, имеющие отличительные особенности, определяющиеся в зависимости от избранного основания (критерия) периодизации.

Идея прогресса. Прежде чем говорить об обществе Модерна, следует остановиться на вопросе о том, как соотносятся инновации и обычное, спокойное развитие любого государства и общества. Возьмем модель развития: если бы мы с вами жили лет сто назад, то мы бы знали, что развитие идет линейно, что все государства напоминают бегунов на длинную дистанцию: кто-то бежит впереди, кто-то отстает, кто-то кого-то толкнет, может даже драка возникнуть, но в принципе все они бегут в одном направлении. Отсюда и знаменитая теория формаций и идея прогресса.

Идея прогресса была сформулирована в философской мысли XVII–XIX вв., точнее, приблизительно в 1680 г. французскими мыслителями. По существу, это был светский вариант Божьего промысла, способный объяснить прошлое, настоящее и будущее всего человечества, которое движется естественно и закономерно вперед и вверх — от дикости и варварства к процветанию, цивилизованности, разуму. При этом высшим проявлением прогресса выступает наука. Другими словами, это процесс, проходящий через стадии или этапы, последний из которых по времени рассматривается как наилучший, т.е. качественно превосходящий предыдущие. Такое понимание включает в себя как описательный аспект (изменение происходит в заданном направлении), так и аксиологический (развитие понимается как улучшение). Идея прогресса включала в себя также представление о том, что на смену затратному разнообразию в конце концов придет рациональная унифицированность на основе относительно простой, но разумной организации. «...Это движение от плохого к хорошему, от незнания к знанию, что давало этой благой вести Нового времени этический заряд, фундаментальный оптимизм и реформаторское рвение», — подчеркивает известный социолог Теодор Шанин¹⁵.

Таким образом, идея прогресса включает в себя три основных элемента: 1) линейную концепцию времени и идею о том, что история имеет смысл, устремленный в будущее; 2) идею фундаменталь-

ного единства человечества, эволюционирующего в одном и том же направлении; 3) идею о том, что мир может и должен быть трансформирован, подразумевающую, что человек является полноправным хозяином природы. Прогресс всегда соотносится с ценностями. Один и тот же процесс может квалифицироваться по-разному в зависимости от предполагаемых ценностных предпочтений, которые могут быть сформулированы по-разному, индивидами, группами, классами и нациями. Если абсолютного прогресса не существует, то всегда необходима шкала ценностей, принятых в качестве критерия прогресса.

Важный вклад в разработку идеи линейного прогресса внес французский математик и политический деятель маркиз Жан Антуан Кондорсе (1743–1794). Прогресс, согласно Кондорсе, закономерен, т.е. подчинен общим законам развития. Поскольку человеческие способности беспредельны, ничем не ограничен и прогресс. Прогресс может развиваться с разной скоростью, но обратное движение невозможно. Линию исторического прогресса Кондорсе разделяет на 10 этапов. В основу этой классификации он положил степень развития науки и уровень знаний, считая, что с развитием наук развиваются представления людей о свободе, правах, улучшаются нравы и изменяются политические системы. Кондорсе надеялся, что «настанет тот день, когда солнце будет светить только свободным людям, не признающим другого властелина, кроме своего разума, когда тираны и рабы останутся только в истории и на сцене, когда ими будут заниматься только затем, чтобы пожалеть их жертвы»¹⁶.

Сама природа, ее внутренний порядок содержит в себе зародыш всякого возможного прогресса. Механизм его роста содержится в способности природы эволюционировать. Но и общественная жизнь динамична. Стержнем развития человечества и причиной перехода от одной стадии к другой является развитие духа, разума. От невежества к позитивному знанию — таков путь человечества. На последнем этапе возникнет новое человечество, создавшее справедливое общественное устройство.

Это важно

Древнегреческий поэт Гесиод, живший в VIII столетии до н.э., одним из первых рассуждал на интересующую нас тему (впрочем, библейские повествования возвращают нас на тысячу лет раньше). В своих «Трудах и днях» Гесиод говорит о Золотом веке, за которым следует Серебряный, затем Бронзовый, век Героев и Железный век. Из рассказа Гесиода мы узнаем, что Золотой век был первым периодом, существовал во дни Кроноса, не требовал владения технологиями и отличался высокой мо-

ральной чистотой, спокойствием и всеобщим счастьем. По мере перехода от одной эпохи к другой мир скатывается к войнам и несправедливости. «Бронза» вытесняет «серебро», а «железо» — «бронзу». Сами названия, которые Гесиод дает векам, от благородного металла (золото) до обыденного (железо), указывают на регресс. В то же время этот порядок связан с сюжетом о Прометее. Титан Прометей в греческой легенде захватил, вопреки тирану Зевсу, сыну Кроноса, огонь с горы Олимп и позволил человечеству перейти от постоянных лишений и страха к сформировавшейся цивилизации.

Таким образом, хотя в целом изображен регресс начиная от Золотого века, появляется намек на прогресс, привнесенный Прометеем. Гесиод говорит об этом как о «некоем благе, смешанном со злом», ставшим основой неизбежного наступления тиранического века и появления труда. Как мы увидим, эта отмеченная Гесиодом двойственная природа прогресса, сочетающего в себе добро и зло, станет основной его моделью на протяжении истории.

За период с VIII по III в. до н.э. идея регресса человечества вообще «обратилась в свою противоположность»: идея прогресса постепенно заняла его место, будучи подкрепляемой техническими открытиями и достижениями. Идея об изначальном господстве мира и счастья, изложенная Гесиодом в описании Золотого века, в конце концов исчезла из поля зрения людей, а позднее была перенесена в будущее.

В философии Нового времени присутствовали и нелинейные теории. Так, Д. Вико выдвинул трехзвенную теорию прогресса, включающую три фазы: «век богов», «век героев», «век людей». Нелинейную концепцию развития цивилизации развивали также Н. Я. Данилевский, Питирим Сорокин, Лев Гумилев, а из зарубежных исследователей О. Шпенглер, А. Д. Тойнби и др.

Современная наука в еще большей степени отошла от такого линейного, прогрессистского видения развития. Высказываются самые разные мнения, например о том, что развитие может строиться по принципу «три шага вперед, два назад» или «один шаг назад». Могут вообще наступить полный откат и деградация, могут быть сделаны шаги в сторону или большой скачок, за которым последует провал. Иными словами, существует великое множество самых разных вариантов движения. По существу, поступательное развитие не является гарантированным.

Формационный подход. В настоящее время доминируют два подхода к периодизации истории: формационный и цивилизационный. Начнем с формационного подхода.

К. Маркс выдвинул концепцию материалистического объяснения истории, в основу которой были положены четыре принципа.

1. Принцип единства человечества, единства исторического процесса.
2. Принцип исторической закономерности.
3. Принцип детерминизма, т.е. наличия причинно-следственных связей и зависимостей.
4. Принцип прогресса, т.е. поступательного развития общества, подъема на все более высокие уровни развития.

Коль скоро человечество развивается закономерно и поступательно как единое целое, оно неизбежно проходит в своем развитии определенные этапы — общественно-экономические формации. Под общественно-экономической формацией К. Маркс понимал исторический тип общества, характеризуемый определенным состоянием производительных сил, производственных отношений и надстроечных форм, детерминированных этим состоянием. Формация — это развивающийся социально-производственный организм, имеющий особые законы возникновения, функционирования, развития и превращения в другой, более сложный социальный организм. Соответственно, каждая формация обладает особым способом производства, своим типом производственных отношений, характером общественной организации труда (а в антагонистических формациях ей присущи также особые классы и формы эксплуатации), исторически обусловленными, устойчивыми формами общности людей и отношений между ними, специфичными формами общественного управления, организации семьи и семейных отношений, а также духовными и нравственными ценностями.

Как и другие теоретики, стоящие на материалистических позициях, Маркс считал, что история как наука изучает закономерности развития общества, которые, в конечном счете, зависят от способа производства материальных благ. Несмотря на то что он предполагал рассмотрение всех сфер общественной жизни стержнем общественно-экономической формации, он особо акцентировал способ производства материальных благ через единство производительных сил (включающие предмет труда, средство труда и человека) и производственных отношений (форма). С изменением содержания меняется и форма. Это происходит через революции, приводящие к смене социально-экономической формации. Такой подход при объяснении причинно-следственных связей отдавал приоритет экономике, а не отдельным людям. Формационный подход позволял рассмотреть общество в статике и динамике, показав его внутреннюю логику. В основе формационной

теории лежит рассмотрение истории как единого процесса прогрессивного развития от низшего к высшему.

Новые производительные силы обязательно сопровождаются развитием разделения труда. Кроме того, все стадии этого развития могут рассматриваться как типы и формы собственности. Маркс выделяет четыре стадии в развитии собственности, которым соответствуют пять типов общественно-экономических формаций:

1. *Эдем (рай)*. Производства еще нет. Люди занимаются охотой и рыболовством, выращивают домашних животных. Разделение труда еще крайне примитивно, как правило, на уровне разделения труда внутри семьи. (Эта эпоха в марксистской литературе получила название *первобытнообщинная формация*.)

2. *Рабство*. Зародыши рабства были уже в Эдеме, однако своей «чистой» формы оно достигает только с ростом населения; общества усложняются, взаимодействие между племенами приобретает форму торговли или войны. В «Немецкой идеологии» Маркс пишет о том, что поначалу в сложных племенных общинах, возникших в результате объединения нескольких племен, сохраняются традиционные формы общинной собственности, которые существуют наряду с частной собственностью, возникающей поначалу как аномалия, а в конечном счете вытесняющей общинные традиции. (*Рабовладельческая формация*.)

3. При *феодализме*, который является системой производства, основанной на земельной собственности, государство контролируется земельной аристократией. Все люди разделены на владеющих и не владеющих землей, оказывающихся сплошь и рядом в крепостной зависимости от первых.

4. При *капитализме* основная форма собственности — *капиталистическая*. Появляется класс торговцев. Капитализм означает победу этого нового класса, который обычно называют буржуазией. При капитализме, когда капитал имеет большее значение, чем земля, обладающий капиталом класс капиталистов контролирует государство. (*Капиталистическая формация*.)

5. Еще одна форма собственности — *социалистическая*. Социалистическая революция может произойти, полагал Маркс, когда рабочие осознают свою власть над работодателями. Если буржуазную революцию можно охарактеризовать как победу буржуазии над феодальными землевладельцами, то социалистическая революция — это победа рабочих над буржуазией. (*Социалистическая формация*.)

Таким образом, «классики» марксизма разделили историю на отдельные формации, которые в современной редакции звучат следующим образом: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая.

Для своего времени формационная теория была значительным шагом вперед, ибо она впервые дала четкую универсальную схему всемирно-исторического процесса, основанную на материалистическом понимании истории. Кроме того, одним из первых в истории социологии Маркс разрабатывает весьма развернутое представление об обществе как системе. Тем не менее его подход представляет собой несколько упрощенное понимание развития общества как линейно-прогрессивного процесса смены низших общественных форм высшими. Его наиболее слабое место — однолинейность и однонаправленность, неизбежно упрощающие процесс развития: от первобытно-общинного строя через рабовладельческий строй, феодализм, капитализм и вплоть до коммунизма. По-видимому, приходится признать, что формационная схема — это лишь частная теория, применимая к одному хотя и важному, но все же ограниченному региону — Западной Европе — и к определенному отрезку времени — примерно с момента зарождения классов и государств до второй половины XIX в. — и с этой точки зрения сыгравшая существенную роль в понимании становления и развития капитализма. Многие народы вообще не проходили все формации, к тому же смена формаций осуществлялась отнюдь не каждый раз через революции.

Материалистическая концепция истории, в основу которой был положен формационный подход, была господствующей в исторической науке нашей страны на протяжении последних восьмидесяти лет.

В отечественной традиции под влиянием марксизма, помимо формационной теории, занимавшей важнейшее место в идеологии марксизма-ленинизма, в историческом развитии человечества последних веков принято выделять еще два периода — Новую и Новейшую историю. **Новая история** — это принятое в исторической науке наименование периода всемирной истории, непосредственно следующего за Средними веками и предшествующего Новейшей истории (т.е., согласно периодизации истории, принятой в марксистской исторической науке, период от Английской буржуазной революции XVII в. до Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г. в России). Соответственно, **Новейшая история** охватывает период в истории человечества с 1918 г. по настоящее время. Это не случайно. В советской историографии господствовала точка зрения, согласно которой началом Новейшего времени считался 1917 г., когда в России произошла социалистическая революция. Иными словами, такая периодизация носит отчетливый идеологический оттенок.

Цивилизационный подход. Среди теоретиков-либералов популярность приобрел цивилизационный подход к описанию общественно-

экономического развития как обобщенного взгляда на исторический процесс. Долгое время понятием «цивилизация» (лат. *civil* — городской, гражданский, государственный) обозначали определенный, довольно высокий, уровень развития общества по сравнению с дикостью и варварством (лат. *silvaticus* — дикий, лесной, грубый). Признаками цивилизации считалось наличие государственности, городов, письменности и т.д. Позднее цивилизацию отождествляли с высокой культурой общества, включающей искусство, науку, нравы.

Историософское понимание цивилизации предполагает ее восприятие как целостной общественной системы. Цивилизационный подход рассматривает не одну сторону процесса, а совокупность всех черт того или иного общества — материальных, идейных, культурных, религиозных, нравственных — в их единстве, развитии и преемственности. Каждый из аспектов несет на себе печать специфичности и своеобразия, присущих конкретной цивилизации. В основе его два постулата: акцент на общечеловеческих интересах и ценностях и критерии западной цивилизации с ее либерально-демократическими ценностями и научно-техническим развитием.

Цивилизационный подход прослеживает свою историю с XVIII столетия, но особенно большую популярность он приобрел на рубеже XIX–XX веков. Этому подхода придерживались такие крупнейшие исследователи, как Макс Вебер, Арнольд Тойнби, Освальд Шпенглер и видные историки, объединившиеся вокруг школы «Анналов». В России цивилизационный подход также имел своих сторонников, таких, например, как Николай Данилевский, Константин Леонтьев, Питирим Сорокин. Эти мыслители сформулировали понятие культурно-исторических типов, под которыми понимаются исторически сложившиеся на определенной территории общности, обладающие специфическими чертами и особенностями культурного и социального развития. Так, Данилевский выделил 13 типов таких общностей, Шпенглер — 8 и т.д. Арнольд Тойнби (1889–1975) в работе «Постижение истории» выделил 21 цивилизацию. Он считал, что понятие цивилизации опирается на два постулата: цивилизация — это устойчивая во времени и пространстве совокупность людей, во-первых, с характерным способом производства, во-вторых, со своеобразным духовно-культурно-религиозно-этическим этосом.

Еще на ранних стадиях развития социальных наук понятие «цивилизация» часто употреблялось для обозначения достижений народов в форме позитивных результатов и свершений. Более того, оно нередко использовалось как синоним понятия «культура». Например, такая тенденция существовала в разговорном и литературном английском языке, хотя «цивилизация» иногда ограничивалась «развитой» или

“высокой” культурой»¹⁷. Мы, однако, не можем согласиться с отождествлением этих концепций. Культура, как представляется, — это широкая концепция, раскрывающая культурную идентичность любого сообщества. Цивилизация — это культура очень широкого сообщества, включающая многие нации и народы, даже относительно редко взаимодействующие друг с другом в пространстве или времени (например, античная или мусульманская цивилизации). Иными словами, цивилизации состоят из культур.

Важное значение для исследования ценностных метаморфоз имеет цивилизационный дискурс, который отчасти предшествовал, но позднее развивался в тесной взаимосвязи с культурным. Теории цивилизаций, под которыми понимаются совокупности родственных народов, объединенных общностью культуры, исторической судьбы, экономических и социально-политических отношений, предполагают рассмотрение развития как модификации цивилизаций в ходе исторического процесса и смены цивилизационного лидера. Границы между понятиями цивилизации и культуры сплошь и рядом оказывались весьма условными. Но все же есть одно существенное отличие: если культура может быть понята как процесс полагания человеческих смыслов, то цивилизация — как процесс их распространения, закрепления и институционализации. Иными словами, цивилизации могут быть рассмотрены с точки зрения их социальных последствий, результатов развития.

Как правило, в качестве критериев приписывания определенной культуры к какой-то цивилизации используются религиозная принадлежность и историческое наследие, которые обычно тесно переплетаются друг с другом. Вопрос о геополитической принадлежности остается все еще спорным. Цивилизации имеют различный удельный вес в валовом мировом продукте. Очевидна тенденция к снижению такого веса западной цивилизации, в то время как китайская, японская и исламская цивилизации наращивают свой потенциал (табл. 4).

Таблица 4

Цивилизации	1950 г.	1970 г.	1980 г.	1992 г.
Западная	64,1	53,4	48,6	48,8
Китайская	3,3	4,8	6,4	10,0
Японская	3,1	7,8	8,5	8,0
Исламская	2,9	4,6	6,3	11,09

Источник: Экономическая энциклопедия. М.: Экономика, 1999. С. 946.

В рамках каждой из цивилизаций имеется множество вариаций. Кроме того, в современном мире множество неверующих, что делает религиозный критерий недостаточным.

С точки зрения исторического наследия веберовская традиция цивилизационного анализа предполагает не только влияние различных религий на общество, но и учет исторического наследия — восточного или западного. Однако весьма сомнительно, что можно всерьез говорить о восточном или западном наследии, не обнаружив определенного ценностного искажения, поскольку эти концепции тяжело нагружены ценностями, считает лауреат Нобелевской премии шведский экономист Гуннар Мюрдаль (1898–1987)¹⁸. Кроме того, и Восток, и Запад состоят из большого числа национальных культур, часто имеющих мало общего между собой. Ряд авторов осуществляет выделение бывших колониальных зон влияния (зоны британского и французского сообщества наций, бывших испанских и португальских колоний), а также основных метрополий, поскольку их влияние было особенно сильным в последние двести лет. Тем не менее здесь также возникает множество методологических вопросов, например: следует ли считать, что арабское или тюркское завоевание ряда восточных стран сохраняет свое цивилизационное значение — для России, скажем, монголо-татарское иго — или речь идет только о европейском влиянии?

Как цивилизационный подход, так и подход с позиции национальных культур обнаруживает тенденцию к рассмотрению культуры как компактной единицы, предопределенной историческими процессами эволюции, включающими возможные соединения, диффузии и расколы. Цивилизации никогда не обладали высоким уровнем монолитности, в том числе и сегодня. Тем не менее они представляют вполне определенные культурные идентичности, имеющие партикуляристскую природу.

Таким образом, проблема цивилизации — одна из ключевых и одновременно спорных в философии Нового времени. Особую актуальность она приобретает сейчас вследствие ускоряющегося политического, социально-экономического и культурного развития человечества, так как непосредственно связана с постижением смысла истории в ее единстве и многообразии. Кроме того, повышенный интерес ученых и философов к цивилизационной проблематике объясняется также и вхождением человечества в глобальное общество — беспрецедентно новую среду практики и человеческих отношений, грозящую утратой идентичности и культурно-исторической памяти для целого ряда регионов мира.

Неудивительно поэтому, что литература об этой проблеме весьма обширна. Она имеет своих «отцов-основателей» (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, П. Сорокин), а также современных исследователей (Л. Думон, Ф. Бэгби, В. Каволис, М. Мелко, Д. Уилкинсон, Г. Чайлд, С. Хантингтон и др.). Под эгидой ЮНЕСКО вышла

книга «Диалог цивилизаций», в которой приняли участие 17 ученых с мировыми именами. Ежегодно на острове Родос в Греции проводится всемирный форум «Диалог цивилизаций», в котором принимают участие известные ученые и специалисты из разных стран. В Иране создан специальный Институт диалога цивилизаций. В последние годы появилось немало интересных работ и на постсоветском пространстве¹⁹. Однако до сих пор преимущественное внимание исследователи уделяли выработке общих подходов к изучению цивилизаций, динамике их генезиса, роста и упадка, а также геополитическим параметрам. Ценностного измерения цивилизаций исследователи касались лишь отчасти.

Тем не менее понятие «цивилизации» крайне амбивалентно. К. М. Кантор выделил четыре основные точки зрения:

- 1) цивилизация как заключительная стадия социокультурной эволюции, сменившая варварство и дикость;
- 2) духовные, гуманистические противовесы варварству и дикости;
- 3) тип культуры («высокая культура») (А. Тойнби);
- 4) заключительный, загнивающий этап определенного типа культуры (О. Шпенглер)²⁰.

Т. Бокль рассматривал цивилизацию как пространственно-временную и этнокультурную целостность. Английский антрополог XIX в. Эдвард Тэйлор определял цивилизацию как «тотальное общественное наследие человечества», или совокупность человеческого знания и культуры, репрезентированную в наиболее «развитом» обществе данного периода времени²¹. Понятие часто употребляется также в нормативном смысле, как «превосходство определенных групп» (города над деревней, наиболее развитых стран над «варварами» и т.п.). Иными словами, с течением времени понятие «цивилизации» часто стало предполагать нечто большее, нежели организацию общества, включать в себя и тип мировоззрения, и рефлексию мира в искусстве, литературе, театре и др. В любом случае, как правило, это описательное понятие, используемое для представления относительно сложно организованной культурной идентичности.

Российский исследователь Б. С. Ерасов выделяет следующие сложившиеся в науке интерпретации термина: цивилизация как общество со всеми присущими ему компонентами; как город, как городское общество; как современный тип общественного устройства, характерный для высокоразвитых стран Запада и других регионов, которые достигли передового уровня технологического развития, в той или иной степени внедрили гражданские, политические, социальные и правовые институты, обеспечивающие эффективное развитие об-

щества, поддержание его стабильности и самостоятельности личности; как хорошо организованное и гуманистически устроенное общество, обеспечивающее основные права личности, в том числе право собственности, свободу совести и вероисповедания; как совокупность достижений человеческих обществ; как качественная специфика каждого из крупномасштабных обществ, проявивших себя в мировой истории; наконец, как социокультурная общность, формируемая на основе универсальных, т.е. сверхлокальных, ценностей, получающих выражение в мировых религиях, системах морали, права, искусства²². Наконец, К. В. Хвостова определяет цивилизацию следующим образом: «Цивилизация — это не столько набор ведущих признаков-параметров, сколько совокупность функциональных связей между этими параметрами»²³. В цивилизации, понятой таким образом, ценности сочетаются с широким комплексом практических и духовных знаний и разработанными символическими системами, способствующими преодолению локальной замкнутости первичных коллективов. Цивилизация обладает определенной внутренней структурированностью, типичным именно для нее соотношением базовых ценностей и институтов, согласованностью процессов социальности, хозяйственного развития, духовной сферы и т.д. Разумеется, такая внутренняя структурированность не исключает ее внутренней противоречивости, наоборот, даже предполагает ее. Жизненность цивилизации зависит от гибкости и пластичности этой структуры, ее способности к абсорбированию инноваций без разрушения базовых ценностей и структур.

Обычно при типологизации цивилизаций используется как минимум два критерия: а) религия и б) историческое и культурное наследие. Однако историческое наследие, — под ним в широком смысле понимаются неосязаемые аспекты данной культуры, часто сохраняющиеся в социальных обычаях и традициях конкретного периода времени, в том числе в образе поведения в обществе, формальных правилах, регулирующих культурную среду, социальных ценностях, традициях, обычаях и общепринятых практиках, в эстетических и духовных убеждениях, в языке и других видах деятельности, — в большинстве случаев весьма трудно отделить от религии. Религия, поэтому, оказывается главным фактором для идентификации мировых цивилизаций²⁴. Это позволяет выделить три основные современные цивилизации: 1) мусульманский мир; 2) индуистско-буддийский мир; 3) христианский мир, включающий протестантов, католиков и православных.

Некоторые исследователи также выделяют азиатскую цивилизацию, латиноамериканскую, цивилизацию тропической Африки, китайскую, русскую и т.д. Тем не менее типологии цивилизаций, как правило, довольно произвольны и отражают субъективный взгляд автора.

В этой ситуации религия оказывается чуть ли не единственным более или менее общепризнанным критерием.

Тем не менее сложность цивилизационной структуры не позволяет ограничиваться сведением ее к жестко трактуемым религиозно-философским основаниям. Однако и отказ от выявления религиозно-философского смысла той или иной цивилизации обесценивает цивилизационный дискурс как сложное и противоречивое единство на фоне структуры и динамики человеческого универсума. Проблемные блоки мировых цивилизаций, в особенности те, которые заданы «осевыми эпохами истории» — религиозно-философской (К. Ясперс) и научно-технологической (Ш. Айзенштадт), — по существу, родственны, но у них разная логика сочетаний и несовпадающие ценностные акценты. Каждая из условно выделяемых цивилизаций предстает как многосоставное и не вполне стабильное смысловое поле, постоянно испытываемое на разрыв. Цивилизация непосредственно связана с теми нормами, ценностями, образами и понятиями, которые явно или скрыто образуют основу процессов непрерывно продолжающейся социализации, трансляции исторической памяти сообществ, приспособления к изменяющимся условиям существования.

Большим разнообразием отличается и выделение главной черты исторического наследия цивилизации. Великие мировые религии во многом сформировали традиционные общества прошлого. Иными словами, именно они предопределяли цивилизационную «карту» человечества. В трудах веберовской школы цивилизационного анализа утверждается, что религии не просто имели разное воздействие на общества, они по-разному влияли и на историческое наследие. Например, такого рода различия очевидны при изучении влияния англосаксонской и испанской культур в Техасе и других южных штатах США, хотя и та и другая относились к христианству²⁵.

Понятие цивилизации относится к осознанной истории человечества, мир цивилизаций конституируется лишь начиная с «осевой эпохи» (примерно 2,5 тыс. лет тому назад) и в период глобализации подходит к некой критической черте. Немецкий философ Карл Ясперс обозначил таким образом период в истории человечества, когда на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское. Он полагал, что все учения этой эпохи, в измененном виде существующие по сей день, отличаются рационализмом и стремлением человека к переосмыслению существовавших до этого норм, обычаев и традиций. «Осевое время» наступает с 800 по 200 г. до н.э. — в великих культурах древности или в орбите их влияния начинает формироваться универсальная духовная основа всего человечества. Независимо друг от друга в разных местах — в Индии, Китае, Пер-

сии, Палестине и Древней Греции — возникают духовные движения, сформировавшие тип человека, существующего и поныне. То есть «осевое время» — это эпоха рождения мировых религий, пришедших на смену мифологизированному сознанию. Зарождение духовной рефлексии, пробуждение духа, по Ясперсу, стало началом общечеловеческой истории, которая до этого распалась на локальные, не связанные между собой культуры.

За последнюю тысячу лет сменилось всего 40 поколений людей, однако за это время представление человека о самом себе изменилось коренным образом. Научные и философские открытия Нового времени (посткоперниковская Вселенная, посткартезианская мысль, открытие социокультурной проницаемости человека в гегельянстве и т.д.) вкупе с великими антитрадиционалистскими революциями во многом подорвали прежнюю картину мира. Тем не менее идея о том, что с этого момента все человечество, хотя и с разной скоростью, пошло по пути однонаправленного прогресса, сегодня уже, в отличие от XIX — начала XX в., подвергается изрядному сомнению.

Если прибегнуть к некоторому редуccionизму, то подавляющее число цивилизационных дискурсов можно условно разделить на две большие группы — эволюционистскую и локалистскую. Обратной стороной этой дихотомии является многовековой спор между детерминизмом и релятивизмом о признании правомочности самого понятия всемирной истории. Большинство европейских историков и философов строили свои концепции, исходя из методологии монистического взгляда на историю, согласно которому общечеловеческая культура есть единый ряд национальных культур и когда-то в будущем она воплотит все предшествующие культуры в единой общечеловеческой (универсальной).

Существенно более верными представляются учения других мыслителей, исходящих из идеи самоценности каждой цивилизации. Заслуживает внимание, например, при всей ее спорности, идея русского консервативного мыслителя Н. Я. Данилевского о бесперспективности теории однонаправленного исторического развития, вытягивания истории в одну линию, лишаящего другие культуры разнообразия, которое в свою очередь выступает в качестве необходимого условия дальнейшего развития. Отсюда вывод Данилевского о самоценности отдельных культур, разнообразии и равноценности культурно-исторических типов. Человечество, полагал Данилевский, не представляет какой-то единой живой целостности, а скорее походит на стихию, в различных точках складывающуюся в формы, в той или иной мере аналогичные организмам, наиболее крупные из которых он обозначил как «культурно-исторические типы». Философ постулировал

отличие «самостоятельных, своеобразных планов» от религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, или, иначе, исторического, развития. Таким образом, культурно-исторический тип выступает как интеграция существенных признаков определенного социального организма. Соответственно, культура выступает как объективация национального характера, т.е. психических особенностей этноса, предопределяющих его мировоззрение.

Хотя взгляды Данилевского на прогресс отличаются некоторой противоречивостью, можно сделать вывод о том, что для него одинаково значимы оба начала: общеисторическое и культурно-своеобразное. Линейный подход к истории этого не предполагает и обычно ведет к подавлению самобытного начала либо чем-то ложным, либо чуждым. Таким образом, прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях. Следовательно, ни одна цивилизация не может гордиться тем, что она представляла высшую точку развития в сравнении с другими. Каждый культурный тип вносит свой вклад в общую сокровищницу человеческого опыта, и в этом единстве многообразия и осуществляется прогресс²⁶.

Интересно наблюдение Н. Я. Данилевского относительно способов распространения цивилизаций:

- простейший способ — пересадка с одного места на другое посредством колонизации;
- прививка, под которой обычно понимают передачу цивилизации;
- наконец, наиболее адекватный — способ преемственности, сохраняющий самобытность культуры народа: народы знакомятся с чужим опытом и используют наименее рациональные его элементы, остальное же принимают только к сведению как элемент сравнения.

Другой русский консервативный философ — Константин Леонтьев (1831–1891) хотя и признавал прогрессивное развитие, однако также особо отмечал ценность множества культур и цивилизаций. Бытие есть неравенство, а равенство есть путь в небытие. Стремление к равенству, к единообразию враждебно жизни и безбожно. Сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия. Леонтьев считал, что идее развития в природе соответствует и основная мысль эстетики: единство в разнообразии, гармония. В прогресс, соответственно, нужно верить, но не как в улучшение, а как в новое перерождение

тягот жизни, в новые виды страданий человека, ибо гармония невозможна без борьбы и страданий. В целом процесс развития мыслился им как постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление; движение от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности, так как высшая точка развития есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством.

Еще более четко это прозвучало в знаменитой работе Освальда Шпенглера «Закат Европы». Русский философ Ф. А. Степун (1884–1965) схематизировал взгляды немецкого философа следующим образом: 1) «нет никакого единого человечества»; 2) «нет единой истории»; 3) «нет развития, нет прогресса» и 4) «есть только скорбная аналогия круговращения от жизни к смерти, от культуры к цивилизации»²⁷.

Сказанное выводит на первый план проблемы, связанные с развитием человеческих обществ, их взаимодействий, взаимовлияний, пересечения культурно-исторических барьеров. Как представляется, никакая отдельная цивилизационная общность не может быть понята, исходя исключительно из внутренних предпосылок. В этом смысле она, если можно так выразиться, «не монадна». Любая цивилизационная деятельность предопределяется взаимосвязанными процессами внутренней динамики и внешних контактов и характеризуется процессами постоянных расколов, перегруппировок и трансформаций, определяющих факторов истории, и, следовательно, неравномерностью всего хода исторического процесса. Очевидно, что в неравномерных исторических ситуациях кто-то временно вырывается вперед, кто-то отстает. Однако и такая в целом линейная графика упрощает картину. Сплошь и рядом адаптационные процессы отстающих обществ оказываются предпосылками не только их собственной, но и глобальной истории, накопления силы для возможного когда-то в будущем опережающего «рывка».

Таким образом, развитые цивилизационные общности, которым присущи глубокие, зачастую универсальные, интеллектуальные, этические, эстетические и религиозные смыслы, гибко структурированы, не находятся в состоянии жесткого разъединения друг с другом, наоборот, постоянно провоцируют друг друга на какие-то реакции, они вполне проницаемы для духовного со-развития. В ходе межцивилизационного взаимодействия человеческие смыслы транслируются от цивилизации к цивилизации, вновь и вновь проявляются в языках и обычаях, философии, науке, технологиях, художественном творчестве, в религиозной и правовой практике.

Еще А. Тойнби отмечал, что за каждой из жизнедействующих в нынешнем мире цивилизаций — огромное этнокультурное, лингвисти-

ческое, технологическое, социоэкономическое и религиозное *apriori*, и облик каждой из цивилизаций складывается в результате сложнейших пространственно-временных процессов ассимиляций, синтезов, становлений²⁸.

Проблемы, возникающие в связи с необходимостью идентификаций цивилизаций, становятся особенно наглядными по прочтении работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций...»²⁹. Он ввел восемь категорий, в основу которых положил мировые религии и географический фактор.

Сложность процессов взаимовлияний и взаимопроникновений цивилизаций, сопротивление и стремление сохранить собственную идентичность вынуждают некоторых теоретиков прийти к выводу о том, что мы входим в эпоху столкновения цивилизаций. Сэмюэль Хантингтон в своей известной работе поставил вопрос о том, что после окончания холодной войны мировой порядок часто принимает форму не идеологического, а культурно-цивилизационного конфликта. Он называет семь-восемь цивилизаций: западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, православно-славянскую, латиноамериканскую и, возможно, африканскую. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями по шести основаниям: во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны, они наиболее существенны; во-вторых, мир становится более тесным; в-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевают и роль нации-государства как источника идентификации, образовавшиеся при этом лакуны заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений; в-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада, который, находясь на вершине своего могущества, одновременно в силу своего давления толкает незападные цивилизации к собственным корням; в-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить либо свести к компромиссу; и, наконец, в-шестых, усиливается экономический регионализм на основе цивилизационной близости³⁰.

Культурно-цивилизационная организация, таким образом, противоречит системе суверенных государств. В новых условиях, по мнению Хантингтона, локусом войны становится не государство, а культура. И он предупреждает, что западные страны потеряют свое глобальное доминирование, если не сумеют признать непреодолимую природу культурных напряжений. Критики этого подхода вос-

приняли его как теоретическую легитимацию возглавляемого США западного курса в отношении Китая и мусульманского мира. Сдвиг в геополитической организации и структуре требует внутренней культурной консолидации Запада и отказа от демократического универсализма. Другие критики утверждают, что таксономия Хантингтона носит упрощенный и произвольный характер и не принимает во внимание внутреннюю динамику и напряжение внутри отдельных цивилизаций.

Главная проблема цивилизационного дискурса — мировоззренческая. В нем смешиваются два философски различных подхода: естественно-научный органицизм (цивилизация как социальное тело рассматривается в качестве некоего аналога биологического организма с его естественно предопределенным жизненным циклом) и мистический эссенциализм (наличие вековечной «сущности» в данной цивилизации, присущей ей особой «судьбы») ³¹. Безусловно, соединение идей естественного и провиденциального предопределения весьма сомнительно с философской точки зрения. Об этом, в частности, писали такие мыслители, как В. Соловьев, Н. Бердяев, Б. Кроче, Х. Ортега-и-Гассет. Тем не менее это смешение, будучи неприемлемым в философии, оказалось исключительно полезным с точки зрения идеологического конструирования. Вспомним, однако, что идеология как совокупность зафиксированных сущностно конкурентных концепций, в отличие от политической теории и философии, не только допускает, но даже предполагает соединение несоединимого, внутренние логические сбои ³². Неудивительно поэтому, что многие известные авторы (например, А. Тойнби, П. Сорокин, С. Аверинцев, Ш. Айзенштадт) пытались смягчить, очеловечить этот подход, связав его с динамикой социальной, культуры и духовных процессов в целом, находя его, несмотря на внутреннюю противоречивость, весьма продуктивным в цивилизационном дискурсе.

Резюмируя сказанное, подчеркнем, что цивилизационный подход в самых разных своих редакциях практически всегда страдает одним существенным недостатком: критерии выделения типов цивилизации отличаются аморфностью, неточностью интерпретации движущих сил исторического процесса, произвольностью определения смысла исторического развития. Однако главный его недостаток — неспособность сформулировать всеобщие исторические закономерности, увидеть единство человеческой истории.

Понятие Модерна. Рассматривая вопрос о зарождении и утверждении Модерна (Современности), необходимо отметить, что он обычно раскрывается по контрасту со Средневековьем. Термином «Средние века»

мы обязаны, как считается, итальянскому поэту и ученому Франческо Петрарке (1304–1374). Он сравнивал свою эпоху с древней — «классической» эпохой Греции и Рима, рассматривая время своей жизни как возрождение после долгих «темных» веков Средневековья. Однако мы должны иметь в виду, что, несмотря на широкое распространение подобной периодизации, она весьма условна.

Началом Средневековья, как правило, считается крушение Западной Римской империи в конце V в. (в исторических трудах мы находим утверждение, что империя прекратила свое существование 4 сентября 476 г., когда 15-летний император Ромул Август под натиском «варваров» отрекся от престола, а центр Рима был перенесен в Восточную Римскую империю — Византию), однако в энциклопедическом издании ЮНЕСКО «История человечества» рубеж был проведен по моменту возникновения ислама (начало VII в.).

Что же касается времени окончания Средневековья, то у историков нет единого мнения на этот счет. Обычно называют XV–XVI века, когда постепенно произошло становление общества, составившего фундамент Современного, существенно отличающегося от предшествующего. Сторонники так называемого «долгого Средневековья», основываясь на данных о развитии не правящей элиты, а простого народа, считают окончанием Средневековья, повлекшим за собой изменения во всех слоях европейского общества, Великую французскую революцию. Таким образом, и в этом вопросе нет единства.

Рубежом смены контроля над временем стало Новое время, как его трактуют в Европе, поскольку именно в этот период время оказалось связанным с идеями прогресса, Современности и модернизации. Отсюда триада: *Античность — Средневековье — Модерн (Современность)*.

Итак, на смену Средневековью как типу цивилизации пришла *Современность, или Модерн* (от англ. *modernity* — современность; *modern* — современный). Модерн предполагает общество, в основе которого лежит капитализм с характерными для него индустриализацией, урбанизацией, секуляризацией, развитием институтов государства. Такое общество по многим своим характеристикам противостоит традиционному аграрному обществу. Однако здесь также не все так просто. В русском языке термин *модернити, или Модерн*, одновременно с политико-философским понятием Современности означает современность как таковую, т.е. настоящее время, текущий момент — без ценностных коннотаций, а кроме того, эпоху модерна — период развития европейского искусства на рубеже XIX–XX веков, а также стиль в искусстве, архитектуре и т.д. Поэтому, как

правило, приходится уточнять, какую именно интерпретацию Модерна мы имеем в виду.

Таким образом, концепт Модерна используется для описания весьма широкого временного спектра послесредневековой истории Европы. В более узком смысле термин используется для обозначения исторического периода, начавшегося между 1870 и 1910 гг. и продолжающегося до настоящего времени, а также, в еще более узкой интерпретации, периода между 1910 и 1960 гг. (приблизительно соответствует Новейшему времени), после чего, как считается, началась эпоха постиндустриального общества (у некоторых авторов — постмодерна). Так, в Оксфордском университете современная история вообще считается с момента падения Рима. И еще одна оговорка: рассматривая средневековый ислам, мы должны помнить о том, что понятие «средневековый» относится не к исламу, а к периоду в европейской истории, с которым соотносится соответствующая фаза его развития. В конце концов, деление истории на древнюю, средневековую и современную — чисто европейское изобретение, однако оно удобно, поскольку позволяет зафиксировать важные черты процесса исторических изменений.

Традиционное и современное общество

Традиционное общество. Традиционное общество — это докапиталистическое общество, обладающее весьма определенными, присущими ему специфическими чертами и особенностями. Социокультурная регуляция в таком обществе осуществляется посредством передачи из поколения в поколение культурных традиций, обычаев, верований, принципов организации труда и т.д., что обеспечивает его устойчивость и малоподвижность.

Противопоставление традиционных и современных обществ обладает определенным эвристическим потенциалом. Хотя такие явления, как полностью традиционное или целиком индустриальное общество, не существуют в современной реальности, коллизия, возникающая между этими двумя формами организации, имеет немаловажное значение для понимания процессов общественного развития.

Следует оговориться: несмотря на то что по целому ряду параметров мы можем сравнивать традиционное и современное общества, сама по себе идея разделения общества или повседневной жизни на отдельные компоненты не имеет смысла в традиционном мировоззрении, где все взаимопроницаемо. Таким образом, это условность. И тем не менее в аналитических целях некоторые авторы все же пытаются это сделать. Воспользуемся одним из примеров такой классификации (табл. 5)³³.

Таблица 5

	Традиционное общество	Современное общество
Экономика	Производство ради потребления. Простейшее разделение труда (по возрасту и полу); сотрудничество между людьми. Производственные единицы: семья, клан, деревня, возрастные группы. Распределение на социальном основании (семья и т.д.). Потребление ради удовлетворения базовых потребностей или ритуальное. Минимальная трансформация производства (ремесел, навыков, металлургии, приготовления пищи и т.д.)	Производство ради прибыли и роста. Сложное разделение труда (специализация, дифференциация). Производственные единицы (индивидуальные, механические, их трудно идентифицировать). Единицы распределения: индивидуальные, механические, коммерческие, корпоративные. Потребительские потребности: базовые и конкурентные в том, что касается избыточного потребления. Высокая степень насыщения товарами. Зависимость от умений, навыков и знаний других людей
Материальная культура	Аккумуляция ради перераспределения. Обмен ради престижа, альянса. Коллективная собственность. Нет ярко выраженной экономической сферы; взаимопроникновение через привязанность, возраст, ритуалы. Работа не ради заработка. Отсутствие формальных контрактов и т.д. Мало собственных вещей; сходный уровень жизни у разных людей	Ресурсы не всегда используются ради социальных целей. Культ богатства. Частная собственность. Выделенная экономическая сфера. Оплата за товары и услуги; труд на основе контракта. Множество владений; неравное распределение ресурсов и богатства
Культурная экология	Образ жизни, связанный с экологией, определяющей размеры населения и структуру общества. Выделение священных земель и земель общего пользования. Потребительская стоимость окружающей среды. Транспорт с использованием человеческой энергии и животных. Индивиды обладают множеством разнообразных навыков, сами изготавливают орудия труда и распоряжаются ими. Человеческая, растительная, животная и солнечная энергия; миграции и разные типы поселений. Ограниченная, но питательная диета	Техноэкономическая система, не связанная с экологией. Социальные и культурные факторы. Ограниченный доступ к частной сфере, но имеются также священные или общие места. Эксплуатация ресурсов, господство над природой. Машинный транспорт. Химическая энергия. Экспертиза заменяет умения и общие знания. Интенсивное использование химической и механической энергии; мускульная энергия используется преимущественно в целях досуга. Урбанизированное общество. Сельское хозяйство нуждается в особой поддержке. Разнообразная, но спорная, коммерциализированная диета

	Традиционное общество	Современное общество
Политические и социальные особенности	Наследственно-демократическая, децентрализованная власть на основе особых талантов. Публичные цели (благо группы выше блага индивида). Отсутствие бюрократии. Внешняя политика сводится к торговле, рейдам, переговорам и нападениям. Группы в обществе взаимосвязаны. Тесная связь сообщества; законы гостеприимства. Личностные отношения, все может стать предметом переговоров; важность достижения соглашения. Высокий статус семьи	Дистанцированность государства и демократически организованного общества. Централизация. Олигархия. Сочетание публичных и индивидуальных целей. Бюрократическая организация. Конкуренция, коммерциализированность, ассимиляция, колониализм. Классы, касты, стратифицированная иерархия элит. В то же время социальный раскол (апартеид); низкий уровень значення сообщества. Безличностная, дистанционная коммуникация. Стремление к определению всего окружающего. Распад семьи
Стиль жизни	Много досуга. Время означает проживаемую жизнь. Духовный фокус. Мифологическая основа для табу и правил. Неформальный социальный контроль. Люди сами себя развлекают. Разговор — вид искусства	Сокращение досуга; мало свободного времени; время не зависит от жизни; время — деньги. Секулярность или религиозность. Следование правовым нормам. Доктринальные взгляды и убеждения. Формальный социальный контроль. Развлечение — функция особых людей. Потребление заменяет разговор

Можно дополнить эту таблицу уточняющими характеристиками. Признаками традиционного общества, таким образом, являются низкая социальная мобильность, господство натурального хозяйства, слаборазвитость рыночных отношений, сословное деление, причем принадлежность человека к определенному сословию — молящихся, сражающихся или работающих, говоря словами Фомы Аквинского, — его важнейшая черта; плюс влияние религии практически на все стороны жизни общества. Соответственно, можно перечислить и некоторые важные принципы индустриального общества: высокая социальная мобильность, переход к гражданскому обществу, массовой культуре; выделение науки в отдельную производительную силу; индустриализация и переход к машинному производству; индивидуализация личности и т.п.

Кроме того, традиционные общества имеют «вертикальную» организацию с иерархическим разделением на классы, в них присутствует своего рода специализация по престижу. Отметим, что престиж отнюдь не обязательно соответствовал нашим сегодняшним представлениям. Например, в средневековой Японии крестьяне иерархически

считались немногим ниже самураев и выше купцов. В других обществах крестьяне находились чуть ли не в самом низу иерархической лестницы. Современные общества, наоборот, организованы преимущественно «горизонтально». Основные функции выполняются модульными социальными системами (политической системой, сферой публичного управления, вооруженными силами, правовой системой, экономикой, религией, образованием, здравоохранением, средствами массовой информации и коммуникации). Говоря метафорически, мы можем сравнить традиционное общество с властной пирамидой, на вершине которой находится высший авторитет, а современное общество — с мозаикой, цементируемой взаимозависимостью членов общества и его структур.

В модернизированном обществе люди во всех областях жизни действуют не в соответствии со сложившейся традицией и обычаем, как это происходит в традиционном обществе, а более или менее рационально. В традиционном обществе власть в большей степени определяется обычаем, нежели писаным законом. Она обычно следствие высокого происхождения, часто сакральна (происходит обожествление правителя). Власть и собственность тесно взаимосвязаны, но власть первична. В таком обществе сама власть — собственность.

Продолжим сравнение. Традиционные общества представляют собой единую систему с единым центром власти, в то время как современные общества гетерогенны, обладают множеством центров силы и власти. По мере движения процесса модернизации все больше иерархических структур разрушается.

Кроме того, традиционные общества, в отличие от современных, обычно обладают простой и статичной структурой. Понятно, что специализация открывает возможность большей эффективности, что в свою очередь высвобождает ресурсы и обеспечивает рост и развитие, а современные общества сориентированы именно на рост. Именно благодаря росту обеспечивается единство современных обществ, но одновременно возникает немаловажная проблема: в случае, если рост приостанавливается, общество может вернуться в состояние традиционности. При этом экономический рост предполагает также «когнитивный рост», т.е. развитие знания — науки и технологий, — а также совершенствование политического управления. В традиционном же обществе экономический рост либо вообще отсутствует, либо происходит столь медленно, что в течение жизни многих поколений уровень доходов и образ жизни людей остаются практически неизменными.

Наконец, традиционные общества, как правило, аграрные, современные — индустриальные или индустриально-аграрные (в зави-

симости от специализации). Аграрные общества (неважно, относятся ли они к земледельческим, кочевым или даже рабовладельческим) всегда предполагают редистрибутивный характер (сначала все произведенное идет в «общий котел», а затем перераспределение между членами). Например, централизованное государство, русская крестьянская община, средневековое натуральное хозяйство в Западной Европе и т.д. Рыночные отношения все же существуют, хотя и в зачаточном состоянии или затрагивают крайне узкую группу товаров (обычно предметы роскоши). В индустриальном обществе, как правило, господствует рынок. Кроме того, в модернизированном обществе, в отличие от традиционного, люди не связаны с сезонным ритмом работ, вынуждены находиться в рабочем состоянии фактически изо дня в день, быстро реагировать на изменение ситуации, вступать в контакты с множеством людей. Неудивительно, что современные люди по-другому мыслят и имеют иные ценности.

«Одна из самых больших трудностей в понимании древней, средневековой и даже части новой истории, с большим трудом преодолеваемой учениками, заключается в том, что образ мысли, поведение, чувство и само мироощущение людей того времени совершенно непонятны человеку XX в. В лучшем случае описание этого мироощущения выливается в сухие схемы. Так, например, современному школьнику довольно сложно понять, как можно устроить войну из-за вопроса о том, на каком языке читать псалмы (гугенотские войны во Франции); как можно организовывать походы большей части европейского рыцарства за тридевять земель воевать за Гроб Господень, повторяя их в течение нескольких столетий (Крестовые походы); как можно счесть смертельным оскорблением тот факт, что твой сосед по столу взял кусок мяса до тебя, хотя твой прапрадедушка поступил на службу к великому государю на полгода раньше, чем его (местничество в России); как можно считать подозрительным или лишать простейших человеческих прав твоего соседа только за то, что его предки несколько веков назад не были внесены в списки гражданской общины (метэки в полисах Древней Греции); наконец, как можно в течение нескольких лет всерьез спорить о том, являются ли жители новооткрытых земель людьми или же порождениями злого духа и подлежат ли они в связи с этим крещению или же уничтожению (спор в католической церкви об американских индейцах). Обычная реакция школьника на такие дикие, с его точки зрения, поступки — объяснение их глупостью и «неразвитостью» его предков. Чем ближе к современности, тем понятнее становится школьнику поведение людей, и объясняет он это постоянным победным шествием прогресса. Дело, однако, в том, что никакое это не объяснение. Понять поступки и мироощущение людей недавнего прошлого (XIX–XX века) довольно просто, ибо мы живем в тех же или очень похожих условиях. Эти условия обозначаются понятиями ИНДУСТРИАЛЬНОГО и ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА...»

Д. В. Проскудин, Б. М. Меерсон. Лекции по истории западной цивилизации XX века

Формирование Модерна в Европе. Формирование общества Модерна началось в Западной Европе еще в период позднего Средневековья. Тем не менее некоторые предпосылки обозначились значительно раньше. Средневековая система пережила полное преобразование — периоды более или менее плавной перестройки сменялись кровавыми войнами и революциями, насильственным сломом традиционных представлений и установлений. Происходил слом жесткого сословного строя, почти неподвижной иерархии, присущей феодализму. Сословность сковывала предпринимательскую активность, мешала вовлечению людей в постоянно расширявшуюся область индивидуальной деятельности. Средневековый европеец служил Богу, монарху, феодальному сеньору, своей корпорации или общине. У него почти не было шансов перейти из одной структуры в другую.

Начнем с исключительно важных экономических вопросов, поскольку изменение характера экономики потребовало и изменения сознания, формирования нового человека. Так, прецеденты разделения власти и собственности имели место еще во времена Античности. В период Средневековья, закрепленный в римском праве принцип *«resprivate»*, означавший частную собственность, т.е. ничем не ограниченное право владения, несколько видоизменился: феодал — условное владение, но отнюдь не частная собственность. Тем не менее можно сказать, что основа для будущего либерализма с его идеей неприкосновенности частной собственности, особенно со стороны власти, имеет уже многовековую историю в Европе.

Добавим к этому жесткую экономическую эксплуатацию. Например, в Испании налоговая система в XVI в. практически подавляла всякие стимулы к производительной деятельности, за исключением выживания. Например, существовал 10%-ный налог с каждой торговой сделки; огромное количество постоянных и чрезвычайных налогов, размеры которых на протяжении XVI в. все время возрастали, поглощая до 50% доходов крестьянина и ремесленника. Тяжелое положение крестьян усугублялось всевозможными государственными повинностями (транспортировка грузов для королевского двора и войска, постой солдат, поставки продовольствия для армии и т.п.).

В Англии и Франции существовала галья — земельный налог. Это произвольный налог, взимаемый королем с крестьян своего поместья, горожан и евреев, впрочем, просуществовавший до 1340 г., когда была введена система санкционирования налогов сословиями английского парламента. Большую роль сыграл принцип вотирования налогов, в отличие от дани. При вотировании объем налога утверждается представителями населения. Фактически это был зародыш будущей системы сословного представительского правления — от английского

парламента до Генеральных штатов во Франции, кортесов в Испании и др., или, скажем шире, парламентаризма как такового.

Следует отметить также роль городов. Долгое время они оставались средоточием феодальных отношений — здесь господствовало жесткое сословное деление, действовали общины-корпорации (цехи, гильдии), да и сами города были крайне малочисленными. Однако постепенно в город начали приходить товарно-рыночные отношения, причем касающиеся уже не только предметов роскоши и излишеств, но и сельскохозяйственной продукции. Многие города начали высвобождаться от вассальной зависимости от феодалов. Наконец, важнейшим шагом становится заключение союзов между городами-рынками и установление отношений с королевской властью, которые в конце концов привели к возникновению централизованных государств.

В городской торгово-ремесленной среде формировалось также новое отношение к труду. Его отдельные проявления присутствовали уже в XII–XIII вв., особенно в итальянских городах-государствах, а в XV–XVI вв. стали мощной тенденцией в развитии Европы. Труд постепенно превращался в предпринимательство, главной целью и критерием успеха которого являются получение прибыли, ее постоянный рост.

С течением времени рыночные отношения приобретали все более интернационализированный характер. Важнейшую роль в этом сыграли Великие географические открытия, начавшиеся из Европы и, при всех издержках, означавшие распространение европейской модели по всему миру.

Медленно, но все быстрее начали формироваться светские формы жизни, наука и искусство высвобождались от всепоглощающего влияния католицизма — реакция на постепенное превращение католической церкви из центра духовного в центр власти, что в конце концов вызвало сопротивление и привело к распространению и утверждению протестантизма во многих районах Западной Европы. Благодаря Возрождению человек был поставлен в центр мироздания, а порожденный им гуманизм стал фундаментом для индивидуализации личности, его высвобождения из общины, как бы она ни называлась — клан, цех или гильдия. Благодаря протестантизму зародился «дух капитализма» (Макс Вебер), а вслед за ним и сам капитализм. Капитализм, как известно, предполагает полное господство рыночных отношений над реди-дистрибутивными, распределительными. Следствием этого становится свобода работника и работодателя, выход их из общинной системы аграрного общества. И наконец, капитализм означает утверждение господства частной собственности.

Важнейшим аспектом модернизации стала модернизация политическая. В свое время Макс Вебер выделил два основных типа гос-

подства: рационально-легальное и традиционное. Как подчеркивает С. Хантингтон, политическая модернизация связана в первую очередь

«с рационализацией авторитета, заменой большого числа традиционных, религиозных, родовых, этнических политических авторитетов единым светским, национальным политическим авторитетом. Это изменение подразумевает, что орган власти есть продукт действий человека, а не природы и не Бога, что хорошо устроенное общество должно иметь определенный человеческий источник конечного авторитета и что подчинение исходящим от него установлениям важнее всех других обязанностей»³⁴.

Как следствие родился современный человек с новым менталитетом, представлениями о добре и зле, с иной по сравнению с традиционным обществом системой ценностей и взаимосвязей. Однако в целом в Европе процесс слома этой системы завершился лишь к середине XIX в. В конце концов установилась новая система, в основе которой лежали принципы юридического равенства людей, единого, внесловного гражданства, законодательно закрепленных свобод и прав человека и гражданина. Это знаменовало собой освобождение от средневековых форм зависимости, а также вступление в эпоху капитализма.

Следует отметить, что идея модернизации все же продукт XIX в. с его верой в исторический прогресс и переустройство общества на рациональных началах.

Неотъемлемыми признаками западной цивилизации являются индивидуализм, частная собственность и демократический политический режим. (Под демократией, имеющий множество исторических и национальных форм, в этом случае понимается такая форма правления, при которой, во-первых, высшим носителем политического суверенитета, т.е. обладателем права политических решений, являются все или большинство активных членов данного общества — «политического народа», осуществляющего это право непосредственно или через своих представителей; во-вторых, власть большинства реализуется в рамках законодательных ограничений, утверждаемых этим большинством или его полномочными представителями и не подлежащих произвольному изменению вплоть до момента, когда они будут изменены опять-таки волей большинства или его представителей³⁵.)

Модернизационный опыт Запада лег в основу теорий модернизации, поэтому они так или иначе отражают исторические этапы, пройденные странами Западной Европы в период Модерна: переход от аграрного к индустриальному обществу, создание индустриальной инфраструктуры, включая городскую культуру, и, наконец, переход к обществу потребления. Важнейшим импульсом к модернизации было зарождение рациональной науки, превратившейся со временем в социокультурный институт. Именно в этом качестве она диктует не-

обходимость постоянного обновления производства и всего социального уклада. Это позволяет сформулировать «триаду», фиксирующую этапы пройденного Западной Европой пути:

Возрождение —→ Просвещение —→ научная революция.

Обычно выделяют несколько фаз модернизационных процессов.

1. Раннекапиталистическая (ранний Модерн) — XVI — середина XVIII в.
2. Индустриальная (средний Модерн) — от промышленного переворота середины — конца XVIII в. до конца XIX столетия.
3. Фаза массового общества (поздний Модерн) — до окончания Второй мировой войны.
4. Постиндустриальная — по разным оценкам, начиная с 1970-х годов и до настоящего времени.

Крупнейшие политические и социальные мыслители XIX—XX вв. Карл Маркс, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Георг Зиммель и другие много внимания уделяли проблемам критического анализа общества Современности. Всех их отличало стремление определить точку зарождения Модерна. Отдавая должное преимуществам, связанным с этим периодом в человеческой истории, они все занимались главным образом его критическим анализом.

Тем не менее вопрос о теоретической состоятельности схемы перехода от традиционного общества к современному остается весьма спорным.

Модерн и модернизация. Таким образом, одна из важнейших проблем социальных и гуманитарных наук — происхождение Современности (Модерна) как исторически беспрецедентной амальгамы новых практик и институтов (наука, технология, промышленное производство, урбанизация и т.д.), образов жизни (индивидуализм, секуляризация, инструментальная рациональность) и даже социальных «болезней» (отчуждение, утрата смыслов, чувство социальной изоляции и т.п.). Вопросы, возникающие при этом, связаны не только с содержательным наполнением и определением новых процессов и явлений, но и с поисками ответов на вопросы: можно ли сравнивать западный и незападный пути модернизации? имеем ли мы дело с единым процессом или со многими? существует ли множество Современностей?

Многое зависит от восприятия этих явлений и процессов, их оценки и использования соответствующего словаря. Например, такой известный американский теоретик постмодернизма, как Фредерик Джеймсон проводит различие между Модерном и модернизацией. С его точки зрения, модернизация — это инсталляция технического и соци-

ального аппарата, в то время как Модерн — прежде всего то, как мы это воспринимаем. В самом деле, осознание процесса может существенно отличаться от его объективного хода, во многом в силу культурных, психологических и других причин.

В самом общем виде можно сказать, что модернизация — это процесс перехода от традиционного общества к обществу современному, или, иначе, от аграрного — к индустриальному, затрагивающий практически все стороны жизни человека — экономические, социальные, политические, культурные и т.д.

Конкуренция, разворачивающаяся между государствами на международной сцене, ведет к отбору наиболее эффективно организованных обществ, в том числе обладающих максимальной способностью адаптации к среде. Давление конкуренции способствует усложнению обществ, превращает их в большей степени в функционально специализированные и разнообразные. Однако само по себе усложнение общества еще не гарантия успешности и эффективности управления им.

Модернизация не столько неизбежна, сколько вероятна, по крайней мере до тех пор, пока государства конкурируют друг с другом. То есть результаты соревнования отнюдь не детерминированы заранее, модернизация может быть или не быть успешной — многое зависит от стечения обстоятельств и воли государственной власти.

Например, в свое время сообщества охотников и собирателей были широко распространены среди человечества, но позднее их почти полностью оттеснили более сложные аграрные (традиционные) общества, обладавшие большей экономической эффективностью, поддерживаемой первоначальным разделением труда и развитием технологий. Хотя традиционные общества часто носили статичный характер, они также с течением столетий переживали усложнение, что привело к появлению больших «империй», развитию технологий, распространению образования и т.д. Но как только начинают появляться «современные общества», модернизация начинает быстро распространяться по миру посредством завоеваний, колонизации, торговли, конкуренции и не в последнюю очередь благодаря подражанию. «Как модернизация растворила структуру феодального общества в девятнадцатом веке и произвела индустриальное общество, так и сегодня модернизация растворяет индустриальное общество и другая современность приходит ему на смену», — констатирует Ульрих Бек³⁶.

В мире XXI в. доминируют «современные общества», причем адаптивная сложность их постоянно увеличивается. Как следствие с каждым годом мир становится «все меньше», и чуть ли не каждое новое техническое открытие ведет к ускорению процессов модернизации. Для традиционных обществ уже почти не остается места, что,

однако, отнюдь не делает переход от традиционного состояния к современному более легким. По-видимому, замещение обществ охотников и собирателей традиционными (аграрными) обществами было неизбежным, замещение традиционных обществ модернизирующимися обществами также неизбежно. Если во главе государства оказываются силы с антимодернизационной ориентацией, они, разумеется, способны на какое-то время приостановить процессы модернизации. Антимодернизационные меры могут нанести существенный ущерб обществу, вплоть до его крушения, поэтому в нынешних условиях традиционные общества во многом сдались на милость модернизирующихся обществ с точки зрения их военной, экономической, политической, технологической и когнитивной силы. Рано или поздно, пройдя через горнило революций, войн, коррупции, преследования инакомыслящих и/или волюнтаристских «рывков», традиционные общества либо вынужденно приступают к модернизации, либо оказываются поглощенными или разрушенными теми, кто начал эти процессы раньше и проводил их успешнее.

Необходимо сделать оговорку: не все политические инициативы, называющие себя «модернизационными», действительно направлены на реальную модернизацию. Многие из процессов, представляющих таковыми, на самом деле сужают возможности выбора. Стоит вспомнить также о терминологической неопределенности концепта модернизации, приобретающего разные смыслы в разных контекстах.

Насколько желательны процессы модернизации? Существует определенный уровень согласия с тем, что жизнь в модернизированных обществах благополучнее и счастливее, чем в традиционных, поэтому при всех издержках модернизационный процесс все же остается желательным для больших категорий людей, хотя ему часто и сопротивляются «старые» элиты, утрачивающие свое привилегированное положение.

Из этой общей посылки вытекают и другие оптимистические мотивации: например, что весьма желателен рост, равно как и техническое развитие, уровень способности к познанию, специализация и сложность общественной структуры, конкуренция и возможность выбора, демократия, наконец, вера в прогресс. Модернизирующиеся общества оптимистичны по отношению к неопределенному будущему. Господствует убеждение, что даже если мы не знаем, как решать те или иные проблемы, в дальнейшем будет открыт (вероятнее всего, с помощью науки и рационального мышления) способ их урегулирования. На уровне индивида планирование жизненных целей осуществляется на основе убежденности в улучшении ситуации. Такой подход предполагает устремленность в будущее, желание получить образование, открывающее

путь к карьерному росту и финансовому благополучию, интерес к социальной и географической мобильности и т.д.

Долгосрочный оптимизм необходим для того, чтобы люди согласились терпеть краткосрочные трудности, неизбежные при любых переменах. Это особенно заметно, когда мы сравниваем модернизаторов со сторонниками традиционного уклада жизни, обычно пессимистически настроенных, предсказывающих упадок в будущем и даже катастрофы, если общество не будет стабилизировано и упрощено.

Выделяют три основных типа модернизации: 1) внутреннее развитие стран Западной Европы и Северной Америки, относящееся к европейскому Новому времени; 2) догоняющая модернизация, которую практикуют страны, не относящиеся к странам первой группы, но стремящиеся их догнать; 3) эволюционное развитие наиболее модернизированных обществ (Западная Европа и Северная Америка), т.е. модернизация как перманентный процесс, осуществляющийся посредством проведения реформ и инноваций, что сегодня означает переход к постиндустриальному обществу³⁷.

В наше время смысл понятия «модернизация» несколько изменился по сравнению с 1960–1970 гг. Если государство принимает решение быть среди передовых, авангардных стран, то оно должно понимать, что ему предстоит выбрать такие точки — назовем их реперными, — которые обеспечат инновационный прорыв.

Самое важное в этом случае — каким образом инновационные, построенные на последних достижениях научного знания программы усваиваются обществом. Можно собрать гениальных ученых, замечательных чиновников, прекрасных экспертов. Они придумают, как осуществить прорыв через инновации, но эти инновации не получат поддержки со стороны общества или, что еще хуже, будут полностью им отторгнуты. Таким примерам несть числа.

Значит, дело не в одном лишь намерении модернизировать общество, или в инновационной политике. Дело в том, что эта инновационная политика должна касаться не только технологий и вопроса о том, куда направить деньги, — важно представлять себе, как эту инновационную политику выстроить на том общественном каркасе, который мы имеем. А это в свою очередь предполагает необходимость понимания тех механизмов, которые лежат в основе развития общества вообще и данного, конкретного общества в частности.

Это важно

«В конце 1960-х годов в социальных науках Запада господствовала однолинейная и весьма идеологичная теория модернизации. Ее основной постулат: все общества проходят некие эволюционные стадии рос-

та на пути от примитивной, статичной и функционально нераздельной традиционности к современности, характеризуемой инновационной динамичностью, рациональным научным управлением, неуклонным материальным ростом, дифференциацией на функциональные сферы экономики, политики и культуры. Американский образ жизни послевоенного периода возводился в теоретическую тотальность, прообраз высшего уровня современности, к которому должны были прийти все остальные пока полутрадиционные страны, оттого названные тогда развивающимися.

Теоретическая альтернатива Стейна Роккана и Чарльза Тилли. Здесь нет однолинейной заданности. Многообразие истории воплощается во множестве рядоположенных вариантов, которые можно представить в виде спектра стратегий — от полностью капиталистических (как в коммерческих городах-государствах) до полностью принудительных, подобно военно-административным империям. Россия расположена не за пределами европейского спектра возможностей, а лишь ближе к флангу принудительных стратегий. Выбор государственных стратегий далеко не произвольный и тем более не идейно заданный. Строители европейских государств Нового времени действовали в жесткой конкуренции. Проигравшие или не успевшие в ходе последних пяти столетий исчезали с карты путем поглощения более успешными государствами.

Стратегия определялась в первую очередь ресурсами, которые правители государств могли найти в пределах досягаемости. Там, где сложились капиталистические города, сплелись торговые потоки и возникла высокая плотность населения с соответствующими производственными навыками, ресурсы для ведения войн и содержания государственного аппарата находились буквально под боком и в концентрированном виде. Здесь задачей было договориться об организованном и предсказуемом изъятии части ресурсов, преимущественно в виде денежных налогов <...> Парламентаризм и либеральная политика первоначально возникают в этой ветви эволюции как механизмы компромисса между капиталистическими и военно-бюрократическими элитами. Там же, где государство и правящие элиты имели дело с крестьянством, расплывчатым по множеству деревень, принуждение выдвигается на первую роль, формируются устойчиво аристократические иерархии, государство само становится главным предпринимателем и реформатором. Это, впрочем, идеальные типы, между которыми в реальной истории возникает множество гибридов. <...>

Критика с макроэкономических позиций. Военно-налоговые теории Тилли имеют сугубо европейское применение. Она плохо работает на периферии, в Африке или Латинской Америке, да даже в историчес-

кой Древней Индии и арабских странах, где современные государственные аппараты очевидно не возникали из местных процессов налогообложения и регионального геополитического соперничества. Госаппараты третьего мира прямо насаждались колониальными властями и впоследствии, после независимости, присваивались местными властными группировками, повстанческими движениями, а также всевозможными хунтами, диктаторами, иногда попросту мафиями.

В США капитализм удивительно долго, вплоть до XX в., прекрасно развивался практически без государства. Власть местных капиталистических элит была институционализирована какими-то другими способами — через множественные протестантские церкви и джентльменские клубы, социальные сети взаимоподдержки выпускников элитных (а также протестантских) колледжей Лиги плюща, местное самоуправление и местное же ополчение, имевшее реальное военное значение вплоть до гражданской войны Севера и Юга. Тем не менее эта, казалось бы, несвязная, минималистская федерация в момент напряжения оказывалась на изумление эффективной. В гражданской войне северяне и южане мобилизовали, снабдили и несколько лет в полном порядке удерживали под ружьем при колоссальных потерях три миллиона бойцов — больше, чем вся Европа времен Наполеоновских войн! Такой тип власти еще предстоит изучить и понять».

Дерлугьян Г. Военно-налоговая теория государства // Введение к книге: Чарльз Тилли. Принуждение, капитал и европейские государства. 1990–1992 гг. М.: Территория будущего, 2009. С. 13–15.

Э. Гидденс о последствиях Модерна

Энтони Гидденс (род. 1938) — один из крупнейших социальных теоретиков и политических мыслителей Великобритании. Гидденс родился 18 января 1938 г. Учился в Гэлльском университете, в Лондонской школе экономики и в Лондонском университете. Поначалу занимался эмпирическими проблемами, и его первые труды были посвящены проблеме самоуправления. С 1969 г. преподавал социологию в Кембриджском университете. Принимал активное участие в международном сотрудничестве, результатом чего стала публикация в 1975 г. книги «Классовая структура современных обществ», принесшей ему известность. В следующее десятилетие он опубликовал ряд немаловажных теоретических трудов. В 1984 г. после многих лет работы издал свое теоретическое кредо — «Устройство общества: очерк теории структуризации». В 1985 г. был назначен профессором социологии Кембриджского университета. В настоящее время является ректором престижной Лондонской школы экономики и политической науки.

Гидденс считается одним из наиболее видных ученых в области социологии и политической теории. Из-под его пера вышло более 34 книг. По данным на 2007 г. он находился на 5-м месте в списке наиболее часто упоминаемых авторов в данной области.

Что такое Модерн? Гидденс понимает под ним типы социальной жизни или организации, которые, будучи европейскими по происхождению, сегодня приобрели общемировое влияние³⁸. Новизна идей Гидденса заключается в особом способе рассмотрения природы Современности, которую он прослеживает через антиномии: безопасность против опасности, доверие против риска. Иными словами, Современность в его интерпретации обоюдоострый феномен.

Начало Модерна Гидденс прослеживает с XVII столетия и определяет его индийским словом Джагернаут*. Точнее, он использует этот термин для обозначения развитой стадии Современности (позднего, или высокого, Модерна). Тем самым Гидденс выступил против тех, кто утверждает, что мы уже вошли в постмодернистский мир, хотя и допускает возможность какого-то типа постмодернизма в будущем. Мы все еще живем в современном мире, но он сильно отличается от современности Вебера и Маркса, полагает Гидденс.

Вот как Гидденс описывает Джагернаут Современности:

«...Неуправляемый мотор огромной мощи, которым мы можем, будучи людьми, управлять до определенной степени, но угрожающий выйти из-под контроля и разлететься на части. Джагернаут громит тех, кто сопротивляется ему, и хотя иногда кажется, что он движется по прямой дороге, время от времени он вдруг бросается в разные стороны, предвидеть эти броски невозможно».

Современность как форма Джагернаута исключительно подвижна. Это «неуправляемый мир», который ни по своим масштабам, ни по динамике не имеет аналога ни в одной из предшествующих систем. Кроме того, Гидденс полагает, что этот новый мир отнюдь не однолинеен. Он состоит из множества конфликтующих частей. Джагернаут движется сквозь время и пространство.

Современность может быть определена через пять основных институтов.

1. Капитализм, который характеризуется товарным производством, частной собственностью на капитал, наемным трудом и классовой системой.
2. Индустриализм, предполагающий использование колоссальных энергетических ресурсов и машин для производства товаров. Влияние индустриализма не ограничивается сферой потребления, он оказывает воздействие и на другие сферы жизни — транспорт, коммуникации и даже быт.
3. Надзор — новая характеристика, присущая именно Модерну, которая была впервые отмечена Мишелем Фуко. Гидденс

* *Джагернаут* — в индийской мифологии одно из воплощений бога Вишну. Обычно этим понятием обозначается безжалостная, неумолимая сила.

определяет ее как способность наблюдать за поведением подданных.

4. Контроль над инструментами насилия, в том числе военной силой. Сюда входит также индустриализация войны.
5. Национальное государство, радикально отличающееся от форм государственности эпохи до-Модерна. Для исследований нашей эпохи характерен больший акцент на национальном государстве, нежели на обществе.

Что же обеспечивает динамизм Современности? Гидденс называет три характеристики Модерна, предопределяющие характер его развития.

Во-первых, разделение времени и пространства. Оно, как и все положения у Гидденса, носит нелинейный характер. Оно диалектично. В обществах, предшествующих Современности, время всегда было связано с пространством (например, два дня пути). С развитием модернизации время было стандартизировано, а тесная связь между временем и пространством нарушилась. С этой точки зрения и время, и пространство утратили свое содержание; никакое время или пространство уже не могло быть предпочтительным, они превратились в чистые формы. В обществах до-Модерна пространство в значительной степени определялось физическим присутствием, т.е. локальными местностями. С наступлением Современности время и пространство начали все больше отдаляться друг от друга. Поддержание отношений с теми, кто отсутствует или находится далеко, становится обычным делом. Гонца сменила хорошо организованная почта. На смену почте пришел телефон во всех его статичных, мобильных и спутниковых разновидностях.

Разделение между временем и пространством привело к некоторым немаловажным последствиям:

- оно сделало возможным создание рационального способа организации (например, бюрократии) национальных государств, обладающих большой внутренней динамикой (в отличие от обществ до-Модерна) и способных увязывать локальную и глобальную сферу;
- оно привело к рационализации взглядов на всемирную историю и позволило искать в истории то, что сформировало настоящее;
- подобный раскол является важнейшей предпосылкой высвобождения, придающего динамизм развитию.

Во-вторых, высвобождение означает выход социальных отношений локального контекста взаимодействий и их рекрутирование в неопределенном времени-пространстве. В современном обществе действуют два типа механизмов высвобождения.

1. Символы (например, деньги). Мы можем взаимодействовать с другими людьми, находящимися далеко от нас во времени и пространстве. Так, мы можем из Москвы перевести деньги через банк «Барклай», штаб-квартира которого находится в Англии, нашему приятелю, в это время путешествующему по Индонезии. Или, например, воспользоваться деньгами от продажи домика, который наш дедушка купил на Южном берегу Крыма лет сто назад.

2. Системы технических достижений или профессиональных экспертиз. Например, международное сообщество политологов — Международная ассоциация политической науки (*IPSA*). Экспертные системы помогают строить дома, в которых мы живем, и автомобили, на которых мы ездим. Без профессиональной экспертизы не обходится почти ни одно действие в человеческом обществе. Эксперты, таким образом, помогают преодолевать время и расстояние. Однако здесь важнейшую роль играет доверие. Так, для того, чтобы финансовая и правовая системы были работоспособными, необходимо, чтобы люди им доверяли.

В-третьих, Гидденс называет в качестве еще одной характеристики динамизма Современности рефлексивность. Она имеет особый смысл, поскольку социальная и политическая практика постоянно изучается и реформируется в свете новой информации. В современном мире все открыто для рефлексии, включая и саму рефлекссию. Рефлексивность предполагает доверие к абстрактным системам, в частности к экспертным оценкам, а это, по Гидденсу, предполагает возникновение зоны риска, ибо не всякая абстрактная система верна (позитивисты сказали бы, что никакая не верна). Риск — глобальный феномен (ядерная война может уничтожить нас всех), и все большее число событий оказывает влияние на громадные массы людей, поэтому Гидденс и называет Современность Джагернаутом, т.е. нашему миру сегодня присуще онтологическое отсутствие безопасности.

Что же случилось? Почему мы должны страдать от негативных последствий наступления Современности? Гидденс называет четыре основные причины:

- 1) ошибки создателей этого мира;
- 2) ошибки управляющих современным миром;
- 3) неожиданные последствия благих намерений;
- 4) ошибочность нашего знания об обществе.

Гидденс полагает, что никакой точный социальный прогноз о дальнейшем развитии общества невозможен в принципе, поэтому современный мир неконтролируем. Однако это не означает, что мы обречены на вечные ошибки вследствие недомыслия. Гидденс предлагает в качестве панацеи утопический реализм. Иными словами, он пыта-

ется найти баланс между утопическим идеалом и реальностью жизни в современном мире. Он высоко оценивает роль социальных движений, способных снизить риски Современности. Таким образом, Гидденс все же остается оптимистом.

Гидденс полагает, что Модерн — это культура риска. Дело не в том, что социальная жизнь носит более рискованный характер, чем следовало бы. Скорее концепция риска становится фундаментально значимой для того способа, с помощью которого действующие лица и технические специалисты организуют социальный мир. Модерн ограничивает риск в целом ряде сфер общественно-политической жизни, но в то же время создает новые зоны риска, неизвестные в другие времена.

Современность как незавершенный проект (Ю. Хабермас). По мнению многих исследователей, процесс модернизации в мире по сей день не завершен. Не случайно знаменитый немецкий политический философ Юрген Хабермас говорил о Модерне как о «незавершенном проекте».

Юрген Хабермас (р. 1929) — немецкий философ, политический мыслитель, крупнейший представитель Франкфуртской школы. Родился в Дюссельдорфе в 1929 г. Как член гитлерюгенда, попал на фронт в период Второй мировой войны, на линию Зигфрида. После войны изучал философию, историю и психологию в университетах Гёттингена, Цюриха и Бонна. В 1954 г. защитил докторскую диссертацию о философии Шеллинга. Был последователем таких известных мыслителей, как Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно. С 1956 по 1959 г. — ассистент Теодора Адорно в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, руководимом М. Хоркхаймером, а в 1980–1983 гг. — директор этого института. В середине 1960-х годов стал идеологом студенческого движения, однако в конце 1960-х годов выступил с резкой критикой радикального крыла студенчества, обвинив его руководителей в «левом фашизме». С конца 1960-х годов занимал позицию умеренного социал-демократа.

С 1964 по 1971 г. (и с 1983) — профессор философии и социологии Франкфуртского университета. С 1971 по 1980 г. — содиректор, наряду с К. Вайцеккером, Института по исследованию условий жизни научно-технического мира Общества Макса Планка в Штарнберге (1970–1981). Из-за расхождений с точками зрения своих коллег вернулся во Франкфурт-на-Майне, где с 1983 по 1994 г. занимал кафедру философии во Франкфуртском университете. После выхода на пенсию продолжает активную научную работу.

Свою теорию Хабермас начал с описания Современности, рассматривая институциональный порядок Модерна прежде всего как проявление рациональности. Он не принял модного теперь цинизма в отношении эмансипаторского потенциала Модерна и продолжает верить в проект Просвещения, который, по его мнению, создал экономическую основу для рационализации мира. Российский исследователь Е. Л. Петренко подчеркивает:

«Дискуссионным для философии Современности является вопрос о том, существует ли направленность в самой динамике Современности. В отказе от поиска “вектора” Современности Хабермас увидел отказ от понимания ее нынешнего состояния как состояния “незавершенного проекта”: с точки зрения Хабермаса, “проект Просвещения” был проектом монологического разума. Разум, приходящий ему на смену, должен освободиться от монологичности, научиться критиковать, вопрошать, изменять собственные основы, вести дискурс»³⁹.

По Хабермасу, Г. Гегель был первым в истории философом, поставившим вопрос о Современности. По мысли Хабермаса, в гегелевской трактовке Модерн характеризуется: 1) индивидуализмом, 2) правом на критику, или свободой совести, 3) автономией поведения (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки) и, наконец, 4) идеалистической философией. Проект Модерна, сформулированный в XVIII в. философами Просвещения, по версии Хабермаса, состоит в том, чтобы развивать науки и объективное знание, универсалистские основания морали и права, автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно использовать их для практики, т.е. для разумной организации жизненного мира.

В эпоху Модерна рефлексивность (деятельность разума, направленная на исследование его собственных законов и оснований), таким образом, становится определяющей характеристикой человеческой деятельности.

Однако в период Модерна, философскими основоположниками которого Хабермас считает Н. Макиавелли и Т. Гоббса, социальная практика (*praxis*) превратилась в политическую технологию (*techne*). Реакцией на эту сциентистскую революцию стало появление теории естественного права и социальной критики К. Маркса, попытавшегося вернуть политику в область именно практического сознания. Однако дальнейшие процессы эволюции Модерна сопровождались целым рядом негативных явлений. В XX в. на смену старой политической идеологии частного предпринимательства пришла идеология потребительской культуры, во многом связанная с утверждением господства науки и техники. Причем организация общества по-прежнему иррационально связана с накоплением капитала, т.е. с частными интересами, а не с интересами всех.

Хабермаса интересует, почему проблемы современного бюрократического, социального рыночного государства продолжают разрастаться. Он видит решение проблем в реструктуризации отношений между системой и жизненным миром, в рационализации, основанной на примирении демократии и техники, на единстве разума и управленческих

решений. Во-первых, необходимо ограничить воздействие системы на жизненный мир. По его мнению, нельзя научить систему функционировать лучше, чем она это делает. Во-вторых, необходимо выстроить своего рода «сенсорные» установки, с тем чтобы жизненный мир воздействовал на систему. Они могут стать важным шагом на пути роста взаимопонимания между системой и жизненным миром. Именно здесь на сцену выходят различные социальные движения, поскольку именно они выражают надежду на воссоединение системы и жизненного мира, что позволит рационализировать их обоих до максимальной степени. Это возможно только в открытом диалоге, который должны вести прежде всего молодежь и интеллектуалы.

Хабермас не связывает свои надежды с Соединенными Штатами Америки, которые так поддерживают систему рациональности, что это приводит к оскудению жизненного мира. Но он не связывает надежд и с Европой, поскольку она заражена идеей о том, что нормативное содержание Современности, скрытое в рационализированном жизненном мире, может быть высвобождено с помощью все более сложных систем. Наиболее распространенная точка зрения предполагает, что решение проблем Модерна должно происходить на уровне системы и необходимо просто добавлять новые и новые подсистемы для решения возникающих вопросов. Однако, по мнению Хабермаса, из этого ничего не выйдет. Единственным последствием такого подхода станет бесконечный рост бюрократического аппарата. Тем не менее у Европы все же остается возможность ассимилировать наследие восточного рационализма. Это наследие выражается в ограничениях системы рациональности с целью довести расцвет рациональности жизненного мира до такого уровня, который позволил бы обоим типам рациональности сосуществовать на равных в современном мире. Такое полное партнерство между системой и рациональностью жизненного мира позволило бы завершить проект Современности.

По убеждению Хабермаса, для осуществления Модерна как специфического «незавершенного проекта» необходимо направить социальную модернизацию в другое, некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой систем деятельности.

А поскольку мы находимся еще очень далеко от этой цели, мы далеки и от окончания Современности и уж тем более отнюдь не на пороге и не в центре Постмодерна.

Кризис Модерна. Эпоха Нового времени, или, иначе, эпоха Модерна, вступила в тяжелый кризис, отмечаемый многими крупнейшими

политическими философами — от К. Ясперса, Э. Мунье, Р. Гвардини и И. Хейзинги до Николая Бердяева и Владимира Соловьева. Так, русский мыслитель Семен Франк писал:

«Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не непрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без определенного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И, в частности, тот переход от “Средневековья” к нашему времени; то “Новое время”, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни, — это “Новое время” изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства»⁴⁰.

Точка зрения

Между западным и русским отношением к рационализму имеются существенные различия, вытекающие из специфики русской философской мысли, которую А. Ф. Лосев определил как борьбу между западноевропейским абстрактным «рацио» и восточнохристианским конкретным богочеловеческим «логосом». И если для западноевропейского утопизма преобладающей темой является поиск путей рационалистического переустройства общества в соответствии с принципами разума, то для русского утопизма — преобразование общества в соответствии с законами социальной правды как единства истины и справедливости, в соответствии с духом Евангелия».

Черткова Е. Утопизм

Период Модерна характеризуется тем, что с помощью рационализма, науки и возвышения человека происходит окончательный разрыв с природой. Вот как писал об этом видный антрополог и философ Клод Леви-Стросс:

«Мы начали с того, что отделили человека от природы и поставили его над ней. Таким образом мы думали уничтожить самое неотъемлемое

свойство человека, а именно то, что он прежде всего является живым существом. Тем же, что мы закрывали глаза на это общее свойство, дана была свобода для всяких злоупотреблений.

Никогда на протяжении последних четырех веков своего существования западный человек не имел лучшей возможности, чем сейчас, чтобы понять, что, присваивая себе право устанавливать преграды между человеческим и животным миром, предоставляя первому все то, что он отнимает у второго, он опускается в некий адский круг. Ибо эта преграда, становясь все более непроницаемой, используется для отделения одних людей от других и для оправдания в глазах все более сокращающегося меньшинства его претензии быть единственной человеческой цивилизацией. Такая цивилизация, основанная на принципе и идее повышенного мнения о себе, является гнилой с самого своего рождения. <...> Возомнить себя существом, извечно или хотя бы временно поставленным над другими, обращаться с людьми как с вещами либо из-за различия рас и культур, либо в результате завоевания, либо ради “высокой миссии”, либо просто ради целесообразности — это неискупимый грех, которому нет оправдания в цивилизованном обществе»⁴¹.

Противоположных взглядов придерживался русский философ и публицист М. О. Гершензон. Он отметил три влиятельные силы, определившие мировосприятие современной эпохи. Это «тройственный культ нашего времени» — чистой науки («накопление знаний»), научной популяризации («распространение знания») и, наконец, научной техники. «Вне этого тройственного союза, — считал он, — нет пути, и этот путь безошибочен: он один может вывести человечество из дебрей на светлый простор, в чаемое царство всеобщего благоденствия»⁴².

Тем не менее для современности типично кризисное мироощущение, разочарование в результатах рационалистического подхода к окружающей действительности, страх перед последствиями деятельности человеческого «рацио», представление об ограниченности человеческих возможностей. Реализация проекта «Модерн» началась с мироощущения, которому все фантастическое, таинственное и традиционное было совершенно чуждо. Но даже самая безудержная фантазия не могла тогда додуматься до того, какие чудовищные кошмары породит в скором будущем дух позитивного отрезвления.

Один из элементов современного кризисного мировосприятия — трагическая оценка последствий научно-технического развития XX в. Многие политические мыслители всерьез озабочены социальными последствиями технического развития, спецификой процесса формирования ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, роли рациональности в изменяющемся мире.

Точка зрения

Казалось бы, мы опять оказываемся в ситуации, описанной еще Вебером. Если человек принимает решение сам, то ему же присуща и рациональность, которая складывается во взвешенном обращении со средствами для достижения цели и в эффективности. Однако, как справедливо замечает немецкий социолог Ульрих Бек, сейчас ставится проблема, которой Вебер вообще не видел: проблема риска. Дело в том, что риск возникает не из-за недостаточной рациональности, но именно в результате целерациональной деятельности. Однако это ведет не к отказу от деятельности и решений, а к тому, что каждому приходится принимать все больше сугубо индивидуальных решений. В вопросах риска нет экспертов, точнее, каждый сам себе эксперт. <...>

Итак, мы видим, что (если судить по описаниям развитых западных авторов) современное развитие разрушает один незыблемый фундамент за другим. Рациональность организаций и рациональность индивидуального поведения, надежность институтов и доверие к экспертам оказываются вещами довольно сомнительными.

Александр Филиппов. Современность и повседневная рациональность

Теодор Адорно и Мартин Хайдеггер поставили современной эпохе разные, но в чем-то схожие диагнозы. Хайдеггер писал о характерном для Модерна «выдвижении субъекта», для которого мир превращается в объект устройства, причем этот процесс имеет негативные последствия для самого субъекта: тот уже не может воспринимать себя иначе нежели как вещь среди вещей. В «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймер выразили ту же основополагающую мысль: насилие, которое человек Нового времени применяет к природе, обращается против внутренней природы самого человека. «Каждая попытка сломить принуждение со стороны природы, ломая природу, приводила к еще более глубокому увязанию в зависимости от природы. Так пролегла дорога европейской цивилизации».

Хайдеггер утверждал, что мир превращается в подвластный человеку предмет, в картину. Адорно и Хоркхаймер говорили о «пробуждении субъекта», которое покупается ценой «признания силы как основного принципа всех отношений», и о том, что люди оплачивают «умножение своей власти» «отчуждением от того, над чем они властвуют»⁴³.

Практически речь идет о категорическом императиве, сформулированном Адорно: человек должен организовывать свое мышление и свои действия таким образом, чтобы «Освенцим (рационализация массового убийства. — А. Т.) не повторился и чтобы не произошло ничего подобного». Хайдеггер понимал свое мышление о бытии как

преодоление современной воли к власти (Ницше) — воли, которая однажды уже привела к катастрофе.

Во «Времени картины мира» Хайдеггер описывает Новое время (Современность) в категориях «тотальной мобилизации». Машинная техника, наука и исследование соединились в мощную систему — систему труда и удовлетворения потребностей. Техническое мышление не только управляет исследованием и производством в узком смысле, но и определяет отношение человека к самому себе, к другим людям и природе. Человек интерпретирует самого себя с технической точки зрения. То же можно сказать и относительно искусства, которое, как «художественная продукция», остается включенным в производственный универсум Нового времени. Культура в целом рассматривается как некий фонд «ценностей», которые можно распределять, исчислять, использовать, учитывать при сопоставлении всякого рода планов. К числу этих культурных ценностей относятся также религиозные переживания и традиции, которые тоже девальвируются, становясь просто одним из средств для поддержания целостности общего культурного фонда. Посредством такой инструментализации трансцендентного достигается состояние полного обезбоживания.

Знаком критики техники и жестко управляемого мира стал интерес к романам и притчам Ф. Кафки. Об ужасах рационалистического мира писал и автор «Прекрасного нового мира» Олдос Хаксли (1894–1963). Этот роман — кошмарное видение некоего мира, в котором людей создают в пробирках, заранее программируя их на ощущение счастья и на их будущую профессию; мира, судьба которого заключается в том, что он не может иметь никакой судьбы, и который складывается в тоталитарную систему — без всякого воздействия со стороны политики, только за счет рационального технического развития.

Еще в 1932 г. вышла книга Альфреда Вебера (1868–1958), брата Макса Вебера, «Третий и четвертый человек». Она вызвала большой интерес, так как в ней страшная картина будущей технической цивилизации людей-роботов описывалась языком научной социологии и философии культуры. Кроме того, книга давала читателю почувствовать, что он является современником эпохального перелома — третьего в истории человечества. Сначала были неандертальцы, потом их сменили первобытные (дикие) люди, объединившиеся в орды и племена, и наконец появился человек высокоразвитой культуры, который и стал создателем западной техники. Однако, как считает Альфред Вебер, нынешнему человечеству, уже достигшему ступени высокооснащенной технической цивилизации, опять грозит душевная и духовная деградация, ибо происходящее сейчас с нами, по мнению Вебера, есть не что иное, как социогенез мутации человеческого вида. В конце этого

процесса останутся только два типа людей: «башковитые животные», функционирующие подобно роботам, и новые дикари, которые будут бродить в искусственном мире как в джунглях, не умея сдерживать свои инстинктивные порывы, не понимая, что с ними происходит, и постоянно испытывая страх. От подобных прогнозов становилось жутко — и именно потому они отчасти воспринимались как развлекательная литература.

В начале 1950-х годов была опубликована книга Фридриха Георга Юнгера (1898–1977), младшего брата известного писателя и философа Эрнста Юнгера, «Завершенность техники». Юнгер разработал свою теорию еще в 1930-е годы, в ответ на большое эссе «Рабочий», написанное его братом в 1932 г. Эрнст Юнгер в этой работе утверждал, что технический мир до тех пор будет оставаться чуждой человеку и внешней по отношению к нему силой, пока мы не достигнем «завершенности техники» посредством технизации внутреннего мира человека.

Главный тезис Фридриха Юнгера: техника уже перестала быть только «средством», или инструментом, которым современный человек пользуется для достижения своих целей. Поскольку техника внутренне преобразила человека, те цели, которые он может перед собой ставить, уже технически детерминированы. К промышленному производству относится и производство потребностей. Зрение, слух, речь, поведение и способы реагирования, даже сам опыт восприятия времени и пространства коренным образом изменились после появления автомобилей, кино и радио. Собственная динамика этого процесса более не оставляет ничего «по ту сторону» техники. Основная черта технической цивилизации не эксплуатация человека человеком, а принявшая гигантский размах эксплуатация Земли. Индустриализм повсюду выискивает энергетические ресурсы, которые накапливались на протяжении всей естественной истории нашей планеты, хищнически потребляет их и тем самым делает своей судьбой энтропию:

«Техника в целом и обусловленный ею универсальный рабочий план, ориентированный на совершенную техничность, этот рабочий план, который связан с универсальной механизацией, подчиняются законам учения о теплоте и несут описанные этими законами потери ничуть не в меньшей степени, чем любой единичный механизм».

Выявленное Бензе «несоответствие» между человеком и созданным им техническим миром Гюнтер Андерс (в своей вышедшей в 1956 г. книге «Устарелость человека») назовет «стыдом Прометея». Человек «стыдится» своих произведений, которые более совершенны и способны оказывать большее влияние, чем он сам: если, скажем, обратиться

к примеру атомной бомбы, то человек даже не способен в полной мере представить себе характер возможного воздействия этого своего создания. Итак, все тогдашние рассуждения о технике сосредоточивались вокруг одного вопроса: должен ли человек научиться быть адекватным технике, как предлагал Бензе, или, наоборот, технический прогресс следует притормозить, чтобы техника снова стала соразмерной человеку, чего хотели бы Фридрих Георг Юнгер и Гюнтер Андерс. Позднее эти идеи были подхвачены «Римским клубом» и мыслителями постмодернизма.

«Сегодня мы повсюду имеем дело с чрезвычайно сложным искусственным продуктом, с искусственной “природой”. В ней не осталось абсолютно ничего от “естественного”, если под “естественным” понимать состояние, когда природа предоставлена самой себе. К артефакту “природа”, который естествоиспытатели изучают с профессиональным терпением, они тоже относятся отнюдь не только как ученые. В своих действиях и выводах они — экзекуторы притязаний общества на овладение природой. Когда они в одиночку или в пространственных лабораториях склоняются над объектом своего исследования, через плечо им в известном смысле заглядывают все. Когда они что-то делают руками, эти руки в известной мере и наши руки. И то, что исследуется ими как “природа”, — это внутренняя, включенная в цивилизационный процесс “вторая природа”, и как таковая она основательно нагружена и перегружена далекими от “естественности” функциями и значениями. Что бы в этих условиях ученые ни делали, измеряя, расспрашивая, предполагая, проверяя, они способствуют укреплению или, наоборот, ослаблению здоровья, экономических интересов, имущественных прав, компетенций и властных полномочий. Иными словами, природа, поскольку она циркулирует и используется внутри системы, в умелых руках естествоиспытателей тоже обретает политический характер».

Ульрих Бек. Общество риска. На пути к другому Модерну

Русская политическая мысль, в особенности представленная эмигрантами «первой волны», также отличалась широким разнообразием подходов к интерпретации торжества технической цивилизации. Так, Н. Бердяев утверждал, что в культуре заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации, разрушающей духовные основания предшествующей эпохи, хозяйство, характер труда и т.д.: «...индустриально-капиталистическая система цивилизации готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же “буржуазной” цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающий фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивацию труда и этим готовит себе крах».

Технический прогресс — это прежде всего покорение природы.

«...Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она прежде всего технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер».

Последствием технического развития, стремительного вхождения техники во все сферы человеческой жизни Бердяев считает рост отчуждения в обществе. По его оценке, «государство становится все более тоталитарным, оно не хочет признавать никаких границ своей власти... Человек становится средством внечеловеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека»⁴⁴.

Философ и социолог Б. П. Вышеславцев видел провозвестие тоталитарной технократии уже в «Повести об антихристе» Владимира Соловьева. В своих работах он также уделял истокам этой проблемы самое пристальное внимание, проанализировав политические следствия технократического утопизма. Угроза власти техники и техники власти представлялась ему как воцарение индустриального тоталитарного государства — технократии.

Власти менеджеров, инженеров, техников сопутствует тоталитарная индустриализация, которая неизбежно имеет свою «технократическую идеологию — марксизм». Основателем технократического социализма Вышеславцев называет А. Сен-Симона, который еще в 1817 г. провозгласил: «Все через индустрию, все для нее!» Индустриализация, управляемая технократами, мыслилась Сен-Симоном и Марксом (всецело воспринявшим технократическую тенденцию) как путь освобождения человечества: управление вещами в будущем должно было заменить управление людьми. Однако, считал Вышеславцев, индустриализация оказалась «грандиозным закрепощением»:

«В наш век, в век индустриализации... управление вещами стало самым мощным средством управления людьми; и это случилось как раз в «социализме», построенном по Сен-Симону, Марксу и Ленину. Достаточно подумать о той власти над людьми, которую дают такие вещи, как авиация, танки, тракторы, сталь, нефть, уран, атомная бомба и пр. Все дело в том, что грандиозный индустриальный технобюрократический аппарат требует абсолютной власти над людьми, включенными в этот аппарат»⁴⁵.

Воцарение технократии Вышеславцев, как и многие его современники, связывает с «омассовлением» общества, утратой автономности

личности, появлением новых форм «индустриального рабства»⁴⁶. Технический прогресс ведет за собой серьезные этические и моральные трансформации, грандиозная техника сопровождается технократической идеологией, а последняя означает грандиозный моральный регресс. Философ объясняет это тем, что «технический принцип: “Цель требует применения всех необходимых средств”, — переносится в сферу морали, права, политики и утверждает здесь, что “цель оправдывает средства”»⁴⁷. Власть техники привела к созданию нового человека. В человеке появилось нечто совершенно новое и в то же время древнее и атавистическое: “огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился “неандертальский человек”, вооруженный атомной бомбой»⁴⁸.

Тем не менее вполне возможно преодоление этой технократической тенденции «при помощи демократического стремления, проникающего в каждый индустриальный аппарат и желающего превратить его из хозяйственной автократии в “хозяйственную демократию”. Тенденция либерально-демократическая ведь тоже присутствует в каждом индустриальном аппарате, поскольку в нем присутствуют живые люди как свободные существа. Поэтому свобода и автономия могут сразу же и немедленно отстаивать себя во всех клетках хозяйственного организма, постулируя хозяйственную демократию»⁴⁹. Однако это возможно, если свободы и автономия личности гарантированы политической демократией.

Н. В. Устрялов в работе «Природа прогресса» словно в продолжение напоминает о «тревожной двусмысленности» в природе технического прогресса: «Он служит одинаково созиданию и разрушению, — добру и злу постыдно равнодушный, не ведая ни жалости, ни гнева. Он творит чудеса, покоряет человеку природу, но в то же время вносит нередко несравненные опустошения и в человеческие общества, и в человеческие души»⁵⁰.

Проблемы рациональности и преобразующей деятельности человека продолжают волновать в еще большей степени современных исследователей, озабоченных последствиями деятельности человека для природы, общества и самого человека. Тем не менее можно обнаружить и оптимистические тона, связанные главным образом с появлением и развитием новых типов научной рациональности. Так, академик В. С. Степин разрабатывает концепцию «техногенной цивилизации». По его мнению, в историческом развитии науки начиная с XVII столетия возникли три типа научной рациональности и, соответственно, три крупных этапа эволюции науки, сменявшие друг друга в рамках развития техногенной цивилизации:

- классическая наука (в двух ее состояниях, додисциплинарная и дисциплинарно организованная наука);

-
- неклассическая наука;
 - постнеклассическая наука⁵¹.

Классический тип научной рациональности концентрировал внимание на объекте, стремился при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривалась как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности самой науки не осмысливались.

Неклассический тип научной рациональности учитывал связи между знанием об объекте и характером средств и операций деятельности. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями по-прежнему оставались вне интересов ученых.

Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций познания, но и с ценностно-целевыми структурами, с социальными ценностями и целями. Иными словами, в центр исследования включается и сам человек с его иррациональностью, эмоциональностью, бессознательным и т.д. Таким образом, техногенная цивилизация вступает в пору особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры постепенно становятся исходными в определении стратегии научной рациональности.

Модернизация стран Востока. Хотя опыт стран Запада исключительно важен для понимания процессов модернизации (от традиционного общества к индустриальному и затем к постиндустриальному), конкретный путь может существенно отличаться от западного канона. Это доказывает целый ряд стран Востока, прошедших путь догоняющего развития и достигших поставленных целей, при этом не утратив национальных особенностей. Есть и страны, путь которых к модернизации оказался неуспешным, тупиковым, приведшим к распаду страны, гражданским войнам, стагнации и бедности.

Прежде всего, следует определиться, что мы понимаем под «Востоком». Он может быть понят и в узком, и в широком смысле. В строгом, узком смысле имеется в виду множество территориально-цивилизационных комплексов Азии и Северной Африки (исламский мир, индобруддийский ареал в Южной и Юго-Восточной Азии, а также конфуцианско-буддийский регион Восточной (Центрально-Восточной) Азии. В широком смысле Восток («большой Восток») включает также всю Африку (А. Д. Воскресенский). В значительной степени это традиционные общества, но некоторые из них осуществили вполне успешную модернизацию.

Основной вопрос заключается в том, как сделать так, чтобы общество восприняло инновацию, которая стала бы для него органичной, и оно понесло бы эту инновацию дальше? Ведь можно привнести какую-то модель извне, можно создать какие-то институты, можно выделить немалые средства, можно начать развивать определенные направления, но все они никак не будут связаны с остальной инфраструктурой. Как их связать?

Если мы обратимся к примеру тех стран, которые сумели совершить такие инновационные прорывы, — скажем, Сингапур, Малайзия, Индия, Япония, Южная Корея, Израиль, — то увидим, что, как правило, помимо программ, финансовых средств, привлечения известных специалистов, своих и зарубежных, все они очень мощно подкрепляли инновационный прорыв целой системой инфраструктуры, т.е. использовали наличие в данном обществе определенных традиций: научных, технологических и даже духовных — отношение к успеху, к исполнительской дисциплине и совокупность ценностей, которые сложились в данном обществе. Если возникает диссонанс между инновацией и этой инфраструктурой, то инновация в скором времени будет отторгнута и традиция восторжествует. Необходимо найти то, что заставило бы саму инновацию превратиться в традицию.

В качестве примера возьмем Непал. Здесь модернизация осуществлялась в контексте формулы, выдвинутой известным отечественным культурологом М. К. Петровым: «двуязычие культур»⁵². Существуют два языка: с одной стороны — язык знания, науки, текстуального накопления; с другой стороны — язык богов и предков, который доминирует в традиционных культурах. Поскольку второй язык воспринимается как норма, возникает сложнейшая проблема перехода с одного языка на другой (в европейской истории этот переход обозначается как переход («от мифа к логосу»), освоения новой культурной среды. По мнению Петрова, Непалу это удалось.

Вместе с тем модернизация этих стран весьма специфична и во многом происходила под влиянием процессов глобализации. Однако здесь все не так просто. С одной стороны, интенсификация хозяйственного и информационного обмена и соответствующая унификация стандартов производства и потребления приводят к определенному сближению разных цивилизаций, которые начинают в каком-то смысле разговаривать на одном языке. С другой стороны, результаты глобализации и модернизации во многих случаях лишь частичны. Глобализация, подчеркивает чешский политолог Ярослав Шимов, не тождественна межкультурному диалогу, а, наоборот, является монологом, так как ее основой служат западные изобретения и технологии, западная экономическая модель, западные материальные и культурные

стандарты. Кроме того, в большинстве незападных обществ глобализация затронула лишь незначительную часть населения, большинство же сохраняет верность традиционной культуре. Наконец, даже там, где глобализация и модернизация вроде бы «шагнули в массы» и где материальные стандарты жизни приблизились к западным (например, в наиболее развитых странах Дальнего Востока — так называемых «азиатских тиграх»), традиционный культурный фундамент остался фактически нетронутым. «...Арабские или южнокорейские ребята могут с удовольствием лакомиться гамбургерами или играть в футбол, но от этого они не перестанут быть арабами или южнокорейцами, а многие из них при этом не избавятся от внушенного с детства глубокого недоверия к Западу и ненависти к США»⁵³.

Таким образом, некоторые страны Востока, пройдя через период просвещенного авторитаризма, смогли добиться высоких экономических показателей развития, успешно справились с формированием плюралистических демократий, решили проблемы технологического отставания от наиболее развитых стран (например, Южная Корея, Сингапур, Китайская Народная Республика). Причем их путь существенно и по целому ряду параметров отличался от опыта Западной Европы.

Так, например, как подчеркивает российский исследователь А. Д. Воскресенский, институт преемничества либо сыну, супруге (родственнику), либо назначенному предшествующим властителем преемнику (часто соратнику, помощнику, другу), по сути своей традиционный и неконституционный политический институт, рядом стран Востока был по-разному использован в процессе модернизации: если в Северной Корее он укрепил личную, авторитарную власть, то в Китае обеспечил «политическую паузу» при переходе власти после смерти Мао Цзэдуна к Хуа Гофэну (знаменитое приписываемое Мао Цзэдуну высказывание: «Когда дело в твоих руках, я спокоен») и в конечном счете расчистил путь для возвращения на политический олимп Дэн Сяопина, который «открыл» страну, начал ее интенсивно модернизировать, но при этом сохранил монополию КПК в политической жизни⁵⁴. Сходным образом происходили события на Тайване.

Таким образом, модернизация, в том числе и политическая модернизация, допускает множество вариантов, и неучет опыта стран Востока делает концепт как минимум односторонним.

Методологический национализм. В последние три-четыре десятилетия зародилось такое явление, как *методологический национализм* (отождествление идеи общества и формирования национального государства в эпоху Модерна), который обосновывается, во-первых,

историческими свидетельствами, доказывающими, что национальное государство было естественной и необходимой формой общества Современности, и, во-вторых, фактом использования категории национализма социально-политическими теоретиками для формирования абстрактной концепции общества⁵⁵. Как бы там ни было, национальное государство стало ключевым фактором объяснения зарождения Модерна, организующим принципом, вокруг которого строится сама концепция Современности, равно как и движущей силой дальнейшего развития политической теории. Другое дело, что поиск сущности концепта «национального государства», специфики его становления, нормативности и т.д. отнюдь не завершен. Это все еще открытый концепт, что существенно затрудняет его использование в практической политике. Следствием этого стало превращение концепта в идеологему, абсолютизирующую отождествление национального государства с демократией и модернизацией, чем «заражены» очень многие авторы как у нас, так и за рубежом.

Из учебников в монографии, из энциклопедий в справочники кочают определения национального государства, создающие иллюзию законченного представления о том, что же это все-таки такое. Приведем хотя бы несколько определений. Национальное государство — это конституционно-правовой статус государства... политическая форма самоопределения нации. Национальное государство образовывается нацией, которая компактно проживает на определенной территории... (Энциклопедический словарь). Национальное государство — (*nationstate*) в буквальном смысле суверенная общность, в которой преобладает одна нация. Мифологическая и интеллектуальная конструкция, обладающая высокой степенью убедительности и большой политической силой (Политология. Словарь). Национальное государство — государственное образование, где права титульного этноса ставятся выше граждан другой национальности. Современное демократическое государство это не национальный ансамбль песни и пляски, а права конкретного гражданина (Геоэкономический словарь-справочник). Государство, в котором становление нации шло одновременно с образованием государства, в связи с чем политические границы государства совпадают с этническими («Словарь лингвистических терминов» Т. В. Жеребило)...

Наконец, приведем известное определение Валерия Тишкова, в котором речь идет о нации, а фактически о национальном государстве:

«Государства имеют больше оснований называться нациями, поскольку только они имеют возможность фиксировать свое членство через гражданство, имеют охраняемые территориальные границы, располагают бюрократиями, образовательными и информационными институтами

и обладают делегированным правом на отправление насилия в отношении членов этой коалиции... Нация служит символом в утилитарных целях достижения консолидации и общей лояльности населения по отношению к государству. Общая гражданская идентичность, которая достигается через понятие “нация”, не менее важна для государства, чем конституция, общие правовые нормы и охраняемые границы»⁵⁶.

Итак, даже само понятие имеет разные редакции в многочисленных отечественных учебниках, монографиях и статьях: национальное государство, государство-нация, нация и т.д. Это, разумеется, затрудняет работу, однако одновременно говорит о том, что, хотя согласия в отношении термина в научном сообществе все еще нет, «нервный узел» концепта вполне сформировался, что делает его использование вполне адекватным. Неудивительно поэтому, что многие авторы, в том числе и российские, предпочитают говорить о «государстве-нации», а не о «национальном государстве» — более укоренившемся понятии, особенно в среде международников.

Можно продолжить этот длинный список, однако уже и перечисленных определений достаточно, чтобы убедиться в том, что на протяжении истории основные черты и нормативная легальность национального государства постоянно создавали *проблему* для политических и социальных наук. С чем только не связывали его становление: с подъемом и расцветом национализма, с введением всеобщей грамотности, с «политическим воображаемым» (Б. Андерсон), с налогообложением и военной обязанностью на определенной территории, с языком, культурой, религией, историей и т.д.⁵⁷

Концепту предсказывали исчезновение или, наоборот, прочили стабильное будущее. Неудивительно поэтому, что понятие национального государства концептуально размыто и крайне амбивалентно с точки зрения своих нормативных оснований.

Американский философ и математик Стивен Тулпин отметил, что в период с 1650 по 1950 г., т.е. в течение трехсот лет после заключения Вестфальских договоров 1649 г., лишь немногие политические философы ставили под вопрос широко распространенное убеждение, что «нация» является естественной основой для формирования государства⁵⁸. В центре их внимания, хотя и в разных редакциях, всегда находились вопросы: каким образом национальные государства обретают и сохраняют легитимность и какими средствами они могут добиваться политического согласия со стороны своих подданных? Множество попыток найти убедительные ответы на эти вопросы можно свести к проблеме создания и консолидации национальных государств — проблеме настолько важной и сложной, что она привлекала внимание мыслителей на протяжении столь длительного исторического пе-

риода, к тому же совпадающего в целом с переходом человеческого общества к Современности (Модерну). Отечественный исследователь Т. В. Зонova признает:

«Конечно, “Вестфальская система” в современном политическом дискурсе понятие весьма условное, политизированное и идеологизированное. Участники переговоров в Мюнстере и Оснабрюке (Вестфальские договоры. — А. Т.) не имели в виду создание особой системы, а лишь в духе времени перераспределяли влияние и территории между сторонами Тридцатилетней войны. Так, средневековые строители не подозревали, что они возводят готические храмы (термин “готика” появился гораздо позднее)»⁵⁹.

Концепт национального государства получал разную интерпретацию, в зависимости от исторического периода. Он как бы переутверждался вновь и вновь. Это было связано с представлением о том, что именно национальное государство наилучшим образом справляется со всевозможными кризисами. Травмирующий опыт заставляет видеть панацею от бед именно в национальном государстве, поэтому оно воспринимается как неизбежное и даже самоочевидное явление: с одной стороны, национальное государство предстает как нечто стабильное и твердое, способное обеспечить закон, порядок и благоденствие, а с другой — всегда присутствуют сомнения в его способности преодолеть очередной кризис, который угрожает расколом нации и ослаблением государственности.

Один из популярных подходов исходит из того, что национальное государство — одна из возможных траекторий развития капитализма и что с началом эпохи империализма национальные государства устаревают еще до того, как их создание завершается. В последнее время расхожим стал тезис о том, что национальное государство переживает кризис вследствие процессов глобализации. Противники этого подхода подчеркивают, что при переходе к Модерну существовали разные формы национальных государств, отражавшие специфический контекст модернизации. В этом случае сам смысл концепта национального государства оказывается крайне нестабильным.

Примечания

¹ Козелек Р. Теория и метод определения исторического времени // Логос. 2004. № 5 (44). С. 120.

² Барг М. А. Историческое время: методологический аспект // Новая и Новейшая история. 1990. № 1. С. 66–67.

³ Канетти Э. Масса и власть. М.: Астрель, 1997. С. 425.

⁴ Кириллов А. «Наша эра»: в поисках присвоенного времени // Логос. 2004. № 3 (44). С. 172.

⁵ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 17.

⁶ *Ортега-и-Гасет Х.* Вокруг Галилея (схема кризисов) // *Ортега-и-Гасет.* Избранные труды / Под ред. А. М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 249.

⁷ Там же. С. 258.

⁸ Там же. С. 233.

⁹ Там же. С. 255.

¹⁰ Там же. С. 266.

¹¹ Там же. С. 261.

¹² Там же. С. 258.

¹³ Там же. С. 273.

¹⁴ *Кириллов А.* «Наша эра»: в поисках присвоенного времени // *Логос.* 2004. № 3 (44). С. 170.

¹⁵ *Shanin T.* The Idea of Progress // *The Post-Development Reader* / Ed. by M. Rahnema and V. Bowtree. L.: Routledge, 1997.

¹⁶ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ru.wikiquote.org>.

¹⁷ *Kroeber A. L., Kluckhohn C.* Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y.: Vintage Books, 1963. P. 19.

¹⁸ *Myrdal G.* Value on Social Theory: A Selection of Essays on Methodology. L.: Routledge and Regan Paul, 1967.

¹⁹ Так, только за последние полтора десятилетия в России были опубликованы периодические сборники и альманахи («Цивилизации», «Цивилизации и культуры», «Цивилизации и современность»), появились содержательные работы, посвященные цивилизационным характеристикам отдельных регионов Востока (Б. С. Ерасов), Латинской Америки (Я. Г. Шемякин), России (Ф. С. Ахиезер, И. Н. Ионов, И. Г. Яковенко), а также работы по геополитическим отношениям между цивилизациями (А. С. Панарин, В. Л. Цымбурский).

²⁰ *Кантор К. М.* Четвертый виток истории // *Вопросы философии.* 1996. № 8. С. 22.

²¹ Цит. по: *Civilization and Cultural Evolution* // *Encyclopaedia Britannica.* 1974. 15th ed. Vol. 4. P. 657.

²² См.: *Сравнительное изучение цивилизаций* / Под ред. Б. С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 18–26.

²³ *Хвостова К. В.* Византийская цивилизация // *Вопросы истории.* 1995. № 9. С. 32.

²⁴ См., например, классическую работу консервативного философа Р. Нибура: *Niebuhr R.* Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life. L.: Macmillan, 1927.

²⁵ См.: *North D.* Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

²⁶ *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

²⁷ *Грасис К.* «Закат Европы»: вехисты о Шпенглере: Сб. статей. М., 1914. С. 200.

²⁸ *Toynbee A. J.* A Study of History. Abridgement of Volumes 1–U1. N.Y.: Oxford University Press, 1947. P. 12–13.

²⁹ *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y.: Simonand Schuster, 1996.

³⁰ Ibid.

³¹ *Tourai A.* Beyond Essentialism: Who Writes Whose Past in the Middle East and Central Asia? // Inaugural Lecture as Extraordinary Professor of the Social History of the Middle East and Central Asia in the University of Amsterdam. Amsterdam University Press, 2002. P. 1.

³² *Алексеева Т. А.* Политическая философия. М.: РОССПЭН, 2007.

³³ URL: <http://www.csuonoma.edu/ddwills/courses/ant352/readings352...> California State Polytechnic University, Pomona.

³⁴ *Хантингтон С.* Политический порядок в меняющемся обществе. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 52.

-
- ³⁵ Шимов Ярослав (Прага). Пир побежденных. Современная демократия как путь к катастрофе // Логос. 2003. № 4–5. С. 65–66. Сн. 1.
- ³⁶ Beck U. Risk Society. Toward a New Modernity. L.: Sage Publications, 1992. P. 10.
- ³⁷ Гаевов С. Н. Модернизация во имя империи: социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. М.: Эдиториал УРСС, 2004.
- ³⁸ Giddens A. Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- ³⁹ Петренко Е. Л. Хабермас размышляет о Современности // Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 399.
- ⁴⁰ Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 141.
- ⁴¹ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1999. С. 26, 27.
- ⁴² Гершензон М. О. Тройственный образ совершенства. Томск, 1994. С. 74.
- ⁴³ Wiggershaus G. Die Frankfurter Schule. Munchen, 1986. S. 15.
- ⁴⁴ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 303.
- ⁴⁵ Вышеславцев Б. П. Угроза тоталитарной технократии // Вестник высшей школы. 1990. № 7. С. 56.
- ⁴⁶ Там же. С. 59.
- ⁴⁷ Там же. С. 57.
- ⁴⁸ Там же. С. 57.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Устрялов Н. В. Природа прогресса. М., 1998. С. 21.
- ⁵¹ Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. С. 187.
- ⁵² См.: Наука о науке: Сб. статей / Пер. с англ. М. К. Петрова. М., 1966.
- ⁵³ Шимов Ярослав (Прага). Пир побежденных. Современная демократия как путь к катастрофе // Логос. 2003. № 4–5. С. 77.
- ⁵⁴ Воскресенский А. Д. Политические системы и модели демократии на Востоке. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 4.
- ⁵⁵ См.: Chernilo D. The Social Theory of the Nation State. The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism. L.: Routledge, 2007.
- ⁵⁶ Тишков В. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. С. 158.
- ⁵⁷ См.: Anderson B. Imagined Communities. — New. L.; N.Y.: Verso, 2006 [Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001].
- ⁵⁸ Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: The University of Chicago Press, 1990. P. 140.
- ⁵⁹ Зонova Т. В. Вестфальская система // Вестник МГИМО-Университета. 2008. № 1. С. 78–80.

6 ЛИБЕРАЛИЗМ В XX–XXI ВЕКАХ

Либерализм — общественно-политическое течение развития мысли и идеология, декларирующая незыблемость прав и индивидуальных свобод человека. У либерализма нет сущности, но у него есть своя история. Это означает, что понятие либерализма может быть расширено в самых разных направлениях, хотя некоторые рамки все же сохраняются. В научной литературе мы встречаем утверждения, что Гоббс, Руссо, Кант, фон Гумбольдт, Джон Стюарт Милль, Роулс и Хайек — либералы того или иного типа, хотя они нередко и высказывали диаметрально противоположные философские и политические взгляды.

Как минимум четыре основные тенденции или утверждения обычно ассоциируются с либерализмом (каждое из них формировалось под влиянием других убеждений и ценностей) и создают разнообразные конstellляции, в большей или меньшей степени связанные с либерализмом, в разных временных контекстах. Это: 1) приверженность индивидуальной и социальной свободе; 2) толерантности; 3) индивидуализму и автономии; 4) наконец, подозрительное отношение к неограниченной и директивной власти. В любом случае имеется множество вариантов традиций, какие-то аспекты которых противоречат или пересекаются с другими.

Как известно, либерализм провозглашает права и свободы каждого человека высшей ценностью. Самое простое определение говорит о том, что либерал — это человек, верящий в свободу. Все либеральные теории, вне зависимости от их несогласия друг с другом, ставят свободу в эпицентр политики. Но это означает, что либералы признают приоритет свободы как аполитичной ценности. Именно в силу этого предыстория либерализма включает таких мыслителей, как Томас Гоббс и Джон Локк, утверждавших, что человек обладает «естественной свободой», то есть свободой по самому факту рождения человеком. В более современных версиях либерализма он уже получает нормативное основание. Соответственно, противником либерализма становится тот, кто стремится ограничить свободу, чаще всего через принуждение. В силу этого политическая власть, авторитет и государство ставятся в центр либерального политико-теоретического мышления. Поэтому к XIX столетию все более очевидной становится ориентация либерализма на проблему ограничения государственной власти.

Важнейшими свободами в либерализме признаются свобода публичного выражения своих взглядов, возможность выбирать и быть избранным в политическую власть. Однако речь идет не только о том, чтобы защищать свободу, но и о том, чтобы управлять ею.

Приверженность свободе способствует формированию такого взгляда на справедливость, который акцентирует расширение пространства прав на свободу, а равенству при этом отводится ограниченное, вторичное место. Либеральная справедливость понимается как равные права на свободу. Поскольку либералы обычно рассматривают авторитет правительства как ограничение свободы, они относятся к государственной власти с большим подозрением.

Таким образом, либерализм представляет собой политическую теорию и идеологию, важнейшей особенностью которых становится приверженность индивидуализму и конструированию такого общества, в котором индивиды могут удовлетворить свои интересы или добиться самореализации. Ключевыми ценностями либерализма являются индивидуализм, рационализм, свобода, справедливость и толерантность. Либералы считают, что каждый человек должен пользоваться максимальной личной свободой, совместимой со свободой для всех. Тем не менее, хотя люди и «рождаются равными» в том смысле, что обладают равной моральной ценностью и должны пользоваться формальным равенством (т.е. равенством перед законом), а также «равными возможностями», они должны получать вознаграждение в зависимости от уровня таланта или желания работать. Отсюда вытекает либеральная приверженность принципу меритократии (правления наиболее способных и талантливых, талант плюс тяжелый труд). Либеральное общество характеризуется разнообразием и плюрализмом. Политически оно организуется вокруг двух основных ценностей-близнецов — согласия и конституционализма в сочетании со структурами либеральной демократии.

Либеральная традиция является ярким проявлением положения о «сущностно конкурентных концепциях», о которых речь шла в предшествующей главе. Несмотря на множество интерпретаций свободы, равенства и справедливости в либерализме, сторонники разных точек зрения соглашались в отношении «образца», или «идеального типа», совершенного случая, воплощенного в концепции. В качестве такого образца в либеральной традиции принимается эссе Джона Стюарта Милля (1806–1873) «О свободе». Его часто рассматривают как квинтэссенцию либерализма, хотя очень многие либеральные мыслители и критиковали этот текст. По-видимому, самым знаменитым параграфом является следующий:

«Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы установить тот принцип, на котором должны основываться отношения общества к индивидууму, т.е. на основании которого должны быть определены как те принудительные и контролируемые действия общества по отношению к индивидууму, которые совершаются с помощью физической силы в форме легального преследования, так и те действия, которые заключаются в нравственном насилии над индивидуумом через общественное мнение. Принцип этот заключается в том, что люди, индивидуально или коллективно, могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения, что каждый член цивилизованного общества только в таком случае может быть справедливо подвергнут какому-нибудь принуждению, если это нужно для того, чтобы предупредить с его стороны такие действия, которые вредны для других людей, личное же благо самого индивидуума, физическое или нравственное, не составляет достаточного основания для какого бы то ни было вмешательства в его действие. Никто не имеет права принуждать индивидуума что-либо делать или что-либо не делать на том основании, что от этого ему самому было бы лучше или что от этого он сделался бы счастливее, или, наконец, на том основании, что, по мнению других людей, поступить известным образом было бы благороднее и даже похвальнее. Все это может служить достаточным основанием для того, чтобы поучать индивидуума, уговаривать, усовещивать, убеждать его, но никак не для того, чтобы принуждать его или делать ему какое-нибудь возмездие за то, что он поступил не так, как того желали. Только в том случае дозволительно подобное вмешательство, если действия индивидуума причиняют вред кому-либо. Власть общества над индивидуумом не должна простираться далее того, насколько действия индивидуума касаются других людей; в тех же своих действиях, которые касаются только его самого, индивидуум должен быть абсолютно независимым над самим собою, — над своим телом и духом он неограниченный господин».

В этом отрывке присутствуют все фундаментальные либеральные положения. Во-первых, Милль защищает суверенитет человека по отношению к его собственной жизни, т.е. право строить свою жизнь так, как он сам того пожелает. Тем не менее, хотя либералы и настаивают на приоритете свободы, они признают необходимость ее ограничения. Свобода может быть ограничена, если человек использует ее во вред другим людям. Милль очень ясно подчеркивает, что моя свобода не может быть ограничена для того, чтобы защитить меня от собственного выбора: то, что я делаю со своей жизнью, — мое личное дело до тех пор, пока я не наношу вред другим.

«Либерализм распространился в своеобразных условиях цивилизационного пата второй половины XVII–XVIII вв., когда возвысившаяся «третье сословие» городская революция стала необратимым фактом, но вместе с тем равновесие сил Реформации и Контрреформации, закрепленное Вестфальским миром 1648 г., заставляло правителей, помнящих о кошмарах Тридцатилетней вой-

ны, выносить высшие ценностные вопросы за скобки политической практики — сперва международной. Либерализм так бы и остался компромиссной «идеологией разрядки», если бы, во-первых, в XVIII в. он не трансформировался в светский культ разума и эмансипации, роста и прогресса (во многом усилиями масонского движения, секуляризовавшего высокую мистику первоначального розенкройцеровского проекта, притязавшего на “третью Реформацию”); а во-вторых, если бы он не нашел себе подкрепления в технологических революциях и хозяйственном буме XVIII–XX вв. И уж конечно либерализму очень помогло то, что он обрел в социализме не только страхующий противовес, но и свою превращенную форму, дополнительный запас прочности.

Что же касается России, то здесь западнический либерализм конца XIX — начала XX в. (в том числе либерализм религиозный, как в случае с проповедью Д. С. Мережковского) остался в числе тех предреформационных идейных заявок, которые дестабилизировали старый порядок и в конце концов облегчили мессианский прорыв большевизма к цивилизационному лидерству. А кое в чем даже подготовили этот прорыв.

В конце XX в. либерализм на какое-то время был возведен заправилами послебольшевистской России в статус если не официальной догмы, то шиболета, по коему друг друга распознавали люди новой элиты. Но итоги деятельности этих политиков оказались для либерализма малоблагоприятны. Наши либералы сделали все возможное, чтобы узаконить феномен, который я называю антинациональным гражданским обществом России. Иными словами, сообщество эмансипированных собственников с их политической, мейнстримской, юридической, культурной и т.д. услугой, живущих в двуединой реальности — “мира без российских границ” и стихии частных интересов, при демагогичности любых национальных интересов и призрачности их предполагаемого субъекта <...> Либерализм пришел в Россию как идеология процветания на разрухе, грозящая структурам повседневности, — и этим предопределяется его будущее здесь.

Вадим Цымбурский. «Городская революция» и будущее идеологий в России

Большое значение, которое Милль придает суверенитету человека, объясняет, почему он накладывает такие жесткие ограничения на авторитет других, включая и правительство. И хотя Милль был сторонником демократической формы правления, его всегда волновало, что демократическое большинство может выступить в роли тирана по отношению к индивиду, существенно и злонамеренно ограничивая его свободу.

Вне всякого сомнения, либерализм был наиболее влиятельным течением политической мысли, сформировавшим то, что мы сегодня называем западной политической традицией. Некоторые теоретики рисуют портрет либерализма как политической теории и идеологии промышленно развитого Запада и идентифицируют его с западной цивилизацией в целом. Либерализм — продукт краха феодализма и его замещения рыночным, или капиталистическим, обществом. Ранний

либерализм, безусловно, отражал устремления растущего индустриального среднего класса. Как следствие либерализм и капитализм были с самого начала тесно взаимосвязаны. В этой связи некоторые теоретики видят саму сущность либерализма.

Кроме того, с самого начала либерализм формировался как политическая доктрина. Он выступал против абсолютизма и феодальных привилегий, поддерживал конституционный тип правления, а позднее и представительскую демократию.

В экономической сфере принципами либерализма являются неприкосновенность частной собственности, свобода торговли и предпринимательства. В XIX в. либерализм выступал преимущественно в форме экономического либерализма, защищая ценность капитализма «свободного предпринимательства» (*laissez-faire*) и осуждая все формы государственного вмешательства в экономическую жизнь общества. К концу XIX столетия появился также социальный либерализм, часто называемый «современным» (реформистским, ревизионистским) либерализмом, для которого характерно более благожелательное отношение к социальным программам и вмешательству государства в экономику. Так называемые теоретики «конца идеологии», например Фрэнсис Фукуяма в статье 1989 г. и книге 1992 г., даже утверждали, что XX в. имел своей кульминацией окончательный, всемирный триумф либерализма. Предполагалось, что это также означает коллапс всех жизнеспособных альтернатив рыночному капитализму как основанию экономической организации, а также либеральной демократии — как основанию политической организации.

«То, свидетелями чего мы, вероятно, являемся, есть не просто конец холодной войны, — писал Ф. Фукуяма, — или окончание какого-либо периода послевоенной истории, но конец истории как таковой: т.е. конец идеологической эволюции человечества и универсализация западной либеральной демократии как окончательной формы человеческого правления».

Это важно

С конца XIX столетия либеральная теория разделилась на два течения.

1. **«Классический либерализм»** продолжил линию Милля, ставя свободу в центр либерального мировоззрения и подчеркивая необходимость в интересах защиты свободы существенного ограничения принуждения и насилия, включая и деятельность правительства. Для сторонников этого течения свобода и справедливость тесно связаны с защитой рыночного порядка и права на частную собственность. Как следствие либералы этого течения были сторонниками ограниченного правления и свободного

рынка. Однако, опасаясь всякого правительства, они весьма осторожно защищали демократию. Они не возражали против демократии в той ее части, в которой она защищает свободу индивида, но, вслед за Миллем, видели в ней опасность ограничения свободы некоторых людей. Фридрих фон Хайек, один из наиболее ярких сторонников «классического либерализма» в XX в., писал, что демократия — это «идеал, за который стоит бороться изо всех сил, поскольку она — наша единственная защита... против тирании. Хотя демократия сама по себе не означает свободу... она одна из самых важных защитниц свободы».

2. **Реформистский либерализм, или неолиберализм**, попытался приблизить либерализм ближе к социализму. Например, Л. Хобхаус (1864–1929) даже выдвинул теорию, получившую название «либеральный социализм». Тем не менее он также считал себя последователем Джона Стюарта Милля. Он реинтерпретировал концепцию свободы, а также предложил один из первых вариантов теории демократического государства «всеобщего благоденствия». Хотя индивидуальная свобода и сохранилась в качестве ядра концепции свободы, однако она должна была находиться в гармонии с демократическим государством «всеобщего благоденствия», защищающим социальную справедливость и регулирующим рыночные отношения. Аналогичным образом Джон Роулс (род. 1926), хотя и называет справедливость важнейшей ценностью, придает свободе приоритетное значение. И лишь только после того, как все свободы и права человека защищены и гарантированы, возможна реализация принципа дифференциации (перераспределения благ в пользу наименее преуспевающей части общества при условии соблюдения равенства возможностей).

Представители «классического» и реформистского либерализма защищают разные концепции свободы, равенства и справедливости, тем не менее сам факт подчеркивания важности свободы и их провозглашение себя последователями Милля позволяет включить и тех и других в либеральную традицию.

Привлекательность либерализма заключается в его приверженности индивидуальной свободе, разумному диалогу и сбалансированности разнообразия. Существует также глубокое убеждение в том, что либерализм отдает приоритет «праву» за счет «блага». В юридическом отношении принципами либерализма являются верховенство закона над волей правителей и равенство всех граждан перед законом, вне зависимости от их богатства, положения и влияния. Иными словами, ли-

берализм стремится создать условия, в которых отдельные индивиды и группы людей могут стремиться к хорошей жизни, по вкусу каждого, но он не предписывает и не пытается внедрить какое-то конкретное представление о благе.

Тем не менее либерализм подвергался критике с разных сторон. Так, марксисты утверждают, что, защищая капитализм, либерализм тем самым легитимирует неравноправную классовую власть и поэтому представляет собой буржуазную идеологию. Радикальный феминизм указывает на связь либерализма с патриархатом, поскольку в нем присутствует тенденция к конструированию модели индивида как мужчины, опирающегося на собственные силы, тем самым поощряя женщин становиться такими же, как мужчины. Коммунитаристы обвиняют либерализм в неспособности обеспечить моральную основу социального порядка и коллективной жизни, подчеркивая, что либеральное общество — это рецепт ничем не ограниченного эгоизма и алчности, а потому саморазрушительного.

Хотя многие «классические либералы» (в том числе Иммануил Кант, Джон Стюарт Милль и др.) выражали опасения по поводу демократии, считая ее правлением «толпы», в конце концов большинство либеральных исследователей пришло к выводу о том, что только демократия может гарантировать как негативные, так и позитивные права человека. Тем не менее подъем демократии и связанной с ней идеи народного суверенитета порождает немало вопросов относительно природы отношений между индивидуальными правами человека и народным суверенитетом как во внутренней политике, так и в международных отношениях. Действительно, индивидуализм — «ядро» либеральной традиции, но до сих пор остается неясным, как именно она транслируется в институциональную поддержку индивидуализма. Соответственно, возникает важный вопрос: если у индивидов есть права, то каким образом либералы могут защитить индивидуальные права? Очевидно, с помощью законов и правовых норм.

На протяжении уже длительного времени право играет центральную роль в либеральном теоретизировании относительно наилучших путей обеспечения безопасности для граждан и их собственности. Как известно, международное право ассоциируется именами выдающихся либеральных юристов, таких, как Гуго Гроций и Сэмюэль Пуфендорф. Акцент на правовом правлении привел со временем к появлению еще одной важной либеральной ценности — *толерантности*.

В самом деле, толерантность сегодня — одна из ключевых ценностей либерализма. В основе этого лежит значение, которое либералы традиционно придают правам человека и свободе. Тем не менее, подобно тому как свобода должна иметь определенные пределы, некото-

рую ограниченность должна иметь и толерантность. Каждый раз, когда либералы обвиняют в чем-то нелиберальные общества, они одновременно подрывают толерантность, в то же время поддерживая противопоставление внутренней и международной сфер в либеральной мысли (так, либералы-идеалисты рассуждают в терминах толерантности в применении к внутренней политике, но предпочитают «естественное состояние» в применении к международным отношениям). В основе такого подхода лежит телеология (направленность на цель. — А. Т.) последовательного прогресса.

Телеология прогресса была сформулирована в свое время еще И. Кантом. Современные либералы расширили это представление, сделав вывод о том, что либеральное общество, государство и международный порядок являются адекватными целями телеологии. В то же время они выделяют определенные уровни цивилизованности (цивилизованности) как во внутреннем, так и в международном сообществе, которые измеряются с позиций либерализма. Однако здесь заметен парадокс. Толерантность распространяется на других в либеральной сфере, но не обязательно на тех, кто в нее не входит. Фактически это воспроизведение колониальной практики, при которой, говоря словами историка Эдварда Кина, ценность толерантности относилась к европейскому «ядру», а ценность цивилизованности (или необходимости цивилизовывать) распространялась на тех, кто находился вне его¹.

Отсюда делается вывод о том, что либеральные нормы, институты и ценности универсально применимы. Так, британский философ-либерал Джон Грэй подчеркивает, что «либеральное общество — это не просто одна из возможностей, открывающаяся для людей, а моральная необходимость»².

Это важно

Сравним либерализм и республиканизм.

Либерализм

В основе либерализма лежит идея «общественного договора». Его смысл — власть «снизу». Государство служит интересам и потребностям граждан, а не наоборот.

Государство — нейтральный судья по отношению к обществу. Оно устанавливает «правила игры». Но главное — государство верховный арбитр.

Однако либерализму присуще недоверие к власти как порождающей коррупцию на основе эгоизма властей предрержащих. Тогда возможно ли ограничить власть

- 1) с помощью внешних легальных механизмов,
- 2) с помощью разделения власти внутри самой власти?

Либерально-демократический принцип носит гибридный характер, сочетая не вполне сочетаемое: либерализм и демократию, т.е. ограничение правление властей и неограниченная власть народа. Отсюда *принципиальная амбивалентность* либерализма по отношению к демократии.

Истоки этой амбивалентности — в конкурирующих проявлениях индивидуализма (в страхе перед властью или перед равенством). В XIX в. либералы рассматривали демократию как угрозу мудрости и собственности (Аристотель, Платон), а также как угрозу индивидуальной свободе, поскольку народ не един, это совокупность конкурирующих групп. В такой оптике демократия — большинство, угрожающее меньшинству (Алексис де Токвиль «Тирания большинства»).

С XIX в. присутствует в целом позитивное отношение к демократии, но ее легитимация осуществляется уже не через сопротивление власти государства, а через теорию политического участия. С конца XX в. в основе легитимации лежит достижение согласия в обществе.

Республиканизм

Республиканизм предполагает защиту свободы через право. Он делает акцент на гражданских добродетелях.

По мнению Канта, республикой можно считать даже конституционную монархию. Основной критерий: защита гражданских добродетелей, противостояние коррупции, а также правовое государство. Однако в центре республиканского мировоззрения находится противодействие диктатуре большинства — именно в этом основное противоречие с либерализмом: если либералы акцентируют главным образом экономику и индивидуализм, то республиканцы — гражданские добродетели.

Республиканизм также подчеркивает ответственность государства не перед каждым, а перед сообществом людей, которыми оно управляет (отсюда идея суверенитета народа как сообщества), а также инкорпорирование интересов всех групп (т.е. смешанная конституция).

Республиканцы, таким образом, предполагают смешанное правление, инкорпорирование пожеланий разных классов общества, составляющих большинство, поиск легитимного источника власти.

Сегодня уже нет противоречия между республиканизмом и демократией, скорее они делают акцент на разных сторонах проблемы: для республиканцев демократия — источник и природа государственной власти, а сама демократия — всего лишь механизм ее реализации.

Таким образом, важнейшие принципы либерализма включают правовое правление и приоритетность индивидуальных свобод и прав человека, что предполагает поддержку такой формы государственного управления, которая поддерживает закон и право, а также гарантирует свободы и права человека.

Среди либералов существуют заметные разногласия в отношении того, должна ли международная система состоять исключительно из государств, ответственных за благополучие и свободы своих граждан, или для гарантирования индивидуальных свобод необходима космополитическая система. Более того, положение о том, что либерализм создает универсально применимые принципы для управления политическими и социальными отношениями и что они должны стать глобальной нормой, часто конфликтует с либеральным акцентом на толерантности, особенно в сочетании с автономией и свободой, поскольку эти ценности одновременно не поддерживают значение положения о согласии. В конце концов, демократия и другие либеральные институты задумывались как защита политической и социальной жизни с помощью согласия, а не через применение силы. Противоречие между толерантностью и согласием, с одной стороны, и универсализмом, прогрессом и цивилизованностью, с другой, находятся в центре либеральных дебатов в отношении применения силы.

Исайя Берлин: позитивная и негативная свобода. Многие политические теоретики, изучающие либерализм, признали, что он «сущностно оспариваем (конкурентен)». В самом деле, либералы представляют собой довольно пеструю группу, объединяет их исключительно приверженность индивидуальной свободе, которая в свою очередь приводит к поддержке индивидуальных прав человека. В либеральной политической теории речь идет как о негативных, так и о позитивных правах. Такие либеральные мыслители, как, например, английский теоретик российского происхождения Исайя Берлин (1909–1997), обосновывали необходимость прежде всего негативных прав человека. «Негативная» свобода, по мнению Берлина, — это отсутствие ограничений, препятствующих действиям человека или группы людей в их намерениях осуществить осознанные желания. Он писал, что «у вас нет политической свободы, только если другие люди не дают вам возможность достичь цели». В противоположность этому «позитивная» свобода толкуется как возможность человека или группы людей самостоятельно, без вмешательства внешних факторов, определять свою судьбу. Тем не менее у либерализма нет позитивной доктрины относительно того, как именно люди должны прожить свою жизнь.

Исайя Берлин родился в 1909 г. в Риге, в очень богатой и уважаемой еврейской семье. Его отец торговал лесом, и на семью не распространялся закон о черте оседлости. Берлины жили в Петербурге. Приход к власти большевиков в октябре 1917 г. принес разорение. В 1920 г. родителям удалось перебраться из советской России в Англию. Исайя, получив диплом, остался преподавать в Оксфордском университете, он читал курс лекций по истории философии и политической мысли. В период Второй мировой войны Исайя Берлин сменил кафедру профессора на дипломатическую службу. Сначала он работал в США,

а в 1945 г., поскольку русский язык был для него родным, поехал в Москву на работу в посольство Великобритании. «Я не был в Ленинграде с 1919 г., когда моя семья получила разрешение вернуться в наш родной город Ригу, столицу независимой тогда республики, — вспоминал Исайя Берлин. — Теперь во мне необыкновенно ярко ожили воспоминания: я был неожиданно для себя тронут при виде улиц, домов, памятников, набережных и рыночных площадей. Незабываемым осталось впечатление от посещения дома, где я жил когда-то со своей семьей. Я вновь увидел полуразрушенную ограду, магазинчик, где когда-то чистили самовары, и внутренний дворик, такой же грязный и заброшенный, как в первые послереволюционные годы. Отдельные случаи и эпизоды детских лет вдруг всплыли в моей памяти так четко, словно стали сегодняшней реальностью. Я шел по легендарному городу и чувствовал себя частью ожившей легенды и в то же время наблюдателем со стороны». Работа Исайи Берлина в Москве была высоко оценена в Лондоне. Он был награжден орденом Империи — высшей наградой Великобритании, а позднее, в 1957 г., был возведен в рыцари. Ему было присвоено звание «сэр». Все последующие годы он был профессором Оксфордского университета.

Рассказ об Исае Берлине будет неполным без на первый взгляд частного личного эпизода. Первая встреча Исайи Берлина с поэтессой Анной Ахматовой состоялась в Фонтанном доме в Ленинграде 16 ноября 1945 г., в год окончания Великой Отечественной войны. Вторая встреча на следующий день продлилась до рассвета и была полна рассказами об общих друзьях-эмигрантах, о жизни вообще, о литературной жизни. Ахматова прочла Исае Берлину «Реквием» и отрывки из «Поэмы без героя». Он также заходил к Ахматовой 4 и 5 января 1946 г., чтобы проститься. Тогда она подарила ему свой поэтический сборник. В Берлине Ахматова нашла не просто слушателя, а человека, который занял ее душу. В 1945–1946 гг. Ахматова навлекла на себя гнев И. В. Сталина, узнавшего о визите к ней английского историка И. Берлина. Кремлевские власти сделали Ахматову, наряду с М. М. Зощенко, главным объектом партийной критики. Направленное против них постановление ЦК ВКП(б) «О журналах “Звезда” и “Ленинград”» (1946) ужесточало идеологический диктат и контроль над советской интеллигенцией, введенной в заблуждение раскрепощающим духом всенародного единства во время войны.

Во время второго приезда Берлина, в 1956 г., они с Ахматовой не встретились. Еще одна встреча была в 1965 г. в Оксфорде. Темой беседы была не только кампания, поднятая против нее властями, но и состояние современной русской литературы.

Через год Ахматовой не стало. Берлин пережил ее на 31 год.

Исайя Берлин — эта та таинственная личность, кому Анна Ахматова посвятила цикл стихотворений «*Cinque*» (Пятерица). Стихи были любовными, и это при том, что поэтесса была старше своего героя на тридцать лет. Исайя Берлин переводил русскую литературу на английский язык. Благодаря хлопотам Берлина Ахматова получила почетную степень доктора Оксфордского университета.

Как у облака на краю,
Вспоминаю я речь твою,
А тебе от речи моей
Стали ночи светлее дней.

Так отторгнутые от земли,
Высоко мы, как звезды, шли.
Ни отчаянья, ни стыда
Ни теперь, ни потом, ни тогда.
Но живого и наяву,
Слышишь ты, как тебя зову.
И ту дверь, что ты приоткрыл,
Мне захлопнуть не хватит сил.

Анна Ахматова. 26 ноября 1945

В своем знаменитом эссе «Две концепции свободы» Исайя Берлин подверг позитивную свободу критике, а также попытался доказать, что она фундаментально противоположна негативной свободе. Он выдвинул три основных аргумента.

1. Стремление к позитивной свободе может привести к покушению на негативную свободу. Наиболее ясно это проявляется в вопросе о патернализме. Легальный патернализм включает применение законных санкций для того, чтобы заставить человека сделать что-то хорошее для себя самого или удержать его от того, что будет для него плохо. Грубо говоря, патернализм означает отношение к взрослым как к детям: т.е. принуждение делать нечто для их же собственного блага. Фактически это вмешательство, нарушающее автономию индивида.

Для Берлина патернализм — это проявление деспотизма; государство вмешивается в свободу индивида, чтобы сделать его лучшим человеком. Другие люди навязывают в этом случае свой образ жизни. Либеральная традиция начиная с Джона Стюарта Милля выступала против всякого патернализма, поскольку либерализм отрицает законность будь то одного человека или группы людей распространять свой образ жизни на других людей. Берлин писал:

«Философы “объективного разума”, от Фихте с его твердым, жестко организованным “органическим” государством до Т. Х. Грина с его мягким и гуманным либерализмом, несомненно, считали, что они способствуют, а не препятствуют разумным потребностям, которые, пусть в зачаточном виде, можно найти в душе любого живого существа. Но я могу отвергнуть такой демократический оптимизм и повернуть от телеологического детерминизма гегельянцев к какой-то более волюнтаристской философии, родив в своем разумном мозгу идею навязать обществу в его же интересах свой там же рожденный план, который, пока я не стану действовать по-своему, возможно, — против устойчивых желаний огромного большинства моих сограждан, скорее всего, не осуществится. Или, вообще отбросив понятие “разум”, я могу вообразить себя вдохновенной художественной натурой, в свете своего уникального видения составляющей из людей комбинации, подобно тому как живописцы сочетают цвета, а композиторы — звуки. Человечество — сырой материал, с которым работает моя творчес-

кая воля. Даже если, пока я все это делаю, люди страдают и умирают, они поднимаются на высоту, на которой никогда не оказались бы, не насилуй их моя побуждающая, но созидательная воля. Такими аргументами пользуются все диктаторы, инквизиторы и бандиты, ищущие моральных или даже эстетических оправданий своему образу действий. Я должен сделать для людей (или с людьми) то, что они не могут сделать сами, и не могу просить у них разрешения или согласия, так как они не знают, что для них лучше. То, что они позволят и примут, может представлять собой жизнь презренной посредственности или, того хуже, даже гибель и самоубийство. Позвольте мне еще раз процитировать настоящего прародителя героической доктрины (Фихте. — *А. Т.*): “Ни у кого нет... прав идти против разума”. “Человек боится подчинить свою субъективность законам разума. Он предпочитает традицию или произвол”. Тем не менее его нужно подчинить (“Заставить людей принять правильную форму правительства, силой навязать им ПРАВО — это не только право, но и святая обязанность каждого, кто имеет для этого ум и силу” (Johann Gottlieb Fichte’s Saemtliche Werke / Ed. By I. H. Fichte. Berlin, 1945–1846. Vol. 4. P. 436). Фихте вещает от имени того, что он называет разумом; Наполеон, или Карлейль, или иные романтики авторитаризма могут поклоняться другим ценностям и видеть в их утверждении силой единственный путь к “настоящей” свободе”³.

2. Позитивная свобода ведет к расколу не только индивидов, но и обществ на «высшие» и «низшие». Берлин выдвигает также критические аргументы в отношении «позитивной свободы» как разделяющей общество на просвещенных и невежд. При этом король, диктатор или народ воплощают в себе то, что является более «высоким» и рациональным, желания же отдельного простого человека — нечто более «низкое» и иррациональное. Значит, подчиняться «верхам» и контролировать «низы» — это есть свобода в подобной интерпретации.

3. Позитивная концепция свободы не продолжает негативную свободу, а подрывает ее. Сторонники позитивной свободы считают, что она игнорирует важнейшую черту негативной свободы — быть свободным от всяких ограничений, т.е. прожить свою жизнь как вы хотите, причем игнорирует во имя свободы. «Триумф деспотизма наступает тогда, — подчеркивает Берлин, — когда рабы говорят, что они свободны. Тут не всегда нужна сила; рабы могут совершенно искренне называть себя свободными, и тем не менее они остаются рабами. Возможно, для либералов политические права участия в управлении ценны прежде всего тем, что они могут защитить конечную, с их точки зрения, ценность, а именно — индивидуальную, “негативную” свободу»⁴.

Писатель В. Г. Короленко писал в письме к Луначарскому: «Основная ошибка советской власти — это попытка ввести социализм без свободы. На мой взгляд, социализм придет вместе со свободой или не придет вовсе. Отсюда огромная ошибка — классовая диктатура».

Короленко В. Г. Дневники 1817–1921 гг.

Свобода в либерализме. Мы уже подчеркивали, что свобода составляет сердцевину либерализма. Однако теперь уже нам ясно, что разные концепции свободы могут привести к несовпадающему пониманию либерализма. «Классический» либерализм строился на негативной концепции свободы. Личность, в соответствии с негативной концепцией свободы, свободна, когда другие люди не создают для нее препятствий или не ограничивают ее возможности. Во многих отношениях труды Джона Локка являются одной из самых ярких манифестаций приверженности «классического» либерализма индивидуальной свободе (и, как мы увидим дальше, собственности). По Локку, исходная позиция людей — это «состояние совершенной свободы». Именно в этом состоянии люди совершают определенные действия и избавляются от всякой собственности, будучи существами, соответствующими законам природы, не спрашивая ни у кого разрешений и не завися от воли других людей. Это положение о естественной свободе человека носит фундаментальный характер в «классической» либеральной традиции.

«Естественное состояние» в описании Локка — это состояние, когда каждый может вести себя так, как ему заблагорассудится без вмешательства со стороны других людей до тех пор, пока он уважает их свободу и собственность. Развивая эту мысль, можно сказать, что социальная жизнь и жизнь при правительстве является в какой-то степени искусственной. Но тогда, если естественное состояние есть состояние совершенной свободы, то любой отход от него, всякая утрата свободы требует социального узаконивания.

Выражением этой идеи стало учение о том, что правительство является легитимным только в том случае, если с ним согласны все граждане. Правительство создает препятствия и ограничения для людей в форме законов, налогов и т.д. Таким образом, оно ограничивает свободу, а «классические» либералы рассматривали свободу как отсутствие ограничений. По их мнению, никто не имеет права вмешиваться в естественную свободу, в том числе и правительство. Следовательно, только если люди согласны с созданием правительства, оно может быть сочтено легитимным. Правительство, стремящееся навязать свою волю людям без их на то согласия, будет тираническим правительством: оно нарушает естественную свободу людей.

Но если правительство является ограничением естественной свободы, то почему кто-то вообще соглашается с его существованием? Зачем добровольно ограничивать собственную негативную свободу? Ответ Локка, а вслед за ним и вообще ответ «классических» либералов заключался в том, что мы принимаем ограничение свободы, связанное с правительством, ради лучшей защиты самой свободы. При отсутствии правительства мы всегда находимся под угрозой того, что некто

другой захочет ограничить нашу свободу. Даже если другие люди будут пытаться уважать нашу свободу, неизбежно возникнут споры, и если нет никакого авторитета, то их не так уж легко будет разрешить. И разумеется, легко предположить, что некоторые люди вообще не захотят уважать свободу других людей и тем самым представят реальную угрозу для остальных. Поэтому главной задачей правительства, ради которой главным образом оно и придумано, становится защита индивидуальной свободы (и собственности). Можно использовать фразу Роберта Нозика о том, что государство — это всего лишь «агентство защиты».

В конце XIX столетия «новый либерализм», или «ревизионистский либерализм», бросил «вызов» минималистской теории правления. Одним из наиболее ярких учений этого типа стала концепция позитивной свободы Т. Х. Грина, активного члена Либеральной партии Великобритании, выступавшей в то время за необходимость реформ. По мнению Грина и его последователей, люди, которые находятся в крайне тяжелом положении, не имеющие возможность удовлетворить даже основные потребности в еде и крыше над головой, несвободны с точки зрения позитивной концепции свободы. Под грузом обстоятельств они не в состоянии стать самоопределяющимися автономными индивидами, поскольку у них нет возможности заниматься чем-то еще, помимо обеспечения первоочередных жизненных потребностей.

«На это можно было бы заметить, что, поскольку государство является продуктом свободно заключенного людьми договора, а добро является производением государства, то, следовательно, оно — произведение свободы! Подобный вывод совершенно неверен. Само государство, по этой теории, является не производением свободы, а, наоборот, добровольным пожертвованием и отречением от нее. Люди в естественном состоянии совершенно свободны с точки зрения права, но на деле они подвержены всем опасностям, которые каждую минуту угрожают их жизни и безопасности. Чтобы обеспечить и сохранить эту безопасность, они жертвуют, они отрекаются от большей или меньшей части своей свободы, и, поскольку они жертвуют ею ради своей безопасности, поскольку становятся гражданами, они делаются рабами государства. Поэтому мы вправе утверждать, что с точки зрения государства добро рождается не из свободы, а, наоборот, из отрицания свободы».

Бакуин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм

По аналогичным причинам Грин ставил вопрос и о необходимости реформы образования. Если для того, чтобы быть свободными, люди должны стать автономными, то они должны быть образованными: именно образование обеспечивает их необходимыми инструментами для рациональных действий, для разработки и понимания долговременных планов и задач. Либеральное образование, таким образом, нацелено на формирование автономных индивидов, способных думать о самих себе, не связанных обычаями или предрассудками. Если либе-

ральное государство, т.е. государство, созданное во имя свободы, будет выполнять свою работу, то оно призвано создать для людей условия для автономии, обеспечив их хотя бы начальным образованием. В результате те либералы, которые приняли гриновскую концепцию позитивной свободы, начали рассматривать задачу защиты свободы как следствие разнообразных и разноплановых действий государства.

Либералы-ревизионисты согласились с тем, что либеральное государство служит защите свободы, и тем самым приняли точку зрения Джона Локка и Джона Стюарта Милля. В то же время они приняли более сложную интерпретацию свободы. Да, разумеется, либеральное государство должно гарантировать невмешательство со стороны государства, но оно также должно создать условия, необходимые для формирования автономных индивидов. В противовес социалистам и Марксу, они отнюдь не защищали нелиберальный ответ на вопрос «Какова функция государства?». Вместо этого они согласились с тем, что «классические» либералы были правы, утверждая, что главной задачей государства является защита свободы, но сама свобода теперь уже понималась в позитивном, а не в негативном смысле, что существенно расширяло требование защиты свободы со стороны государства.

Но здесь следует проявить некоторую осторожность. Не стоит все упрощать. Неправильно будет сказать, что те, кто поддерживает идею негативной свободы, — «классические» либералы, а те, кто выступает за позитивную свободу, — либералы-ревизионисты, или сторонники «государства всеобщего благоденствия». Некоторые марксисты признают негативную свободу, а либералы-«классики» ратовали за своего рода позитивную свободу. Конструирование политических теорий — сложное и творческое занятие, не терпящее простых формул. Тем не менее мы можем сделать некоторые выводы.

1. Ревизионистскому либерализму в том виде, как он разрабатывался в Великобритании и США с конца XIX столетия, присущи: а) акцент на саморазвитии как характерной черте природы человека; б) монистический подход к ценностям; в) позитивная свобода; г) поддержка идеи «государства всеобщего благоденствия».
2. «Классический либерализм» может быть понят как связанная теория, основывающаяся на: а) моральном индивидуализме в духе Локка; б) плюралистической теории ценностей; в) негативной концепции свободы; г) государстве, базовой функцией которого является защита индивидов от вмешательства со стороны других.

«Классический» либерализм о соотношении свободы и равенства. Хотя классические либералы склонны видеть противоречие между свободой и равенством, будет ошибочным понимание классического либерализма как течения мысли, ориентированного исключительно на свободу и не интересующегося вообще каким-либо типом равенства. Либералы обычно подчеркивали важное значение фундаментального равенства каждого человека, поскольку каждый человек обладает естественной свободой. Как писал Джон Локк, люди по природе своей находятся в состоянии совершенной свободы для упорядочения своих действий. А поскольку, считал Локк, каждый человек по природе своей равен в свободе другому и не находится под властью какого-либо иного человека, политический авторитет может быть узаконен только благодаря согласию каждого, т.е. свободных и равных личностей.

Легитимная политическая власть должна основываться на согласии всех равно свободных людей, из этого следует, что, только если авторитет является беспристрастным и внепартийным, все согласятся с его наличием. Всякая политическая система, создающая преимущества для одних людей за счет других, будет отвергнута теми, кто оказался в дискриминируемом положении: только внепартийный политический авторитет, поддерживающий систему равных прав, возможно, будет принят всеми в равной степени свободными людьми. Таким образом, в теории общественного договора фундаментальное значение приобретает наш статус равно свободных индивидов, которые узаконивают политический порядок, являющийся эгалитарным, поскольку рассматривает всех граждан беспристрастно: ни один гражданин не должен иметь привилегий по сравнению с другим.

В классической либеральной теории фундаментальное равенство предполагает режим, гарантирующий равное гражданство каждому человеку. Классически либеральное равное гражданство включает три основных элемента.

1. Оно предполагает, что все граждане обладают равными правами на негативную свободу, на обретение собственности и защиту этой собственности. Мы уже рассмотрели выше, как индивидуалистическая и плюралистическая ориентация привела классических либералов к поддержке негативной свободы, и, что еще более важно, увидели, насколько фундаментальным для классического либерализма является утверждение, что свобода носит стабильный характер при условии, что сопровождается частной собственностью. Классические либералы, таким образом, создают мир сущностно ориентированных на собственные интересы индивидов, чей главный интерес ведет к контролю над собственной жизнью, при этом им присуще фундаментальное несогласие в отношении того, что является общественным благом и как именно следует прожить свою жизнь. Поэтому каж-

дый заинтересован в том, что защитить собственную «жизнь, свободу и собственность».

2. Для того чтобы воплотить в жизнь эти права, индивиды нуждаются в системе установленного права, разъясняющих содержание прав человека, а также в беспристрастных судьях, справедливо разрешающих споры, обладающих достаточной властью, чтобы реализовывать на практике свои вердикты. Равное гражданство, таким образом, предполагает равенство перед законом: беспристрастное разрешение споров — определяющая черта классического либерального государства, а это может быть достигнуто лишь в том случае, если правительственные чиновники относятся к индивидам только на основании их легальных прав, т.е. исповедуют равное отношение к людям, обладающим равными правами. Эта идея равенства перед законом распространяется не только на криминальные случаи, но и на все административные функции государства. Именно это и называется «правовым государством», т.е. государством, функции которого выражают равенство граждан перед законом.

3. И наконец, последнее. Полное применение права к государству требует, чтобы государственные должности предоставлялись гражданам на принципах беспристрастности, чтобы привилегии для одной группы граждан по отношению к другим были исключены. Таким образом, равенство возможностей, будучи примененным к общественным должностям, есть развитие идеала правового правления.

Дж. С. Милль о равенстве

Джон Стюарт Милль (1806–1873) — старший сын Джеймса Милля, друга и соратника Иеремии Бентама, также известного утилитариста. Отрицая бесполезные занятия, Джеймс Милль применил к своему сыну особую систему воспитания. Джон никогда не ходил в школу, не играл со своими сверстниками, зато, еще будучи ребенком, знал древнегреческий язык и латынь, философию и экономику. Жесткое расписание занятий не позволяло ему ни на минуту отвлекаться от поставленных целей. Из занятий Джона были исключены религия, искусство, поэзия и даже философия, за исключением основ эмпиризма системы Бентама. Иными словами, из процесса его воспитания было исключено эмоциональное воспитание, поскольку отец считал, что эмоции искажают реальную картину мира.

Позднее с помощью отца он получил место в британской Ост-Идской компании и всю жизнь совмещал труд менеджера с работой над либеральными трудами. В 1830-е годы он даже одновременно с работой издавал «Лондонское и Вестминстерское ревю» — радикально-либеральный ежеквартальный журнал.

Но ничто не проходит бесследно: в 1826–1827 гг. он пережил тяжелейший нервный срыв, разгорелся его конфликт с отцом. Следствием этого стал отказ от утилитаризма, который он тоже поначалу исповедовал. В 1851 г. Милль женился на разведенной даме Харриэт Тэйлор, которая была значительно старше его (ситуация совершенно скандальная для той эпохи). Влияние жены на

него было огромным и было связано с мировоззренческим поворотом в сторону идеализма и гуманизма. Позднее он даже увлекся социализмом, с сочувствием относился к борьбе женщин за равные политические права, поддерживал идею пропорционального представительства в избирательной системе, профсоюзы и сельскохозяйственные кооперативы. Однако главным образом он был известен как защитник индивидуальной свободы против всякого вмешательства со стороны как государства, так и общества.

С 1865 по 1868 г. он был членом парламента от либералов, где активно защищал права женщин, поддерживал интересы трудящихся, а также ратовал за земельную реформу в Ирландии. Тем не менее он не был достаточно влиятельным как депутат. Его заслуги лежали в плоскости теоретического обоснования принципов современного либерализма.

Мы много раз подчеркивали, что политические теории носят весьма сложный и разнообразный характер. Существует несколько вариантов аргументации в духе классического либерализма в защиту гражданского равенства. Наиболее важную альтернативу идее «общественного договора», как было показано выше, представляет классический либеральный утилитаризм. Хотя многие современные утилитаристы и придерживаются какой-то формы ревизионистского либерализма, более ранние утилитаристы (равно как и многие современные экономисты) используют утилитаристские рассуждения в защиту классического либерального понимания равного гражданства.

Джон Стюарт Милль в свое время обосновал с позиций утилитаризма право на равную свободу. Вспомним, что, по Миллю, каждый человек стремится развить собственный потенциал, поэтому каждому нужна свобода для того, чтобы самому выбрать, какая именно жизнь в наибольшей степени ему подходит. Таким образом, говорит Милль, роль принудительных легальных правил заключается в том, чтобы навязать каждому человеку поведение, необходимое для того, чтобы дать и другим людям такие же возможности; такое поведение главным образом включает в себя нанесение вреда другим людям. Как мы уже показали выше, Милль утверждает, что общество, которое предъявляет только такие минимальные требования, будет способствовать развитию природы человека. Поскольку человеческой природе не дают развиваться во «вредных» направлениях — благодаря уважению к основополагающим правам на свободу других людей, — она начнет развиваться в полезном направлении.

Таким образом, сама природа человека участвует в обеспечении счастья и развития людей через гарантирование прав всех людей на свободу. Предположим, что свобода действительно имеет место, но означает ли это равную свободу? Почему бы не предоставить больше свободы тем, кто обладает большими способностями для развития,

и меньше свободы тем, кто в любом случае мало на что годен? Милль, судя по всему, не верит, что каждый человек способен на равное развитие: некоторые люди преуспевают во многих аспектах, в то время как для других с большим трудом дается и малое. Почему свобода должна быть распределена поровну? Милль опирается здесь на другой аргумент, связанный с развитием и основывающийся на его теории природы человека. В своем знаменитом эссе «О свободе» он настаивает на необходимости обеспечения равной свободы для всех.

Милль выдвинул два аргумента в пользу ограничения «более сильных выразителей природы человека». Во-первых, если «более сильных» поставить под контроль, то это способствует развитию «более слабых». А во-вторых, и это существенно более интересно, Милль утверждал, что «более сильные», будучи ограниченными таким образом, получают «полный эквивалент»: хотя некоторые стороны собственного развития и будут для них закрыты, зато развитие их социальной природы будет расширено системой, гарантирующей равные права для всех.

Аргумент, в основе которого лежит идея природы человека, как мне кажется, ключевой в эссе «О свободе», а возможно, и во всей политической философии Джона Стюарта Милля. Милль уверенно называет его утилитаристским аргументом: те, кто развивает свои способности, ведут богатую, полную, удовлетворяющую их жизнь, в то время как те, кто не смог развить свою природу, живут в летаргическом состоянии и несчастливы.

Тем не менее Милль полагал, что данный аргумент будет недостаточным. Те, кто в наибольшей степени нуждается в убеждении, писал Милль, это не те, кто привержен идеалу развития, а, наоборот, те, кто этому идеалу особенного внимания отнюдь не уделяет. Так, после выдвигания всех своих вдохновляющих аргументов о развитии природы человека и стремления сделать максимум возможного из каждого человека, Милль обратился к более спорному вопросу: являются ли развитые люди благом для тех, кто развитием не интересуется?

Ответ Милля строится на идее прогресса. Прогресс в обществах, писал он, зависит от допущения свободы — обязательного условия для формирования гениев. Милль рисует портрет исключительного индивида, противостоящего коллективной массе. Масса в обществе, по Миллю, это «коллективная посредственность»: она состоит из людей, обладающих тенденцией к конформизму и не интересующихся новыми идеями. Милль настаивал на том, что даже эта коллективная масса получает преимущества, позволяя гениальным людям развиваться в атмосфере свободы. Немногие способные мыслить и изобретать — это «соль земли»: без них человеческая жизнь превратилась бы в стагнацию. По Миллю, изобретение всех умных и благородных вещей исхо-

дило и должно исходить от индивидов, а точнее, от конкретного одного-единственного индивида.

Милль писал свое произведение в 1859 г., в то время наиболее ярким примером цивилизации, не признававшей индивидуальность, был Китай. Именно в этом, по его мнению, причина приостановки прогресса в Китае. Подрыв индивидуальности привел к формированию стагнирующего общества. Смысл оценки Милля, таким образом, заключается в том, что для развития общества, роста его материального благосостояния и удобств жизни, равно как и его интеллектуального совершенствования, как минимум элита нуждается в свободе.

Вопрос тем не менее возникает в связи с тем, действительно ли аргументы Милля устанавливают необходимость специальной свободы, открываемой только для элиты, или же речь идет о свободе для общества в целом. Милль, по-видимому, имел в виду второй случай. Он считал, гений может дышать свободно только в атмосфере свободы. Только всеобщая свобода — общество, в котором людям гарантируются разнообразные свободы действовать по их собственному выбору, создаст условия для процветания гения. Так, хотя данный случай свободы и подчеркивает роль исключительных индивидов в стимулировании прогресса, Милль защищает идею равной свободы для всех. Только такая всеобщая свобода, полагает он, приведет к прогрессу, и те, кто не интересуется свободой или развитием, получают преимущества от роста материального благосостояния.

Свобода против равенства. Имплицитно в аргументах Джона Стюарта Милля в защиту равной свободы присутствует озабоченность по поводу того, что социальное равенство может представлять угрозу индивидуализму. Милль находился под сильным влиянием работы Алексиса де Токвиля (1805—1859) «Демократия в Америке», убежденного, что такие страны, как Франция, развиваются в направлении расширения политического и социального равенства. Французский мыслитель, как известно, исследовал прежде всего опыт Соединенных Штатов Америки, которые к первой половине XIX в. дальше других стран продвинулись по эгалитаристскому пути. Токвиль, собственно, и посетил Америку в 1831 г. для того, чтобы исследовать новый режим социального равенства. Результаты его работы носили амбивалентный характер.

По мнению Токвиля, прогресс политического и социального равенства привел к образованию общества, состоящего из множества одинаковых людей. Он обратил внимание, что в Америке индивид подвергается чудовищному давлению в направлении конформизма — каждый должен быть подобен своему соседу. Дух социального равенства способствует сходству. Никто не хочет стать исключением, выделившись из демократической массы. Позднее это стало фундаментальной

темой во всей классической либеральной мысли: социальное равенство понималось отныне как нечто, связанное с моральным коллективизмом, оценивающим благо коллектива как «всё», а благо индивида как «ничто». Равенство, понимаемое таким образом, противоречит представлениям Милля об индивидуализме и негативной свободе.

Мы не хотим сказать, что Токвиль или Милль выступали против движения в направлении большего равенства. Милль, например, полагал, что дух равенства и демократии при определенных условиях может защитить свободу, в то время как при других условиях может разрушить ее. Равенство, считал он, может быть и равенством в свободе, и равенством в рабстве. Если равенство понимается как равная свобода для каждого жить своей собственной жизнью, по своему усмотрению, а также равное гражданство, то классические либералы никакой опасности в нем не видели. Однако в соответствии с анализом Токвиля, если дух равенства приведет к возвышению «народа» над индивидом и приоритету конформизма по отношению к индивидуальности, то равенство и свобода окажутся в сущностном конфликте.

Токвиль завершил свой труд «Демократия в Америке» заключением о том, что государства нашего времени не могут предотвратить таких условий, когда люди становятся равными, но от них самих зависит, приведет ли принцип равенства к рабству или свободе, к знанию или варварству, к процветанию или несчастью.

Свобода против экономического равенства. Равенство находится в конфликте со свободой и индивидуальностью тогда, когда принимает форму социального равенства, одновременно оказываясь морально коллективистским и конформистским, считают приверженцы «классического либерализма». Они также утверждают, что стремление к экономическому равенству противоречит индивидуальной свободе. Или, как иногда это иначе формулируют, свобода человека предопределяет пути получения доходов и благоденствия, к которому стремится социальное равенство. Именно эту точку зрения отстаивает, например, Роберт Нозик.

Некоторые теоретики считают, что вмешательство государства в экономику через налогообложение отнюдь не является нарушением свободы граждан, налоги означают всего лишь изменение отношений между их совокупным и чистым доходом — а это вряд ли предполагает ограничение их свободы. Никто не принуждает вас действовать против вашей собственной воли. Нозик отвечает на эти возражения следующим образом: по его мнению, подобное налогообложение суть тот же принудительный труд, или рабство. Его аргумент заключается в том, что поскольку человек вынужден работать больше для того, чтобы заплатить эгалитаристский налог, то часть рабочего дня будет потрачена

на оплату налогов, что означает работу в пользу других людей. А принуждение работать на других и есть принудительный труд.

Однако, как представляется, аргументы Нозика носят слишком натянутый характер: у него получается, что всякое налогообложение есть принудительный труд. Классические либералы тем не менее считают необходимой определенную правительственную деятельность, предполагающую налогообложение. Но если налоги — это принудительный труд, то весь классический либерализм, по существу, поощряет принудительный труд, что вряд ли соответствует реальности. Тем не менее основную идею Нозика можно было бы сформулировать иначе.

Точка зрения

«В качестве образца рассуждений Нозика воспроизведем здесь приведенный им пример с баскетболистом Уилтом Чемберленом.

Уилт Чемберлен — отличный игрок, и многие зрители приходят смотреть специально на него. Пользуясь случаем, Чемберлен говорит, что будет играть, только если фанаты переведут на его счет дополнительную сумму денег. По мнению Нозика, эгалитарист посчитал бы это несправедливым, поскольку баскетбол — игра коллективная и Уилт Чемберлен не должен получать больше других членов команды. С другой стороны, утверждает Нозик, если бы эгалитаристы запретили болельщикам доплачивать их герою, а значит — наслаждаться его игрой, они восприняли бы это как чудовищное ущемление своей свободы.

Нозик считает идею перераспределения собственности весьма ущербной. Он сожалеет, что люди бросаются выпренными моральными аргументами, не задумываясь о том, что материальные ценности принадлежат реальным людям. О заработанном тяжелым трудом имуществе реальных людей говорят так, словно оно манна небесная, упавшая прямо в руки Товарища Джо (Сталина. — *А. Т.*)».

Роберт Нозик. Анархия, государство и утопия

Поскольку экономический эгалитаризм предполагает принудительную передачу фондов от одних людей к другим, эгалитаризм до определенной степени ограничивает свободу. Но это делается на законных основаниях, ведь всякий закон ограничивает свободу. Другое дело, что стремление к эгалитаристскому равенству приходит в противоречие с негативной свободой. Более того, поскольку классические либералы настаивают на том, что право собственности играет фундаментальную роль в защите индивидуальной свободы, принуждение к перераспределению собственности прямо противоречит системе негативной свободы.

Классический либеральный аргумент против любого типа экономического равенства зависит от двух утверждений:

-
- 1) экономическое равенство предполагает вполне определенный тип собственности;
 - 2) естественным результатом негативной свободы является развитие именно этого типа собственности.

Последнее утверждение имеет решающее значение. Фридрих фон Хайек писал:

«Исходя из того факта, что люди отличаются друг от друга, вытекает, что если мы относимся к ним как к равным (т.е. прежде всего гарантируя им равную свободу), следствием будет неравенство в их фактическом положении».

Людвиг фон Мизес, другой представитель классического либерализма XX столетия, писал об этом еще более резко:

«Ничто... не является столь плохо обоснованным, как утверждение о предполагаемом равенстве всех членов человеческой расы. Люди в целом неравны. Даже среди братьев имеется весьма заметная разница и в физических, и в духовных качествах. Природа никогда не повторяется в своих созданиях: она ничего не производит в дюжинах, и ее продукты никогда не стандартизированы. Каждый человек, вышедший из ее мастерских, отмечен индивидуальностью, ему присуща уникальность, которая никогда не повторяется. Люди не равны».

Таким образом, если мы стремимся гарантировать равные результаты — равного распределения ресурсов или благосостояния, например, — то можем сделать это только через вмешательство в равную свободу: некоторых людей придется ограничить, или гарантировать другим привилегии, в которых отказываем другим, если мы хотим добиться одинакового результата. Поэтому естественные различия в человеческой природе в сочетании с равной свободой, в соответствии с представлениями классического либерализма, превращаются в неравенство во владении собственностью. Уравнивание во владении собственностью означает, что некоторые люди должны быть ограничены в своем потенциале. Разумеется, как это отметили социалисты, такой подход предполагает именно либеральную теорию природы человека: она гласит, что в свете различий между людьми люди будут стремиться к реализации собственных целей и аккумулировать ресурсы, а отнюдь не стремиться поделиться ими с другими людьми через эгалитаристское перераспределение. Если бы люди были склонны преимущественно к сотрудничеству, то стремление к равенству не означало бы конфликта с индивидуальной свободой.

Либеральный эгалитаризм: редукция свободы (Рональд Дворкин). Как было показано выше, классический либерализм содержит в себе заметный эгалитаристский элемент: только система законов, носящая

беспристрастный характер и тем самым провозглашающая равную свободу и равный гражданский статус, может получить согласие и поддержку со стороны равно свободных людей. Некоторые современные либеральные мыслители пытаются поместить равенство и беспристрастность в эпицентр либерализма. Так, Рональд Дворкин утверждает, что «определенная концепция равенства», которую он называет либеральной концепцией равенства, является «нервом либерализма». Дворкин пишет, что в центре либерализма находится приверженность идее рассмотрения всех людей как равных — подход к ним с равными интересом и уважением. Это равенство, считает Дворкин, вытекает из плюрализма, а также фундаментального требования быть беспристрастным по отношению к конкурирующим концепциям хорошей жизни:

«Равенство предполагает, что политические решения должны быть, насколько это возможно, независимы от какой-либо конкретной концепции хорошей жизни или чего-либо, придающего ценность жизни. Поскольку граждане различаются в своих взглядах, правительство не рассматривает их как равных, если оказывает предпочтение одной концепции по отношению к другой, будь то в силу того, что официальные лица считают одну из них лучше других, или потому, что ее придерживается более многочисленная и влиятельная группа».

С этим утверждением согласилось бы большинство классических либералов, однако для Дворкина и его последователей этот случай предстал не просто как отражение равного гражданского статуса, но и как случай равенства ресурсов и возможностей. По Дворкину, политическая система, распределяющая ресурсы по каким-то другим основаниям, означает предположение, что «судьба одних людей интересует правительство больше, чем других, и что амбиции и таланты некоторых из них обладают большей ценностью, а следовательно, и должны поддерживаться с большей щедростью».

Что особенно интересно в идее Дворкина, так это не только то, что он основывает свои аргументы в защиту равных ресурсов и возможностей на принципе беспристрастности, но и то, что он обосновывает право на индивидуальную свободу на основании той же беспристрастности. Дворкин весьма критически настроен в отношении смешанного подхода к либерализму, признающего равенство и свободу как независимые ценности. Он предположил, что те, кто принимает эту смешанную концепцию, склонны к противопоставлению либерализма консерватизму и социализму, утверждая, что консерватизм обычно придает большую ценность свободе по сравнению с равенством, а социализм отводит более важную роль равенству по сравнению с либерализмом. Дворкин, однако, понимает либерализм в монистическом

духе: его ключевой ценностью является равенство, а отнюдь не свобода. Действительно, он полагает, что сама по себе идея общего права на свободу вызывает замешательство. И продолжает: нет никакой свободы как «товара», всегда одинаково ценного.

В соответствии с традиционным классическим либеральным подходом свобода сама по себе всегда является хорошей вещью; разумеется, мы можем отказаться от части ее для того, чтобы гарантировать другие хорошие вещи, например безопасность, однако всегда лучше иметь свободу, чем отказаться от нее. Дворкин не согласен с этим. Свобода левостороннего движения не обладает ценностью во всех Соединенных Штатах, и здоровый психически человек вряд ли сочтет потерей ценности, если решено будет от этого отказаться. Вместо общей концепции свободы Дворкин пошел по традиционному консервативному пути и идентифицировал целый список основных свобод. Для него важна не свобода вообще, а определенная группа гражданских свобод.

Что делает версию либерализма, предложенную Дворкином, столь радикальной, так это то, что он не просто отбрасывает общую концепцию свободы, а утверждает, что важные гражданские свободы опираются на идею равенства. В соответствии с его эгалитаристским либерализмом такие свободы, как свобода слова или ассоциаций, — это путь к достижению равного уважения и почта. Равное распределение свободы — это общий случай, подобный распределению равенства возможностей или равенства ресурсов. Особенный статус, который придается основным свободам в либерализме, проистекает не из уникальной важности свободы вообще, а из нашей приверженности равному уважению, а также из потребности защитить людей от внешних проявлений предпочтительности со стороны других. Внешние предпочтения, как мы указывали выше, означают, что какой-то человек хочет, чтобы другие люди поступали в соответствии с его волей. Если вы католик, то, возможно, у вас есть внешнее предпочтение, чтобы и все остальные были католиками. Заставить меня подчиниться чьему-то внешнему предпочтению, по-видимому, не значит относиться ко мне с позиций равного уважения. В этом случае только свобода вероисповедания может защитить меня от внешних предпочтений.

Эгалитаристский либерализм, таким образом, избегает конфликта между равенством и свободой, поставив равенство в центр сцены и фактически отказавшись от свободы. Таким образом, очевидно, что реформистский либерализм предлагает узкое понимание либерализма: либерализм рассматривается как теория о том, как именно распределитель хороших вещей должен их распределять. Он встает на позицию, когда распределитель рассматривает общество как целое, напри-

мер с точки зрения распределения ресурсов, прав или возможностей, и обеспечивает беспристрастный критерий для всех этих распределений: распределяет их таким образом, чтобы они отвечали требованиям равного интереса и уважения.

Подход Дворкина, таким образом, предполагает, что либерализм — это, в сущности, теория, направляющая организацию, распределяющую преимущества. Для либерала-эгалитариста требование уважения со стороны индивида проистекает из его права на равное отношение к нему, как и к другим людям: его возражение в отношении неуважительного отношения государства связано с тем, что оно не относится к нему как к равному по сравнению с другими. Однако такое объяснение вызывает изрядные сомнения, представляется более вероятной простая идея, что он просто хочет прожить свою жизнь так, как у него получается, в соответствии с собственными склонностями, вне всякого вмешательства извне. Либерализм со всей очевидностью предполагает, что индивиды свободны и равны, а потому в некоторых отношениях к нам следует относиться как к свободным индивидам.

Реформистский либерализм Хобхауса: самоопределение, общее благо и равенство. Таким образом, как мы показали выше, классические либералы настаивают на основном требовании — равного отношения, т.е. равного гражданского статуса, и в то же время подчеркивают, каким образом социальное и экономическое равенство приходит в противоречие со свободой и индивидуальностью. Эгалитаристский либерализм Дворкина стремится преодолеть противоречие между свободой и равенством, придавая особое значение равенству, исключительно на равенстве. «Новая либеральная» теория английского мыслителя Леонарда Т. Хобхауса (1864—1929) предлагает другой способ совмещения свободы и равенства опять-таки в рамках либеральной традиции. В отличие от Дворкина, Хобхаус никогда не отрицал, что свобода — сердце либерализма. Вслед за Т. Грином Хобхаус защищал позитивную оценку свободы: свободный человек — это человек, который «само-определяется», или, иначе, автономная личность, т.е. такой человек, чья самость представляет собой «гармоническое целое».

Тем не менее Хобхаус полагает, что такая внутренняя, «моральная» свобода нуждается в дополнении социальной свободой, свободой «человека в обществе». А социальная свобода, что признается в целом либералами, предполагает ограничения: если люди должны быть самодетерминируемыми в обществе, то должны существовать ограничения на действия других в отношении них и в том, что они сами могут сделать по отношению к другим. В естественном состоянии или в ситуации анархии люди могут постоянно вмешиваться в самоопределение через принуждение или ограничения других. Таким образом, утвержде-

дает Хобхаус, социальная свобода предполагает систему социальных ограничений. В отличие от классических либералов, рассматривающих право как систему ограничений, отбирающих у нас часть нашей свободы, Хобхаус не замечает конфликта между свободой и правом:

«Если свобода включает ограничения, то можно спросить, не является ли стремление к ней иллюзорным? Что может быть достигнуто с этой точки зрения на свободу заменой одной системы ограничений (т.е. права) на другую (со стороны других индивидов)? Можем ли мы найти систему ограничений, совместимую со свободой, если все другие с ней несовместимы?»

Ответ Хобхауса заключается в том, что «свобода каждого... должна на основании принципа общего блага быть ограничена правами всех». Таким образом, в основе позиции Хобхауса лежит сильный монистический аргумент, что благо отдельного индивида и благо всего общества обязательно находятся в гармонии. Вслед за Т. Грином Хобхаус полагал, что благо индивидов заключается в развитии личности и что такое развитие возможно только в обществе высокоразвитых индивидов. Как для Хобхауса, так и для Грина не существует высшего конфликта между развитием одного человека и развитием других: все люди могут понять, что является наилучшим для них, участвуя в социальной жизни совместно с другими развитыми личностями. Свободный человек следует своей рациональной воле, а рациональный человек стремится к общему благу. Свободный человек «приходит к пониманию, что его подлинное благо лежит не в некоем курсе, направляемом собственной волей, а в модификации этого курса, открывающей ему жизнь, совместимую и вносящую свой вклад в жизнь общества».

Общее благо, пишет Хобхаус, требует равных прав для всех, с тем чтобы каждый мог развивать свою личность. Равные права, таким образом, никоим образом не вытекают из индивидуального блага или подлинной (позитивной) свободы; действительно, равные права предполагаются подлинной свободой. С точки зрения Хобхауса, равные права должны вносить свой вклад в общее благо, включая не только традиционные либеральные свободы, но и «равное удовлетворение равных потребностей», что входит в понятие свободы.

Вполне очевидно, что это воссоединение свободы и равенства зависит от принятия рационалистического и монистического взгляда на свободу и коллективистского взгляда на общество. Свобода рациональна, поскольку, как истинная свобода, она требует самоопределенной воли, устремленной к истинному благу; теория носит монистический характер, поскольку подлинное благо одного человека включает и поддерживает истинное благо других людей. В противовес плюрализму Берлина, здесь не существует трагического конфликта между конкурирующими концепциями благой жизни.

И наконец, последнее: Хобхаус был склонен признать, что его теория носит коллективистский характер: она предполагает, что благо одного человека тесно связано с общим благом всего общества.

Плюрализм, свобода и равенство. Существует значительно более простой путь от классического либерализма к реформистскому через идею экономического равенства. Либерал-плюралист может настаивать на том, что, хотя негативная свобода и является решающе важной социальной ценностью в мире, в котором люди должны выбирать, к каким ценностям стремиться, плюралистическая политическая теория не нуждается в том, чтобы всегда делать выбор в пользу свободы по сравнению с равенством. В частности, Исайя Берлин, наиболее последовательный защитник плюрализма и негативной свободы, очень ясно высказывается по этому поводу в эссе «Две концепции свободы»:

«Я не хочу сказать, что индивидуальная свобода, даже в наиболее либеральных обществах, это единственный или даже господствующий критерий социального действия...».

То, что свобода и равенство приходят в противоречие, то, что мы не можем взять все от них обоих и должны взвешивать их и делать выбор между ними, вовсе не означает, что мы должны всегда выбирать свободу. Поскольку классические либералы привержены индивидуализму и рассматривают большинство форм равенства в качестве угрозы индивидуальности, они обычно выступают против равенства. Однако плюрализм сам по себе не обязательно ведет к такому сильному ранжированию приоритета свободы по отношению к равенству. Некоторые либералы-реформисты рассматривают современное государство всеобщего благоденствия как тип баланса между свободой и равенством: гражданские свободы, такие, как свобода слова, собраний, ассоциаций, прессы, религии, обладают прецедентом по отношению к равенству, но коль скоро уж эти свободы гарантированы, стремление к экономическому равенству становится узаконенным.

Таким образом, в центре значительной части реформистского либерализма находится утверждение, что экономические свободы покупать, продавать и рекламировать имеют меньшее значение, нежели гражданские свободы, и ими гораздо легче пожертвовать, чем во имя экономического и социального равенства.

Джон Стюарт Милль о справедливости. В отличие от Платона, мы знаем, что не должны пытаться дать однозначное определение справедливости или выделить главную черту, присущую всем ее трактовкам. Это

важный урок, поскольку поиски «общего знаменателя» доминировали в исследовании справедливости чуть ли не на протяжении всей истории развития политической мысли.

В 1861 г., т.е. два тысячелетия спустя после Платона, Джон Стюарт Милль, как и его предшественники, по-прежнему пытался выявить «определяющую черту справедливости», хотя и более осторожно. Милль начал с признания, что есть вопрос, который необходимо исследовать, прежде чем дать «одно-единственное предположение», позволяющее «все типы поведения» определять как справедливые или несправедливые на основании какого-то одного качества. Для того чтобы найти ответ на этот вопрос, Милль и начинает свои рассуждения. Вначале он пытается дать самое грубое представление о концептуальном использовании понятия справедливости — о наиболее часто встречающихся упоминаниях «справедливого» и «несправедливого».

Милль идентифицировал пять типов поведения и организации человеческих отношений, определяемых общественным мнением как справедливые и несправедливые.

«В первую очередь, — писал Милль, — чаще всего несправедливым называют действие, направленное на лишение человека его личной свободы, собственности или какой-то другой вещи, принадлежащей ему по закону. В этом, однако, содержится лишь одно из применений понятий “справедливый/несправедливый” в совершенно определенном смысле, а именно что будет справедливым уважать, а несправедливым — нарушать легальные права кого-либо».

Концепция справедливости, таким образом, имеет тесную связь с правом, и в особенности с законами государства. Например, будет несправедливым наказывать американца за неучастие в президентских выборах, поскольку он обладает правом на неучастие в голосовании, однако не будет казаться несправедливым, если наказанным будет австралиец, не принявший участие в голосовании на парламентских выборах, поскольку по закону он обязан голосовать.

Милль тем не менее тотчас же признает, что «легальные права, которых лишают человека, могут быть правами, которые вовсе не должны были к нему относиться; иными словами, закон, по которому ему приписываются эти права, может быть дурным законом. Когда дело обстоит именно так или когда (что то же самое для целей нашего анализа) предполагается, что это так, то мнения относительно справедливости или несправедливости этого могут разойтись».

Многие люди убеждены, что закон, содержащий аморальное требование, не может отражать подлинное право, а поэтому нарушение такого закона не будет несправедливым.

Точка зрения

По Закону о беглых рабах 1850 г., принятому в южных штатах США, рабовладельцы имели право на возврат бежавших от них рабов. Для того чтобы гарантировать легальные права рабовладельцев, существовала целая сеть частных ловцов беглых рабов. Однажды они поймали чернокожего американца, на протяжении девятнадцати лет работавшего портным в одном из городков штата Нью-Йорк, и возвратили его хозяину в штате Южная Каролина. В 1850 г. жители Бостона создали «Комитет бдительности», целью которого стала идентификация и наказание подобных «похитителей людей». Они даже помогли одной семье чернокожих отплыть на корабле в Англию. В то же время президент Филлмор пригрозил, что направит войска для поддержания прав собственности на рабов граждан Конфедерации южных штатов. Можно ли назвать деятельность «Комитета бдительности» несправедливой? По-видимому, с точки зрения современных критериев прав человека это не так. Как мы видели в случае закона о беглых рабах, если идеальная справедливость далеко расходится с легальной справедливостью, то утрачивается сама возможность говорить о справедливости.

Хотя в некоторых отношениях наши представления о том, что справедливо, а что несправедливо, и являются тесно связанными с законом и правовой системой, которую даже нередко называют «системой справедливости», в других отношениях справедливость явственно выходит за пределы этой системы и может быть использована для критики современных законов и способов их применения. Хочется даже сказать, что это два разных типа справедливости — легальная справедливость и идеальная справедливость. Однако такая постановка вопроса затушевывает тесную связь между ними. Наше мышление о справедливости разрывается между действительностью и идеалом.

«В-третьих, — продолжает Милль, — универсально признано, что будет справедливым, если каждый человек должен получать то, что он заслуживает (будь то добро или зло), и несправедливым, если он обретет благо или зло, которых он не заслуживает. По-видимому, это наиболее ясная и категорическая форма, которую приобретает идея справедливости для обыкновенных умов».

Человек может заслужить и добро, и зло. Криминальную справедливость часто понимают как возможность дать преступнику то, что он «заслуживает», т.е. наказать его. Разумеется, люди также заслуживают поощрения. Или, как пишет один политический теоретик: «Заслуга... означает "Спасибо!"» Утверждение о каких-либо заслугах человека обычно принимает следующую форму: «Человек *П* заслуживает отношения *T* по причине некоего акта *Φ*, совершенного им в прошлом». Это

означает, что в большинстве случаев человек заслуживает какого-то отношения сейчас на основании того, что он совершил в прошлом. Так, можно сказать, что студент заслуживает высокой оценки, поскольку в течение всего семестра хорошо учился, или, что рабочий заслуживает повышения заработной платы, поскольку произвел большое количество продукции. Эти два примера указывают на два наиболее широко распространенных основания для определения заслуг: усилия и производительность. В примере со студентом основанием для определения заслуг (т.е. его деятельности на протяжении определенного времени, что позволило поставить вопрос о возможности высокой оценки его заслуг) были именно усилия и трудолюбие студента. В случае с рабочим утверждение о заслугах основывалось на количестве произведенной им продукции.

В-четвертых, по Миллю, общественное мнение считает несправедливым нарушение доверия: «Не выполнить обязательство, будь то выраженное или подразумеваемое, или не оправдать ожиданий, вызванных нашим поведением, по крайней мере, если мы вызвали эти ожидания сознательно и добровольно». Нарушение обещания или договора — это также, в сущности, несправедливое поведение. Разумеется, полагает Милль, лишь немногие люди сочтут ложь или нарушение контракта несправедливостью: должны присутствовать какие-то более широкие соображения. Например, предположим, что профессиональный убийца следит за своей жертвой и звонит вам по телефону, чтобы узнать, где находится интересующий его человек в данный момент. Вы знаете где, но говорите, что не в курсе дела. Ему приходит в голову, что, возможно, у вас телефон с определителем номера, и он просит вас ни в коем случае не звонить в милицию и не сообщать им о его звонке. Разумеется, вы ему это обещаете, поскольку надеетесь, что он вам поверит и не убежит. Как только он повесил трубку, вы тотчас же звоните в милицию. Лишь немногие сочтут тот факт, что вы нарушили свое обещание преступнику, несправедливым. Иммануил Кант, однако, вряд ли бы с этим согласился. В своей работе «Элементы моральной философии» он настаивал на том, что в аналогичной ситуации (хотя, разумеется, в его время речь о телефонном звонке не могла идти) вы должны были сказать убийце правду. «Быть честным во всех своих сообщениях... это священный долг и абсолютное требование определенного уровня разума, не ограниченного никакой целесообразностью».

Наконец, в-пятых, пишет Милль, по всеобщему признанию, со справедливостью несовместимо пристрастие, выказывание предпочтения одного человека другому в тех случаях, когда это будет применяться неправильно. Вспомним, что, по Аристотелю, справедливым будет относиться равно к равным и неравно к неравным. Это часто цитируемое определение схватывает многое из того, что мы понимаем

под справедливостью. Действовать справедливо, безусловно, означает действовать беспристрастно. Это значит одинаково рассматривать аналогичные случаи и различать тех, кто имеет неравные достоинства или притязания. Судья за одно и то же преступление, выносящий представителю одной национальности более суровый приговор, чем представителю другой, — несправедливый судья; подобно тому как столь же несправедлив преподаватель, который ставит более высокую оценку более симпатичной студентке за тот же уровень знаний, за который менее симпатичной поставил более низкий балл. Но хотя идеал беспристрастности и содержит значительную долю справедливости, многое все же остается «за кадром». Кстати говоря, Милль признавал, что мы отнюдь не всегда должны быть беспристрастными: хотя, безусловно, следует воздать каждому человеку по заслугам и тем самым равно относиться к тем, у кого равные права, в реальной жизни приходится быть пристрастным и более доброжелательно относиться к своей семье и друзьям.

Очевидно, что в трактовке Джона Стюарта Милля до определенной степени концепции справедливости и равенства взаимно накладываются друг на друга.

Распределительная справедливость в реформистском либерализме. Утверждения о заслугах играют значительно более существенную роль в реформистском либерализме, нежели в либерализме классическом. Реформистский либерализм, опирающийся на рационализм, оказался в авангарде теорий социальной справедливости, стремящихся обосновать вознаграждение людей по заслугам и качествам. По мнению многих реформистских либералов, конкурентное рыночное общество может быть справедливым только в том случае, если конкуренция вознаграждает по заслугам тех, кто участвует в производстве или, по крайней мере, пытается что-то произвести, будь то товары или услуги. Хотя многие современные защитники «государства всеобщего благоденствия» ассоциирует его с эгалитаристским распределением, в основе которого лежит потребность, его ранние сторонники пытались показать, как равное обеспечение потребностей совмещается с получением людьми того, чего они заслуживают. Хобхаус, в частности, объяснял это следующим образом:

«Принцип распределения по потребностям в широком смысле может быть признан как принцип равенства. Теперь мы должны рассмотреть основания для дифференциации. Различия возникают в системе, в которой каждому принадлежит какая-то часть, но в то же время необходимо принимать во внимание равное отношение к людям, исходя из потребностей самой системы. Например, капитан и матросы в равной степени заинтересованы в безопасности корабля, однако во имя этой безопасности не-

обходимо признать также различия, гарантирующие, что приказы капитана будут выполняться. В целом общее благо поддерживается благодаря услугам тех, на кого оно распространяется... Каждый, от кого это требует выполнения определенной функции, может со своей стороны выдвинуть условия, делающие возможным ее выполнение, т.е. если у него есть определенные политические обязанности, то он может потребовать адекватной власти; если он должен выполнить тяжелую физическую работу, то должен получать питание и все остальное в соответствующей пропорции; если он работает головой, то ему нужны свежий воздух и физические упражнения для поддержания формы и т.д.

В свете сказанного мы можем определить распределительную справедливость как равное удовлетворение равных потребностей, предмет адекватного поддержания полезных функций».

В приведенном отрывке ясно просматриваются моральный коллективизм Хобхауса и его стремление увязать справедливость с общим благом. То, в чем человек нуждается, зависит от выполняемой им социальной функции, а поэтому равное удовлетворение потребностей должно соответствовать тому, что конкретно данный человек вносит в жизнь общества. Но тогда потребность целиком связывается с функцией, а не с заслугой. Тем не менее Хобхаус все же попытался найти связь между справедливостью по потребностям и справедливостью по заслугам. Поддерживая идею «гражданского минимума» — минимального уровня ресурсов, Хобхаус настойчиво повторял, что речь идет отнюдь не о благотворительности, а о справедливом вознаграждении рабочего класса в соответствии с его вкладом в общее благо. Следовательно, «гражданский минимум», выплачиваемый участвующему в жизни сообщества члену, должен находиться в его полной собственности и он может распоряжаться им по своему усмотрению. Хобхаус противопоставляет таких людей «иждивенцам» — больным, беспомощным и дефективным людям. Если участники жизни сообщества получают свои доходы «по заслугам», то «иждивенцы» пользуются милосердием сообщества.

В истории развития «государства всеобщего благоденствия» это был критически важный аргумент. Первый элемент современного «государства всеобщего благоденствия» — пенсии по старости и пособия по безработице часто защищались на том основании, что они представляют собой справедливое вознаграждение для тех, кто раньше вносил свой вклад в общее благо. Пенсии по старости и пособия по безработице — это не милосердие, это справедливое вознаграждение работникам, уже внесшим свой социальный вклад в жизнь общества. Кроме того, в США и Великобритании после окончания Второй мировой войны образование и жилье также рассматривались как заслуженная компенсация для тех, кто внес свой вклад в общее благо, борясь с фашизмом.

Подчеркивая новую либеральную концепцию социальной справедливости, в основе которой лежит принцип заслуг, следует выявить и рационалистическую предпосылку того, что правительство может с высокой долей надежности определить заслуги конкретных индивидов. В то же время в таком подходе присутствует и монистическое положение о ценности, а также коллективистское убеждение в том, что существует общее благо и те, кто вносит в него наибольший вклад, заслуживают и максимального поощрения. Наградить человека за нечто им сделанное предполагает, что это было хорошее и ценное дело.

Поскольку вознаграждение это фундаментальный принцип социальной справедливости, мы должны иметь социально признанное обоснование ценностей. Для некоторых мыслителей ценным является исключительно производство. Но, разумеется, не все виды производства являются ценными для каждого: многие считают, что производство порнографической продукции, эксклюзивных автомобилей или косметики вообще не имеет никакой ценности. Хайек отверг даже саму идею социальной справедливости как вознаграждения исключительно на том основании, что такой вещи, как «ценность для общества», вообще не существует. «Услуги могут обладать ценностью только для конкретных людей (или организаций), и каждая конкретная услуга будет иметь разную ценность для разных членов одного и того же общества».

Для того чтобы общество приняло положение о социальной справедливости как систематическом вознаграждении людей в соответствии с их заслугами, должна существовать социально санкционированная идея о том, что именно является ценным. Обычно те, кто придерживается идеи социальной справедливости, обращаются к тому, что в данном обществе считается ценным, что способствует социальному или общему благу. Неолибералы, в отличие от придерживавшихся индивидуализма классических либералов, основывают свою политику на идее «социального организма как целого» или интересах «организованного общества в целом».

Итак, в современном либеральном подходе к проблеме социальной справедливости начал явственно ощущаться привкус коллективизма: справедливость предполагает, что каждый человек должен получить то, что ему необходимо для внесения своего вклада в общее благо, и ему воздастся в зависимости от его вклада в общее благо. Это создает впечатление, что индивидуальные права и обязанности человека целиком подчинены благу общества. Тем не менее коллективизм Хобхауса сдерживается его концепцией общего блага, понимаемого как гармоничное развитие природы человека. Благо индивида (его саморазвитие), таким образом, заключается в гармонии с благом всего общества (саморазвитием всех). Выше уже было показано, что, по Хобхаусу, человек может

развить свою собственную природу только в таком обществе, где все остальные люди также развивают свою личность. Таким образом, монистическая гармония между индивидом и социальным благом, а также идеями саморазвития и позитивной свободы находится в самом центре современной неолиберальной теории социальной справедливости.

Хобхаус утверждает, что, если мы хотим помогать друг другу в развитии нашего потенциала, мы должны будем создать условия, необходимые для развития каждого. Социальная справедливость направлена на обеспечение равных условий для развития всех граждан, считает он.

Первым условием является утверждение прав человека на основные свободы. Но, подчеркивает Хобхаус, свобода — это не единственное условие для развития личности. Поскольку мы должны воспринимать общество как сферу сотрудничества, мы должны помогать друг другу в развитии собственных личностей. А это в свою очередь создает потребность в «социальном минимуме» — минимальном уровне дохода, необходимом для развития личности. Общество, целью которого оказывается развитие всех граждан, будет гарантировать всем гражданам адекватную систему здравоохранения; большие люди не в состоянии развивать свой потенциал. Образование также становится приоритетной целью государства. Обратите внимание, что в этой теории либеральной справедливости негативные права, провозглашающие невмешательство государства в жизнь общества, отнюдь не занимают ключевого положения, как это было в классическом либерализме. Сама по себе цель поддержки развития и обеспечения подлинной свободы предполагает комплекс негативных свобод, предполагающих невмешательство, и позитивных свобод на необходимый уровень дохода, образование и т.д. Хотя неолибералы не отрицают приверженности классических либералов негативной свободе, они подчеркивают, что для поддержки развития требуется нечто большее, нежели просто гарантировать каждому гражданину негативные свободы.

Гражданская и социальная справедливость. Справедливость, означающая вознаграждение людей по заслугам, тесно связана со справедливостью на основе достоинств человека. Это не одна и та же идея, тем не менее заявить, что вы чего-то заслуживаете, значит направить внимание на какое-то состоявшееся в прошлом достижение: человек, приложивший большие усилия ради какой-то благой цели, заслуживает какой-то компенсации. Однако отбор по принципу достоинств, наоборот, имеет ориентацию на будущее: выявление достойных людей предполагает, что эти люди в будущем выполнят какое-то важное дело или работу. Разумеется, если молодой человек упорно тренировался, скажем, для того, чтобы попасть в члены хоккейной команды, то он заслуживает, по крайней мере, возможности поучаствовать в конкурсе.

Но, осуществляя отбор на основании достоинств, мы будем рассматривать только его умение играть в хоккей, т.е. определять, сможет ли он стать полноценным игроком команды.

Американский политический философ Джон Пассмор полагает, что отбор на основе принципа компетентности находится в самом центре так называемой «гражданской справедливости». По его мнению, «кроме случаев наказания или в силу полной неспособности, ни один человек не может быть исключен из участия в любой форме желательной деятельности, если только в силу необходимости не имеет место конкуренция за участие в этой деятельности, когда предпочтение будет отдано более компетентному перед менее компетентным».

Это сильная меритократическая концепция справедливости. Она рассматривает общество как пространство конкурентной борьбы, и каждый из видов конкуренции организован таким образом, чтобы выигрывал наиболее компетентный. Хотя этот меритократический идеал часто ассоциируется с классическим либерализмом, такой взгляд представляется ошибочным. Классические либералы поддерживали идею отбора в соответствии с достоинствами человека при назначении на правительственные или публичные должности, как того требует принцип равенства возможностей. Но хотя отбор по достоинствам имеет место в публичных институтах с четко определенными специфическими целями, классические либералы настаивали также на том, что он не может применяться к обществу в целом, поскольку оно не разделяет общие положения желательного вида деятельности и критериев оценки совершенства при выполнении поставленных задач. Более того, считают классические либералы, всякая попытка применить меритократические положения справедливости во всем обществе потребует широкомасштабного вмешательства в принцип свободы и собственности граждан.

Идеал гражданской справедливости, сформулированный Пассмором, содержит в себе рационалистическое основание, поскольку рассматривает все общество с точки зрения его бюрократической организации, обладающей целями, к которым оно стремится, и тем самым владеющей критериями и стандартами компетентности, измеряемой с точки зрения способности достичь поставленных целей. Поэтому гражданская справедливость противостоит эгалитаристской социальной справедливости: гражданская справедливость акцентирует различие между более и менее компетентными и допускает, что в ситуации честной конкуренции могут быть проигравшие, а сторонники эгалитаристской социальной справедливости, наоборот, обычно стремятся помочь «проигравшим» и «неудачникам», или тем членам сообщества, чье положение оказывается значительно хуже, чем у других. При более внимательном рассмотрении мы тем не менее можем заметить, что

гражданская справедливость легко сочетается с умеренным эгалитаристским положением о социальной справедливости. Пассмор пишет:

«В своей наиболее умеренной форме — давайте назовем ее помогающей социальной справедливостью — сторонники социальной справедливости решительно не отвергают основные положения гражданской справедливости. Они также не отрицают, что какая-то форма деятельности является особенно желаемой или что когда процесс селекции становится неизбежным, именно компетентность является верным критерием. Но они выходят за пределы гражданской справедливости, когда требуют, чтобы общество предприняло какие-то позитивные шаги для того, чтобы *помочь* расширить участие его членов в желательной деятельности и отборе потенциально наиболее компетентных людей в любой ситуации, связанной с конкуренцией. Подобная помощь принимает форму такой модификации социально-экономических условий, создававших худшие условия для конкретных людей, что они перестают играть роль оков».

Для того чтобы понять, каким образом гражданская справедливость может стимулировать появление помогающей социальной справедливости, подумайте над известной метафорой «жизни как гонки». Жизнь — это гонка или даже целая серия гонок, в которой определяются призеры, но тогда гражданская справедливость потребует, чтобы в гонке участвовали только самые лучшие бегуны. Но если некоторые люди не в состоянии подготовиться к этой гонке, поскольку слишком бедны, чтобы позволить себе тренироваться в свободное время, или не могут позволить купить себе хорошие кроссовки, тогда мы можем поставить вопрос: а в самом ли деле происходит отбор наилучших? Вполне возможно, что человек, который больше всех подходит на выполнение какой-то работы, не сможет получить адекватной подготовки и образования. Если мы ограничимся только теми, у кого были возможности для тренировки, то можем ли мы утверждать, что были отобраны действительно самые лучшие? Не означает ли тогда честная конкуренция и условие равной подготовки равно талантливых? Отсюда и появляется положение о социальной справедливости, подчеркивающее всеобъемлющее равенство возможностей. Государственное обеспечение равных возможностей в образовании, забота о детях и профессиональные программы подготовки для всех превращаются в часть расширенного идеала вознаграждения людей по их достоинствам.

Хотя Пассмор и принимает, что идеал гражданской справедливости может быть расширен для того, чтобы включить в себя помогающую социальную справедливость, равно как и дополняющий его идеал равенства возможностей, он утверждает, что гражданская справедливость противостоит всякому использованию квот для вознаграждения тяжелого положения отдельных групп населения. Сторонник гражданской справедливости будет протестовать против любых попыток льготного

массового включения женщин, этнических меньшинств или малообразованных граждан в какой-то вид деятельности. Равно как и будет выступать против системы пропорционального представительства подобных групп в какой-либо сфере деятельности, например в парламенте. Ибо, настаивает Пассмор, мы просто не знаем, действительно ли способности к математике равным образом распределены между мужчинами и женщинами или между выходцами из Азии и европейцами. Более того, нет никаких оснований считать, что таланты в равной степени распределены среди всех социальных групп. Это вопрос для отдельного исследования. Поэтому неверно будет утверждать, что если пропорция между мужчинами и женщинами в определенной сфере деятельности не соответствует их пропорции в населении в целом, то имеет место несправедливая конкуренция. Только в том случае, если мы знаем, что компетентность в равной степени распределена среди всех социальных групп, можно говорить о более или менее высоком их представительстве или о какой-либо несправедливости. Пассмор рационалист в недостаточной степени для того, чтобы претендовать на такое знание, и именно поэтому он отвергает всевозможные квоты как нарушение гражданской справедливости.

Политический авторитет в либерализме. Наконец, еще одной важной ценностью в либерализме является авторитет.

Представим себе такую ситуацию. Группа туристов в отсутствие руководителя заблудилась в тайге. У каждого из участников группы есть собственное представление о том, в каком направлении нужно идти. Более того, каждый из них убежден в своей компетентности и сильно сомневается в способностях других к ориентированию на местности. Понятно, что в таких условиях никакое решение принято быть не может (разве что всем идти в разные стороны). Но такое решение вряд ли можно назвать конструктивным. Следовательно, нужно принять мнение какого-то одного члена группы и последовать за ним. В этом случае один из членов группы наделяется авторитетом, позволяющим скоординировать действия остальных (полный аналог «естественного состояния» Гоббса).

Рассмотрим более сложный пример.

Либеральная теория координации придает смысл идее о том, что важнейшая задача политического авторитета заключается в обеспечении *общественного блага*, такого, например, как чистый воздух, оборона, полиция и т.д. Уже давно стало общим местом, что частная собственность, лежащая в основе рынка, не в состоянии обеспечить эти «общественные блага» в надлежащем объеме. Предположим, что в ситуации, аналогичной «естественному состоянию», три четверти населения договариваются сократить выбросы в атмосферу, чтобы

обеспечить более чистый воздух в городе. Разумеется, эти три четверти должны будут пойти на определенные затраты: им придется купить приборы, контролирующие вредные выбросы, или меньше ездить на автомобилях, или еще каким-то образом изменить характер своей деятельности. Тем не менее все же предположим, что они это сделали. Мы тотчас же заметим, что четверть населения, не пошедшая по этому пути, получает все преимущества от ограничений, которые наложили на себя остальные три четверти: четверть несотрудничающих получает все преимущества чистого воздуха, ничего за это не платя. Одной из черт общественного блага является та, что неигроки не исключаются из потребления блага; *если некто пользуется благом, то и все остальные имеют право им пользоваться.*

Увидев, что не сотрудничающая часть также пользуется чистым воздухом, при этом ничего не платя, некоторые из жителей города могут принять решение также перестать вносить свою долю расходов: почему они должны платить, когда другие получают все бесплатно? почему бы тоже не получить это, не неся никаких расходов? Рассуждая таким образом, можно ожидать, что все большее число сотрудничающих начнет переходить в лагерь неиграющих; в конце концов сотрудничающих останется так мало, что качество воздуха снова испортится. Но может случиться так, что все хотят, чтобы воздух был чистым, но все добровольные схемы провалятся, поскольку халявщиков окажется слишком много.

Таким образом, один из важных либеральных аргументов в пользу политического авторитета заключается в том, *что мы все получим преимущества, если координатор — некто обладающий властью*, который может дать указание относительно поведения людей, и тогда цель, которую невозможно достичь на добровольной основе, будет достигнута.

Если мы согласимся с гоббсовской теорией, то политический авторитет становится ничем не ограниченным в том смысле, что у всех граждан есть достаточно основательные причины для того, чтобы выполнять любое правило, установленное политическим авторитетом. В этом случае правила справедливости, установленные сувереном, или политика «предвосхищает» наши собственные взгляды относительно того, что такое справедливость: вы следуете правилам суверена до такой степени, что исключаете собственные воззрения на то, что такое справедливость, принимая решение о том, что следует делать. Причина этого должна быть ясной: поскольку нашей высшей целью является координация наших действий в соответствии с общими правилами, лучше выполнять даже плохую директиву авторитета, нежели разрушить это сотрудничество и рисковать возвращением в естественное состояние, следуя разным правилам, а не тем, которые установлены поли-

тическим авторитетом. Более того, поскольку справедливость тесно связана с легальностью, никто разумно не может утверждать, что правила, установленные политическим авторитетом, несправедливы. Тем не менее важно подчеркнуть, что суверен вовсе не утверждает, что он во всем прав и, по Гоббсу, наше подчинение ни в коем случае не предполагает, что суверен — «авторитет» во всех вопросах. Здесь самое важное — *делать* то, что говорит суверен, а вовсе не верить в то, что он говорит.

Хотя координационная теория помогла нам в объяснении загадки, почему равно свободные люди подчиняют свои суждения другим, и помогает сконструировать либеральную теорию политического авторитета, создается впечатление, что она делает уж слишком сильный акцент на сотрудничестве.

Если мы отвергнем гоббсовский подход, предполагающий, что политический авторитет *определяет справедливость*, то какие отношения возникают между справедливостью и политическим авторитетом? Предположим, мы все принимаем определенные содержательные принципы справедливости, такие, как классические либеральные права на жизнь, свободу и собственность. Локк считал, что если даже все признают эти естественные права, то все равно будут возникать споры о том, что же предполагает справедливость. Люди будут по-разному интерпретировать эти права; во время споров каждый из участников будет склонен поддерживать ту интерпретацию, которая в наибольшей степени будет соответствовать его интересам. Для того чтобы избежать этого «неудобства», можно пойти по другому пути: не наделять некоего высшего авторитета всей возможной властью принимать решения за нас, а назначить третейского судью для того, чтобы разрешить споры вокруг значения справедливости. Иными словами, мирная социальная жизнь нуждается в авторитетном *интерпретаторе* справедливости. С этим соглашается и Иммануил Кант в работе «Метафизические основания справедливости»: хотя опыт (и мы можем добавить, Гоббс) учит нас, что люди живут в насилии и склонны воевать друг с другом до введения внешнего законодательства, отнюдь не опыт делает законное публичное принуждение необходимым. Необходимость публичного законного принуждения основывается не на факте, а на априорной идее разума, поскольку даже если мы вообразим себе, что люди обладают столь добрым нравом и справедливы до того, как появляется публичное правовое состояние общества, индивиды, нации и государства никогда не могут быть уверены, что они находятся в безопасности по отношению к насилию со стороны друг друга, поскольку каждый из них будет обладать правом делать то, что *представляется справедливым и правильным для него*, целиком независимо от мнения других.

Кант считал, что справедливость отсутствует в «естественном состоянии», поскольку каждый полагается на собственное суждение о том, что такое справедливость, и, таким образом, там, где «существует противоречие в отношении прав (*jus controversum*), нельзя найти компетентного судью, способного определить решение о введении закона принудительно». Конфликт и несправедливость возникают тогда, когда каждая личность опирается на собственную интерпретацию справедливости. Кант настаивал на том, что если некто «не хочет отказать от всех концепций справедливости», он должен выйти из «естественного состояния, где каждый следует собственным суждениям», и подчиниться «судье».

Либеральные теории Локка и Канта, таким образом, в первую очередь становятся способом узаконивания «третейского суда» (Локк) или «судьи» (Кант), чьей функцией становится вынесение публичных, определяющих резолюций, разрешающих конфликтующие суждения в отношении справедливости. Для того чтобы выйти из «естественного состояния», в котором каждый опирается на собственное моральное суждение, нам нужны правила, законы и «независимый третейский суд, безличный и одинаковый для всех участников».

Третейский суд как авторитет. Должен ли либеральный «третейский судья» быть авторитетом именно в отношении справедливости, или ему достаточно быть просто «авторитетным», чтобы принимать решения в отношении того, что именно мы должны делать?

Для того чтобы лучше понять, какой именно тип авторитета здесь необходим, давайте рассмотрим конкретный случай. Предположим два человека — Маша и Миша — находятся в «естественном состоянии» и у них возникли разногласия по поводу природы либеральной справедливости. Например, Маша будет настаивать на том, что хотя либеральная справедливость поддерживает право собственности, однако должен быть введен налог на собственность для перераспределения ресурсов в пользу наименее обеспеченной части общества. Миша, наоборот, полагает, что либеральный общественный договор вообще никакого перераспределения не подразумевает. Что же они должны делать? Разумеется, мы надеемся, что они будут обсуждать свои точки зрения и выдвинут аргументы в их защиту, и никто из них не станет навязывать свое мнение другому; но с учетом сложностей политических дебатов, особенно в том, что касается интерпретаций таких спорных положений, как собственность и распределительная справедливость, мы можем ожидать, что разногласия между ними сохранятся. Они могут даже поспорить.

Одним из возможных выходов из этой ситуации станет обращение к арбитру — к кому-то, кто знает, что такое справедливость. Арбитр —

священник, более старший человек, преподаватель или моральный философ — как предполагается, вполне компетентен в этом вопросе. Хотя время от времени мы действительно спрашиваем совета у тех, кого почитаем более мудрыми, либеральное предположение о свободе и равенстве каждого подвергает такую возможность сомнению и делает крайне нежелательным наличие какого-то арбитра, обладающего более высоким уровнем познаний в отношении справедливости. Весь либеральный проект в политической теории — и в этом радикальное его отличие от консерватизма — опирается на предположение, что не существует естественных моральных авторитетов, от которых некто может в чем-то отличаться. Либерализм не признает «высшего священника в вопросах морали».

Но тогда Маша и Миша могут прийти к выводу, что им вообще не нужен «властный авторитет», а нужен просто некто, достаточно «авторитетный» для того, чтобы завершить спор, т.е. они не ищут координатора с однозначно правильными взглядами. Вряд ли они согласятся с чьей-то точкой зрения без всяких дополнительных аргументов. В конце концов они не соглашаются друг с другом в том, что они должны делать, поскольку не могут прийти к решению, что более правильно. Такой спор может выглядеть как конфликт предпочтений.

Может создаться впечатление, что молодые люди могут отвергнуть чисто координаторский смысл авторитета, поскольку не было попытки связать разрешение практического противоречия с правильным разрешением проблемы справедливости на принципиальном уровне. Но они также отвергают и оценку политического авторитета со стороны мудреца — попытку найти кого-то авторитетного, связанного с властью, для определения справедливости.

Локковское положение о «третьем суде» предлагает третью альтернативу. Рассмотрим более внимательно идею «третьего суда» в игре. Игроки нуждаются в суде, поскольку у них возникают споры, в основе которых лежат разные взгляды на то, каким образом применять правила игры к конкретным ситуациям. Часто споры вспыхивают по поводу простых фактов — например, действительно ли Маша ударила по мячу на территории соперника. Но так бывает не всегда. Посмотрите, например, на концепцию «штрафного удара». Ни в праве, ни в спорте правила не применяются сами по себе: они нуждаются в интерпретации, и их применение нуждается в практическом суждении. Судья принимает решения (интерпретирует правила) на основе существующих правил. Тем самым он принимает некоторые черты мудреца. Однако игроки обычно не рассматривают его в качестве мудреца. Они обычно верят в собственную правоту, но вынуждены соглашаться с решением судьи. Они могут спорить, но в конце концов

делают то, что скажет судья. Иными словами, они верят в то, что судья будет, принимая свое решение, руководствоваться существующими правилами игры.

«Третейский суд», таким образом, представляет собой смесь авторитета как эксперта и авторитета как власти. Его цель — принятие практических решений, допускаемых правилами. Со своей стороны игроки должны его воспринимать как практический авторитет, т.е. рассматривать как авторитет-власть, а не как авторитет-компетентность. Они вынуждены соглашаться с судьей, даже если он принимает неверное решение, ибо, если они этого не сделают, продолжение игры окажется невозможным. Если игроки не будут выполнять решения судьи, то он может потерять свою работу. Однако игроки принимают решения судьи только в данной сфере, они не распространяются на другие области.

Разница между идеей «третейского судьи» Джона Локка и теорией координации Майкла Фридмана носит фундаментальный характер: идея Локка в конечном счете оставляет каждому гражданину право судить, когда именно авторитет утрачивает право на интерпретацию справедливости и, следовательно, больше уже не заслуживает подчинения. Одним из наиболее спорных положений «Второго трактата о правлении» Локка является его утверждение, что каждый гражданин обладает правом бунтовать против политического авторитета, утратившего право на интерпретацию справедливости. Хотя мы нуждаемся в «третейском судье» относительно суждений о природе справедливости, каждый из нас может изучить качество его решений и узнать, выходят ли они за пределы разумности. Признать авторитет «третейского судьи» не значит признать тирана; если авторитет правительства основывается на нашей потребности в разрешении конфликтующих интерпретаций справедливости, то правительство более уже не интересуется тем, что справедливость может утратить свой авторитет. В истории политической философии это была довольно спорная позиция. Для некоторых, например для Гоббса, это положение разрушает все, что сам аргумент в пользу авторитета вообще должен был представить. Если авторитет замысливался как конец аргумента о том, что необходимо сделать, то многие политические теоретики пришли к выводу, что граждане вовсе не должны в каждом случае на основании своей оценки достоинств каждого решения подчиняться им или нет. Но я утверждаю, что локковская позиция вытекает из модели «третейского судьи». Наше понимание его включает положение о том, что третейский судья должен оставаться в рамках разумных суждений. Но если это так, тогда «неудобство» того, что каждый гражданин будет опираться на собственное мнение, не будет окончательно устраненным, поскольку каждый все

равно будет опираться на собственное мнение по поводу того, действительно ли политический авторитет действует в рамках разумной интерпретации принципов справедливости.

Джон Роулс: современная версия общественного договора

Как было показано выше, на протяжении нескольких десятилетий XX в. позитивистское влияние существенно ограничивало исследование политических вопросов. Даже Бертран Рассел, написавший глубокую политико-философскую работу «Власть», проводил четкую разделительную линию между этим исследованием и своими «подлинно философскими» работами. В сущности, вся политическая теория сводилась к негативной интерпретации, заключающейся в поисках концептуальных ошибок и методологических упущений у «классических» теоретиков политики. Разумеется, традиции политической мысли прошлых веков не были полностью изгнаны из университетов, но преподавание политической теории еще не означает ее развития, поэтому она начала восприниматься как дисциплина, во многом тождественная истории политических учений.

Однако в целом применение теоретического анализа к наиболее фундаментальным проблемам и типам мышления оставалось открытой возможностью. Можно назвать практически единственный пример новаторской работы в этой области — книгу Дж. Пламенатца «Согласие, свобода и политическая обязанность», опубликованную в 1938 г. Лишь спустя двадцать с лишним лет вышел в свет еще один фундаментальный труд — «Социальные принципы и демократическое государство» С. Бенна и Р. Питерса, способствовавший возрождению интереса к политической теории. В 1965 г. появилась еще одна заметная работа Р. Бэрри «Политический аргумент», по-видимому первый и по сей день наиболее яркий пример применения аналитической философии к исследованию проблем политической философии. Но лишь с публикацией в 1971 г. книги Джона Роулса «Теория справедливости» можно сказать, что кризис был приостановлен, политическая теория обрела «второе дыхание» и быстро начала восстанавливать свою respectable-ность как систематизированная академическая наука.

Джон Роулс (1921–2002) — один из крупнейших современных американских теоретиков реформистского либерализма, автор теории справедливого общественного устройства на принципах рыночной экономики. Выпускник Принстонского университета. Участвовал во Второй мировой войне. После ее окончания преподавал в ведущих американских университетах, в последние годы — профессор Гарвардского университета. С 1958 по 1963 г. в журнале «Философическая ревью» опубликовал первые наброски своей теории справедливости, вызвав-

шие широкий резонанс в академических кругах. В 1971 г. был опубликован его главный труд «Теория справедливости», давший мощный импульс возрождению политической философии в США и переосмыслению традиционной трактовки либеральных ценностей. В 1992 г. опубликовал модифицированный в результате дискуссий и споров вариант своей теории либерализма в книге «Политический либерализм». Вскоре вышел в отставку.

Нисколько не умаляя личных заслуг Роулса в возрождении интереса в США и других странах к политической теории, скажем все же, что в основе этого лежала глубинная потребность осмысления практически значимых теоретических вопросов, поставленных на повестку дня самой политической жизнью.

Его первая и главная книга «Теория справедливости» означала разрыв с традицией, установившейся в американской научной среде начиная с первой половины XX в., предполагавшей, что интерес к этическим идеалам и принципам не сопровождается защитой определенных предпочтений. Роулс вернулся к осмыслению желательного направления развития, т.е. к поиску политического идеала. Его работа также опровергла популярное позитивистское утверждение, что ценности невозможно исследовать с помощью достаточно строгих и научно достоверных методов. Роулс впервые высказался против позитивизма еще в своей ранней работе «Очерк процедур принятия решений в этике», опубликованной в 1951 г. В этой статье он обосновал идею (позднее развитую в «Теории справедливости») о том, что может быть найден систематизированный вариант анализа ценностей, открывающий возможность этической рефлексии как в политической теории, так и в более широкой сфере.

Вместе с тем, обратившись к содержательной теории, он не порвал окончательно с логико-аналитической традицией. Метод Роулса аналогичен тому, который используется в логике и лингвистике. Применяя логические методы индукции и дедукции, мыслитель определил принципы, которые интуитивно представлялись ему правильными если не на первый взгляд, то в результате рефлексивного рассмотрения. Аналогичным образом в лингвистике, для того чтобы разработать теорию грамматической структуры языка, полагает, например, Наом Хомски, необходимо найти принципы, отвечающие нашей интуиции. Роулс предложил этическую теорию, точнее, часть этической теории, включающую принципы, применение которых ведет к интуитивно одобряемым суждениям. Иными словами, он исходил из посылки, что хорошая теория справедливости должна выражать в систематизированной форме наше интуитивное чувство справедливости.

Вполне естественно, что этот подход вызвал возражения со стороны других теоретиков, воспринявших теорию справедливости просто

в качестве реконструкции политических предрассудков. Предвосхитив такую реакцию, Роулс высказал два аргумента в защиту своих взглядов.

Во-первых, суждения, предложенные в его теории, — это взвешенные, продуманные суждения, т.е. такие, к каким теоретик приходит в результате тщательного анализа, освободившись из-под влияния каких-либо «особых интересов» и других привходящих факторов. Иными словами, он исполнил известное требование логического анализа — не верить первоначальной интуиции.

Во-вторых, он применил метод «рефлексивного равновесия». Здесь снова есть аналог в логике и лингвистике. В случае если суждения не соответствуют принципам, необходимо продолжать ставить вопросы не только по поводу выведенных принципов, но и по поводу первоначальных суждений, стремясь добиться равновесия между ними.

«Теория справедливости» не только возвращала к фундаментальной задаче политической философии — исследованию должного, она представляла собой междисциплинарное исследование, направленное на вполне практическую цель: воплощение в реальную политическую жизнь принципов справедливости. Интерес Роулса сосредоточен на решении вопроса о том, будет ли социально-политическое устройство, соответствующее его принципам справедливости, достаточно стабильным.

Но Роулс не просто останавливается на условиях обеспечения стабильности. Он обращается к психологии, экономике, социологии и политической науке, стремясь выяснить условия, удовлетворяющие его принципам справедливости, т.е. снова возвращается к традициям политического теоретизирования прошлых веков.

Роулс сконцентрировал свое внимание на том, что он называет *главным предметом справедливости*, — на основной структуре общества, под которой он понимает всю совокупность наиболее важных социальных, правовых, политических и экономических институтов (например, Конституцию, частную собственность на средства производства, конкурентную рыночную экономику, моногамный брак). Функцией этой основной структуры общества является распределение преимуществ и тягот, вытекающих из социального сотрудничества членов данного общества. В число преимуществ он включает доходы и богатство, питание и жилье, авторитет и власть, право и свободы. К «тяготам» причисляются различные обязанности и долг, включая, например, необходимость платить налоги.

Именно потому, что основная структура общества оказывает столь сильное влияние на жизнь каждого индивида, она и становится главным предметом справедливости. Но тогда главной проблемой справедливости будет формирование и узаконивание группы принципов, которым должна соответствовать справедливая основная структура

общества. Эти принципы социальной справедливости должны конкретизировать, каким образом основная структура общества будет распределять возможности обладания тем, что Роулс назвал «приоритетными благами». Приоритетные блага включают основные права и свободы, власть, авторитет, жизненные возможности, а также такие блага, как благосостояние и доходы. Называя их приоритетными, Роулс подчеркивает особую значимость для любого рационального человека этих благ, обретение которых почти включается в план жизни:

«Приоритетные блага — это: а) максимально гибкие средства достижения собственных целей; б) условия эффективного достижения собственных целей; в) условия критичного и осознанного формирования своих целей».

Так, богатство в широком смысле слова рассматривается в качестве максимально гибкого средства, весьма полезного для достижения целей, вне зависимости от их характера. Свобода от произвольного ареста является условием достижения всех целей. Свобода слова и информации необходима для их формулирования и реализации. Справедливая основная структура общества обеспечивает также правильное распределение возможностей обретения приоритетных благ, таких, например, как доходы или здравоохранение.

Для реализации целей, поставленных в «Теории справедливости», Роулс создал процедурный метод обеспечения права. Беспристрастная процедура справедливого упорядочения институтов — это именно то, что имеется в виду в первой части его теории, которая так и названа — «Справедливость как непристрастность» (*Justice as fairness*).

«Беспристрастность» (*Fairness*) — это первая и наиболее важная характеристика совещательной процедуры, которая приводит к избранию принципов справедливости, защищаемых Роулсом, в то время как *справедливость* отражает их содержание. Таким образом, вся книга направлена на то, чтобы дать договорную версию кантовской автономии. Закон для Канта — это закон свободы, который был бы одобрен, будь он освобожден от желаний и удовольствий. По Роулсу, справедливым институтом будет такой, который избирается относительным большинством разумных и непристрастных индивидов, свободно участвующих в обсуждении ситуации, предполагающей непристрастность. Коллективистская структура теории соответствует известной концепции «общественного договора». Когда справедливость обеспечивается чисто процедурными средствами, ее следует сконструировать: она не превосхищается, а предполагается в качестве следствия рассмотрения условий полной честности, считает один из наиболее вдумчивых комментаторов теории Роулса видный французский философ и политический теоретик Поль Рикер.

С точки зрения Роулса, проблемы справедливости встают на повестку дня, когда возникает необходимость в общественной оценке деятельности соответствующих институтов, для того чтобы сбалансировать легитимные конкурирующие интересы и притязания членов общества. Иными словами, проблема справедливости возникает тогда, когда легитимные права людей приходят в столкновение друг с другом. При этом Роулс отнюдь не рассматривает граждан государства в качестве моралистов, стремящихся к утопическому идеалу; они скорее рациональные эгоисты, сосредоточенные на собственных интересах и целях. И коль скоро конкуренция интересов обязательна, необходимо введение некоей процедуры, при которой человек, обладающий легитимными притязаниями, согласится на установление справедливых институтов и практики. В основе идеи «справедливости как честности» лежит, таким образом, концепция процедурной беспристрастности, честности в «исходной позиции» (его версии естественного, до-общественного, до-политического состояния), превращающейся в принципы справедливости. Как именно их применять как реальным институтам общества — предмет договора. Иными словами, честная сделка должна принести справедливые результаты. Роулс называет свой метод «чистой процедурной справедливостью».

Для выработки этой процедуры мыслитель обращается к теории «общественного договора». Как известно, общественный договор — это соглашение между потенциальными гражданами (или между ними и потенциальным правителем) об условиях вступления в социальные или политические отношения (или и те и другие). По этой теории государству предшествует полная анархия, «война всех против всех» (Томас Гоббс), «естественное состояние», неограниченная личная свобода. Люди сознательно поступают ею для обеспечения своей безопасности, охраны частной собственности и прав личности.

Теория общественного договора предполагает ситуацию, в которой люди, не обладающие политическими (а возможно, и социальными) правами и обязанностями, достигают анонимного соглашения об основах организации социальной и политической системы, в которой они уже будут обладать правами и обязанностями, включая и обязанность соблюдения условий заключенного соглашения. Общественный договор использовался для объяснения общих обязанностей граждан соблюдать законы и для определения содержания соотношения прав и обязанностей, объединяющих членов гражданского общества. В то же время он может служить и для узаконивания определенных позитивных норм. Две эти цели тесно связаны с общим формированием норм жизни общества на основе правил, установленных в «естественном состоянии». Таким образом, идея общественного договора пред-

ставляет собой способ реализации определенных исследовательских целей. Это объясняет возрастание интереса к ней, причем как в западной, так и в отечественной политической мысли.

Хотя первые представления о договорном происхождении государства возникли еще в древности, в своей развернутой форме идея общественного договора вошла в политическую философию в исторический период, когда возникла потребность в нетелеологических этических основаниях зарождающегося современного государства как независимой политической единицы, т.е. примерно в XVII–XVIII вв. Например, к этой идее обращались такие мыслители, как Томас Гоббс, Джон Локк, Жан-Жак Руссо.

«...Этот договор (называемый *contractus* или *pactum sociale*) как объединение всех отдельных и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях правового законодательства) нет нужды предположить как факт (более того, как таковой он вообще невозможен) <...> Этот договор есть всего лишь идея разума, которая, однако, имеет несомненно (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они могли исходить от объединенной воли целого народа...»

Иммануил Кант. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики»

Иными словами, общественный договор допускает различные политические взгляды, однако требует выполнения одного обязательного условия — признания важности согласия индивидов с нормами, которые будут ограничивать их предполагаемую внутреннюю свободу. Таким образом, в основе общественного договора лежит индивидуалистический взгляд на общество, в соответствии с которым люди являются источником своих политических прав и обязанностей, воплощая тем самым либеральный идеал необходимости узаконивания свободы индивидов. Во всех своих вариантах теория общественного договора дает представление о политическом обществе как о форме ассоциации, целью которой является защита интересов его членов на основе внутренней автономии каждого. Идея общественного договора позволяет объединить весьма различные индивидуальные интересы и ценности с помощью широко употребляемого средства — компромисса как процедуры решения. В этой изначальной ориентации на компромисс, кстати, и заключается наиболее важное отличие западной либеральной этической мысли от моральных норм «восточных» обществ.

Неудивительно поэтому, что в последнее время в процессе постепенного перехода от хищнического капитализма к более «цивилизованному» политические теоретики либерального направления вновь возвратились к идее гипотетического общественного договора как

противовеса утилитаризму, по существу, устремленному лишь к выгоде. Именно договорный аспект теории Роулса произвел наиболее сильное впечатление на других современных мыслителей либеральной ориентации. Для большинства американских теоретиков общественный договор оставался историческим методом XVII—XVIII вв. Сам по себе прецедент его современного использования не мог не вызвать интерес. Практически Роулс восстановил традицию в западной политико-философской мысли — вслед за публикацией его книги у Роулса появилось множество последователей.

«Исходная позиция». Роулсовская версия общественного договора, ситуация гипотетического выбора, которую он назвал «исходной позицией» (*original position*), впервые была описана им еще в 1958 г. и с тех пор постоянно уточнялась и развивалась автором. Ее целью был поиск пути общественного выбора, для которого не существует общепризнанных методов честного разрешения, через обращение к специально для этого сконструированной параллельной проблеме индивидуального выбора, который легче разрешается благодаря интуиции и процедурам принятия решений.

Предположение, что общественный договор представляет собой адекватную модель для выведения принципов справедливости, связано с убеждением Роулса, что честность соглашения обеспечивается согласием его участников с принципами, которым они будут подчиняться в будущем. Именно поэтому Роулс и назвал свою теорию «справедливость как честность».

Основная идея заключается в том, что справедливость является объектом соглашения. Таким образом, мы должны представить себе, что те, кто участвует в социальном сотрудничестве, совместно изберут принципы, включающие основные права и обязанности, и определят распределение социальных благ. Заключая общественный договор, «группа людей должна раз и навсегда решить между собой, что является справедливостью, а что несправедливостью». Принципы, на которых она остановится, должны управлять всей последующей критикой и реформами институтов. С этой точки зрения общественный договор выглядит как обычный контракт, только очень широкий.

Но для Роулса, так же как и для его идейных предшественников, исходный договор — это не реальный исторический контракт, а гипотетический. Его наличие зависит не столько от сути договоренности, сколько от идеи о том, что при требуемых гипотетических условиях может быть достигнуто соглашение. Иными словами, роулсовский общественный договор принадлежит к сфере воображаемого даже в большей степени, чем у Гоббса и Руссо. Его договор никогда не был заключен. Но предполагается, что если бы речь шла о заключении такого

договора, то участвовали бы в этом никогда не существовавшие люди. С этой точки зрения его теория, утверждает М. Сэндел, является «гипотетической вдвойне». Это интеллектуальный инструмент, не имеющий корней ни в истории, ни в опыте.

«Справедливость как беспристрастность отличается от других традиционных договорных теорий тем, что соответствующее соглашение не входит в данное общество и не одобряет данную форму правления, а принимает определенные моральные принципы», — пишет Роулс. Результатом соглашения является не группа обязанностей, применимых к индивидам, по крайней мере не прямо, а принципы справедливости, относящиеся к основополагающей структуре общества. Либерализм может быть понят, подчеркивает Джеймс Стерба, как защита тех фундаментальных прав и обязанностей человека в обществе, относительно которых достигнута договоренность в честных, беспристрастных условиях.

Но прежде чем непосредственно описать гипотетическую ситуацию заключения общественного договора, равно как и охарактеризовать людей, принимающих участие в процедуре, Роулс оговаривает некоторые предварительные условия, а именно:

- сотрудничество людей возможно и необходимо;
- участники договора придерживаются принципа рационального распределения;
- они стремятся к получению определенных приоритетных благ, которые Роулс у широком смысле характеризует как права и свободы, возможности и власть, доходы и благосостояние — иными словами, общие блага, необходимые, с его точки зрения, для обретения любых индивидуальных благ;
- договорный процесс ограничивается минимальными требованиями морали, обуславливающими, что принципы, принятые участниками договора, должны носить всеобщий, универсальный с точки зрения применения общественный характер, выступать в качестве критерия окончательного решения при необходимости судебного разбирательства;
- участники договора обладают чувством справедливости и стремятся одобрить соответствующие принципы.

С учетом перечисленных условий, вводящих моральные ограничения, Роулс предлагает провести мысленный эксперимент: представить себе, что несколько рациональных индивидов заключают договор относительно принципов организации общества, устроенного на справедливых началах.

Участники договора — индивиды, а не представители институтов, однако у них есть сильные семейные привязанности, они озабочены будущим своих близких и потомков. Кроме того, все они — люди одно-

го поколения. Но это не собрание всех людей, живущих в определенное время. Более того, число участников не существенно.

«Ясно, что, поскольку различия между участниками договора им неизвестны, все они находятся в одинаковом положении и в равной степени рациональны, то каждого из них убеждает тот же самый аргумент. Поэтому мы можем рассматривать выбор в исходной позиции с точки зрения любой, произвольно взятой личности».

Иными словами, вполне допустимо считать, что выбор принципов справедливости делает читатель, следящий за рассуждениями Роулса.

Фактически в исходной позиции определяется основная структура общества. Политическая конституция, законно признанные формы собственности, организация экономики — все это входит в основную структуру. Каждый вариант будущей основной структуры общества обязательно должен быть установлен законным путем, т.е. это должен быть режим, руководствующийся правовыми принципами.

Ключом к пониманию того, что же происходит в исходной позиции, становится «вуаль неведения». В сущности, это не что иное, как обобщение обычной практики в суде присяжных, когда судья просит членов жюри не принимать во внимание какую-то информацию относительно обвиняемого (например, его предшествующую судимость) для того, чтобы вынести справедливый приговор по данному конкретному случаю. Иными словами, для того чтобы сформулировать принципы справедливости, необходимо вообразить себе людей, искусственно лишенных важной и разносторонней информации о них самих.

Участники договора не должны знать, какое место в обществе они занимают. Такое незнание гарантирует, как считает Роулс, беспристрастность и не дает им возможности принять решение из эгоистических, а не общих соображений. «Вуаль неведения» исключает информацию об их принадлежности к социальному классу, занимаемой должности, профессии, об их состоянии, таланте, уме, физической силе, здоровье, о природе существующего общества и индивидуальной концепции блага. Это должно исключить какие-либо особые интересы и возможность сговора в ущерб меньшинству. Как пишет Роулс, участники договора действуют таким образом, как если бы их враги определяли их место в будущей общественной иерархии.

«Вуаль неведения» должна быть столь непроницаемой, сколь это возможно. Это означает, что участники договора изолированы от потока информации, если только она не является совершенно необходимой для достижения рационального соглашения. Кроме того, люди не могут руководствоваться в своем решении какими-либо принципами справедливости, известными им заранее. В основе их решения лежит только одна мотивация — заключить договор, который отвечал бы их собственным

интересам, насколько это возможно в условиях недостатка информации. В то же время они имеют в виду не только собственный интерес, но и обладают интересами высшего порядка, что предопределяется наличием у них определенной морали. Столь сложная конструкция понадобилась Роулсу для того, чтобы гарантировать для гипотетического выбора условия равенства и беспристрастности. А поскольку все участники договора обладают разными интересами, еще одним следствием использования «вуали неведения» станет гарантия анонимности договора.

Механизм принятия решения Роулс объясняет на конкретном примере. Поскольку участники договора не знают, богаты они или бедны, чем они занимаются в реальной жизни и одарены ли они от природы, какая стратегия может оказаться в этой ситуации наиболее рациональной? Очевидно, считает Роулс, любой человек будет стремиться защитить положение наиболее обездоленных в данном обществе. А поскольку невозможно быть уверенным, что участник договора не будет принадлежать к дискриминируемой расе или вероисповеданию, то общество будет избавлено и от расизма, и от национальной или религиозной дискриминации. Коль скоро участники договора, по сути дела, те же рациональные эгоисты, действующие под «вуалью неведения», они обязательно одобряют общий принцип, который сведет к минимуму их возможные потери в реальном обществе.

Этот вывод вытекает из роулсовской интерпретации природы человека. Люди, заключающие договор, обладают двумя основными качествами: чувством справедливости и способностью сформулировать концепцию блага.

Кроме того, участники договора должны знать, что любое рациональное существо предположительно будет стремиться обладать так называемыми приоритетными социальными благами, без которых осуществление свободы станет пустой претензией. В связи с этим важно отметить, что самоуважение также фигурирует в списке приоритетных благ. Следовательно, чисто деонтологический подход к положению о справедливости у Роулса не лишен телеологических соображений, поскольку они представлены уже в исходной позиции. Таким образом, люди в исходной позиции не знают, какими будут их собственные представления о благе, но они все-таки имеют представление о том, какие из благ социального характера люди предпочитают иметь.

Роулс перечисляет эти блага в третьем условии договора. Мы можем разделить их на пять групп:

- 1) основные свободы, в том числе свобода слова, совести, ассоциаций;
- 2) свобода передвижения и выбора профессии, равно как и социальной роли на фоне разнообразных возможностей;

-
- 3) власть, прерогативы должности и положения, ответственность, связанная с этим;
 - 4) доходы и благосостояние;
 - 5) социальные основы самоуважения.

Таким образом, хотя участники договора ничего не знают о своих конкретных целях, предполагается, что все они мотивированы стремлением к определенным приоритетным благам.

Распределение этих благ входит в сферу интересов справедливости. Для того чтобы сделать такое распределение справедливым, Роулс предлагает обратиться к основным структурам общества, т.е. к главным социальным институтам. Поскольку теория блага сама по себе не может быть источником права, справедливость должна проистекать из чего-то другого. Здесь Роулс снова возвращается к понятию беспристрастности, подразумевая группу независимых этических ограничений. Беспристрастность ограничивает то, что люди могут делать по отношению друг к другу в процессе стремления к благу. С точки зрения Роулса, это основное лекарство от слабостей утилитаризма, максимизирующего в том числе и удовлетворение социально-приоритетными благами.

Таким образом, в то время как «вуаль неведения» обеспечивает условия беспристрастности и анонимности при заключении договора, приоритетные блага создают минимальный уровень мотивации, необходимый для начала процесса рационального выбора. Две эти предпосылки обеспечивают деятельность участников договора только в общих интересах всех рациональных индивидов, причем наиболее важным оказывается установление социального сотрудничества такого типа, чтобы каждый человек обладал полной свободой реализации своих целей при условии, что они совместимы с равной свободой для других.

Что же касается собственных желаний, то участники договора знают только то, что применимо практически к каждому: у них есть какой-то жизненный план и некий уровень личных связей с другими индивидами. У них есть также общее представление об экономике, политике, социологии. Наконец, они верят, что их выбор должен будет принять во внимание давление обстоятельств.

То, что Роулс не стал вводить какую-либо иерархию благ, предполагает терпимость к индивидуальным склонностям. В то же время для того, чтобы прийти к справедливости, люди с «исходной позиции» должны быть свободными и равными. Как известно, свобода — это такое социальное пространство для жизнедеятельности субъекта, в котором отсутствует внеэкономическое принуждение и которое совмещается с подобным же пространством для жизне-

деятельности других субъектов. Это высшая ценность для человека. Признавая это, Роулс добавляет, что вкладывает в понятие «свободного» участника договора то, что люди выступают в качестве независимых и автономных источников прав, реализация которых ведет к социальному сотрудничеству. Их не ограничивают никакие приобретенные ранее представления; в сущности, они руководствуются только собственным интересом. Их рациональный эгоизм проявляется прежде всего в том, что, не стремясь никому навредить, они в то же время не проявляют друг к другу никакого интереса, заботясь только о собственном благополучии. Они не знают и чувства зависти. Иными словами, они свободны предлагать и обсуждать любые принципы справедливости, но придут к соглашению только тогда, когда найдут наилучшие, наивыгоднейшие условия для самих себя. То есть они обладают свободой, тесно связанной с «рациональной автономией», которую Роулс приравнивает к положению о рациональности в кантовском императиве или неоклассической политической экономии — иными словами, рациональности умных и предусмотрительных людей.

Равенство в исходной позиции относится прежде всего к свободе, включая и равенство в процедурных правах по отношению к источникам права на получение доли ресурсов общества. Все участники общественного договора равноценны.

Таковы общие черты исходной позиции. Многие аспекты роулсовской версии общественного договора содержат определенные натяжки. Например, почему Роулс так уверен, что люди изберут наиболее спокойный вариант решения, исходя из наилучшей возможности оказаться бедняком в реальном мире? В конце концов, человеческая натура содержит и склонность пойти на риск, сыграть, поставить на кон, а дальше пусть будет «или пан, или пропал».

Тем не менее, несмотря на некоторые противоречия, можно сказать, что Роулс фактически восстановил традицию общественного договора в западной либеральной политико-философской и теоретической мысли как способ узаконивания выдвигаемых им идей и идеала «хорошо организованного общества».

Принципы справедливости. Итак, люди в исходной позиции заключают договор относительно принципов справедливости, которые по идее должны гарантировать наивысший из возможного социальный минимум.

Поскольку в исходной позиции имеется согласие с тем, что наиболее рациональный путь должен ограничить потенциальный ущерб для человека, то анонимно будут одобрены два принципа справедливости.

-
1. Все люди обладают равными правами на максимально большую совокупность равных основных свобод, совместимую с аналогичной системой свобод для всех. (Принцип свободы.)
 2. Социальное и экономическое неравенство должно регулироваться таким образом, чтобы: а) оно было направлено к наивысшей выгоде наименее преуспевающих; б) институты и положение в обществе должны быть открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей. (Принцип дифференциации.)

Именно эти принципы и являются результатом гипотетического общественного договора. Они справедливы, поскольку процедуры их формулирования были честными.

Два принципа справедливости Роулс намеренно выстроил в определенном иерархическом (лексическом в его терминологии) порядке, что в целом соответствует традициям моральной философии. Это такой тип упорядочения, который предполагает удовлетворение первого принципа и только после этого переход ко второму. Иными словами, принцип не начинает действовать, пока не выполнен или пока не применен предыдущий. Это не требует сбалансированности принципов — названный раньше обладает абсолютным весом по отношению ко всем последующим. Тем самым принцип равной свободы оказывается приоритетным по отношению к принципам, регулирующим экономическое и социальное неравенство. Можно сказать и по-другому. Основная структура общества должна регулировать неравенство в распределении богатства и власти таким способом, чтобы оно было совместимо с равной свободой, на которой настаивает первый принцип. Лексический порядок придает специфический вес всем элементам, но не делает их взаимозаменяемыми. В применении к теории справедливости это означает, что потеря свободы, даже незначительная, не может быть компенсирована увеличением экономической эффективности.

Благополучие не может быть обретоено за счет свободы. Но и свобода не безгранична. Основные свободы могут быть ограничены, однако только во имя обеспечения максимально широкой совокупной системы свободы для каждого. Например, свобода печати может быть ограничена, если это необходимо для того, чтобы обеспечить беспристрастность судей. Допускается ущемление одних свобод за счет других, однако при условии, что конечная совокупная система свобод даст большую свободу. Лексический порядок распространяется не только на последовательную реализацию двух принципов, но и на две части второго принципа, однако несколько по-другому. Экономиче-

ски наиболее благополучные люди в соответствии с лексическим порядком должны иметь преимущества по отношению ко всем остальным участникам общественного договора.

Сумма, которую предстоит разделить, не определена заранее, а зависит от природы распределения, что ведет к различиям в производительности; при системе арифметического равенства производительность может быть столь низкой, что даже интересам наименее преуспевающих людей может быть нанесен ущерб. Существует точка, в которой социальные перераспределения становятся контрпродуктивными. Именно в этой точке принцип дифференциации (второй принцип Роулса) вступает в действие.

Вполне естественно, что Роулс оказался между двух огней со стороны двух групп оппонентов. «Справа» звучат обвинения в эгалитаризме (абсолютном приоритете наименее преуспевающих), в то время как «слева» исходят обвинения в узаконивании неравенства. Ответ Роулса первой группе заключается в том, что в ситуации произвольного неравенства преимущества наиболее преуспевающих будут подвергаться угрозам со стороны бедных. Отвечая на возражения второй группы, он говорит, что более эгалитаристское разрешение будет анонимно отвергнуто, поскольку в этом случае потерпевшими окажутся все. Принцип дифференциации избирает ситуацию, наиболее близкую к равенству, однако не предполагающую уравнивательность.

Преимущества для наименее обеспеченной части общества определяются Роулсом через индексы социально-приоритетных благ. К этим благам, как мы уже показали, относятся права, свободы, возможности самореализации, доходы, благосостояние, а также социальные основания самоуважения. Предполагается, что индивиды стремятся к этим благам вне зависимости от других мотиваций или своих конечных целей. В самом общем виде он определяет наименее преуспевающих в обществе людей как частично совпадающую группу обездоленных с точки зрения этих основных благ. Эта группа включает людей, которым меньше повезло, чем другим, в отношении семьи, в которой они родились, и классовой принадлежности, чьи природные данные менее богаты, которых удача обходит стороной и, соответственно, кто меньше обеспечен. Однако что здесь важно, так это то, что эти люди остаются в нормальных, обычных рамках (ни индивиды, нуждающиеся в специальном лечении, ни душевнобольные под эту категорию не попадают).

Одним из наиболее важных среди приоритетных благ является свобода. А поскольку никто не знает заранее своего места в обществе, то в интересах каждого будет одобрить первый принцип, который

обеспечивает для всех равную свободу. Но почему Роулс все-таки говорит не о свободе вообще, а о системе свобод? Дело в том, что различные свободы, по Роулсу, могут проявляться в определенных рамках независимо друг от друга. При этом максимизация одной из них несовместима с максимизацией других. Разные пропорции каждой из свобод должны быть соединены таким образом, чтобы составить «целостную систему» из максимально возможного числа равно распределенных свобод. Депутаты конституционных конвентов или члены законодательных собраний должны сбалансировать одни свободы по отношению к другим. Что же именно Роулс включает в список основных свобод?

Во-первых, это политическая свобода, которую он понимает как «принцип равной свободы, применяемый к политическим процедурам, определенным Конституцией», выражающийся в «принципе равного участия». Этот принцип предполагает, что все граждане должны обладать равным правом на участие в определении результатов конституционного процесса, устанавливающего законы.

Во-вторых, это свобода слова, включая свободу печати.

В-третьих, это свобода совести, т.е. свобода делать то, что является правильным в соответствии с верой человека; но эта свобода является подчиненной по отношению к государственным интересам общественного порядка и безопасности. По мнению таких теоретиков либерального направления, как Брайан Барри, это противоречит традиционному постулату либерализма: «личная свобода предполагает делать то, что человек хочет».

Однако у Роулса, если религия нарушает свободу человека или требует нарушения прав других людей, государственные интересы преобладают.

В-четвертых, правление закона, или правовое государство. Оно включает целый ряд предписаний:

- принцип превращения «возможностей в долженствование», т.е. законы должны содержать требование единственно возможного поведения;
- сходные случаи должны рассматриваться аналогичным образом;
- никакая обида не может быть причинена иначе как на законном основании, что предполагает знание законов и их широкое обнародование;
- определение естественных прав человека.

Что здесь важно, так это то, что роулсовское положение о «правлении закона» никак не ограничивает содержание законов. Для него «право — это система».

В-пятых, свобода от произвольного ареста и заключения под стражу.

И наконец, в-шестых, право на частную собственность.

Идея первого принципа, таким образом, заключается в том, что каждый человек должен обладать равным правом на максимально широкую совокупную систему названных свобод, но что особенно важно, совместимую с аналогичной системой свобод для других людей, поскольку все обладают равными правами.

Таким образом, Роулс отчасти выходит за пределы свобод, включенных им в группу приоритетных благ, дополняя их демократическими правами, защищающими другие индивидуальные интересы, а также свободой личности, правом на обладание частной собственностью, а также свободами, диктуемыми правлением закона, например свободой от произвольного ареста. Их приоритет обеспечивается тем, что, по мнению Роулса, никакой рациональный выборщик не будет рисковать, ставя себя в положение, где его интересы (возможно, интересы меньшинства?) могут оказаться под угрозой в условиях недемократического режима. Поэтому, называя эти свободы, выборщик думает прежде всего о безопасности. Вместе с тем Роулс подчеркивает, что фундаментальная свобода может быть принесена в жертву только ради других фундаментальных свобод и никогда не может стать предметом торга ради большего экономического процветания, ибо права человека и его свобода — изначальные человеческие ценности, присущие каждому как представителю рода человеческого, ориентир прогрессивного развития общества. Тем не менее он неоднократно оговаривает, что свободы не могут быть гарантированы в условиях репрессивного, тоталитарного режима или если экономическое развитие страны находится на крайне низком уровне. Соответственно, в таких условиях не могут быть реализованы и принципы справедливости.

Если приоритетность будет четко соблюдаться, то даже катастрофическое снижение уровня обеспечения приоритетными благами, достаточно серьезное, чтобы угрожать развалом общества, по мнению Роулса, не позволит оправдать даже минимальное ослабление соблюдения принципа формальной, гарантированной Конституцией свободы, даже если будут все основания полагать, что выживание может быть достигнуто ценой установления временной тирании. Иными словами, предполагается «улица с односторонним движением», т.е. свобода не может быть обеспечена до тех пор, пока общество не достигнет определенного уровня демократии и процветания, а если она уже гарантирована, то никакой упадок не может привести к ее отмене. Обратного хода нет.

Все условия исходной позиции, да и сами принципы справедливости, предполагают именно конституционную демократию.

Если говорить в историческом смысле, то первый принцип содержит в себе сущность системы правового и политического равенства,

получившего развитие в XVIII—XIX вв. с приходом эпохи промышленного капитализма, в то время как второй принцип определяет стандарты социальной справедливости, смягчающие неравенство и другие проблемы, связанные с его функционированием.

Еще раз подчеркнем, что в соответствии с лексическим порядком они выстроены по степени важности. Таким образом, речь идет о приоритетности (абсолютном приоритете), придаваемой свободе по отношению к благосостоянию, а их обоих по отношению к равенству возможностей. В сущности — это кодификация системы ценностей «либерализма благосостояния».

Принцип дифференциации и принцип справедливого равенства возможностей содержатся во втором принципе справедливости. Остановимся на этом несколько подробнее.

Принцип дифференциации утверждает, что социальное и экономическое неравенство должно регулироваться таким образом, чтобы служить пользой для наименее обеспеченной части общества. Для того чтобы понять, как работает принцип дифференциации, необходимо остановиться на двух понятиях — «социальное и экономическое неравенство» и «наименее преуспевающая часть общества».

Прежде всего следует указать, что первый и второй принципы справедливости распределяют разные группы приоритетных благ. Первый принцип, как мы уже говорили, занимается распределением основных свобод. Принцип дифференциации распределяет иные блага: богатство, доходы, власть, авторитет, а также основания для самоуважения. Поэтому понятие «социальное и экономическое неравенство» относится к неравенству с точки зрения личных перспектив приобретения таких «приоритетных благ», как благосостояние, власть, авторитет и доходы.

Под «наименее преуспевающей частью общества» Роулс понимает группу людей, имеющих минимальные перспективы обретения все тех же «приоритетных благ»: благосостояния, доходов, власти, авторитета и т.д.

Но каким образом можно повернуть перспективы приобретения социальных благ на пользу «наименее преуспевающих»? Предположим, что необходимо крупномасштабное инвестирование капитала в определенную отрасль промышленности, с тем чтобы повысить уровень занятости и произвести новые товары и услуги. Можно предположить также, что это в конечном счете пойдет на пользу наименее преуспевающим людям. Тогда, очевидно, с ростом занятости увеличатся и перспективы увеличения их доходов. Однако весьма вероятно, что отдельные люди не пожелают идти на риск крупного инвестирования, если у них не будет уверенности в возможности увеличения собственных прибылей в случае успеха. В этом случае налоговые льготы на инвестируемый капитал и снижение налога на прибыль могут создать

необходимые стимулы для инвесторов. Принцип дифференциации как раз и говорит о необходимости снижения налогов, если это необходимо для максимального расширения перспектив наименее преуспевающей части общества.

Очевидно, что успешный капиталист-инвестор увеличит свою долю «приоритетных благ» — богатства и власти — по сравнению с другими членами данного общества. Однако это неравенство узаконивается в соответствии с принципом дифференциации, поскольку предельно расширяет и перспективы наименее преуспевающих граждан. Если какой-то другой институт в состоянии сделать для них нечто большее, то он может считаться более справедливым.

Еще один пример такого рода неравенства — это особые полномочия президента США, гарантированные Конституцией. В соответствии с принципом дифференциации эти особые полномочия могут считаться узаконенными только в том случае, если они используются на пользу наименее преуспевающих граждан США.

Как же работает принцип дифференциации? Сначала мы выбираем человека определенного общественного положения, например неквалифицированного рабочего, а затем выделяем наименее преуспевающую группу среди всех неквалифицированных рабочих, после этого определяем средний уровень их доходов. В этом случае перспективы репрезентативной части определяются как «средние по данному классу». Другое определение, которое дает Роулс, характеризует группу наименее преуспевающих людей, имеющую менее половины средних доходов. В этом случае перспектива «репрезентативной, наименее преуспевающей части общества» соответствует средним перспективам по данному классу.

Это несколько запутанное объяснение принципа дифференциации — весьма существенный недостаток теории справедливости Роулса, что становится особенно заметным при рассмотрении проблемы процедурной справедливости. Роулс различает несколько вариантов процедурной справедливости, но особенно важным считает то, что она утилизирует институциональное устройство, а также соответствующие концепции, в том числе концепцию «репрезентативной, наименее преуспевающей части общества», что позволяет применить принципы справедливости без концентрации внимания на конкретных людях. Роулс пишет, что в этом случае

«нет необходимости, реализуя требования справедливости, обращать внимание на бесконечное разнообразие обстоятельств и меняющееся положение определенных лиц. Тем самым при определении принципов можно избежать колоссальных трудностей, неизбежных в случае, если бы такие детали были необходимы».

В целом его второй принцип справедливости предполагает, что определенное неравенство может быть сочтено более предпочтительным по сравнению с эгалитаристским распределением.

«Второй принцип справедливости применяется при первом приближении к распределению доходов и благосостояния и к созданию организаций, использующих различия во власти и собственности (отсюда проистекает, собственно, и само название принципа дифференциации). <...> В то время как распределение благосостояния и доходов не должно быть равным, оно должно быть направлено к выгоде всех, и в то же самое время власть и командные институты должны быть открыты для всех. Второй принцип реализуется благодаря открытости позиций и затем, как субъект этих ограничений, организует социальное и экономическое неравенство таким образом, чтобы все от этого выгадали».

В то же время он считает, что распределение таланта, способностей и энергетического потенциала личности столь же произвольно с моральной точки зрения, как и пол, семейное благосостояние, национальность или классовая принадлежность, получаемая ребенком при рождении. Распределение является честным и беспристрастным, только если все, чем владеют люди, рассматривается как коллективное социальное благо. Распределение благ и услуг — это совместные усилия со стороны всех. С учетом совместных усилий единственно честным принципом является такой, который признает неравенство только в том случае, если оно идет на пользу наименее обеспеченных.

«Представляется одним из установленных положений в нашем анализе, что никто не может обладать большим правом на природное достояние, чем кто-то другой, у кого иные стартовые условия. Утверждение, что человек заслуживает особых обстоятельств, позволяющих ему предпринять усилия для развития своих способностей, в равной степени проблематично, поскольку его характер в значительной степени зависит от удачливости его семьи и имеющихся социальных условий, нам чести не сделает. Как представляется, в этих случаях положение о вознаграждении по заслугам неприменимо. Таким образом, более преуспевающие представители рода человеческого не могут сказать, что они заслуживают своего успеха и поэтому имеют право на такой тип сотрудничества, в котором они смогут воспользоваться своими преимуществами, но без внесения своего вклада в благосостояние других. У них нет оснований для такого утверждения. С точки зрения здравого смысла тем самым принцип дифференциации представляется приемлемым как для более преуспевающих, так и для менее преуспевающих индивидов».

Процитированный отрывок показывает, что справедливость, как ее понимает Роулс, содержит в себе признание не только равенства людей, но и необходимости дифференцированного подхода, с учетом их неравенства. Честное равенство возможностей лексически следует за

принципом дифференциации. Иными словами, если основные права максимизировать до наивысшей точки, совместимой с равным распределением, то может быть введено неравное распределение других благ, если только это обеспечивает наибольший выигрыш для наименее привилегированных граждан — иными словами, приемлемо для всех слоев населения.

Но здесь возникает весьма существенный вопрос: почему участники общественного договора, находящиеся под «вуалью неведения», предпочтут принципы справедливости в их определенном лексическом порядке любой версии утилитаризма? Антижертвенное воплощение теории справедливости Роулса именно здесь обретает свою наивысшую значимость. Позаимствованный Роулсом из теории принятия решений в ситуации неопределенности принцип дифференциации находит свое выражение в понятии «максимум к минимуму» (максимин): участники договора избирают такой способ организации общества, при котором *минимальная* доля *максимизируется*.

Единственной мотивацией индивидов в ситуации общественного выбора становится то, что участники его будут сотрудничать, содействуя реализации договора, содержание которого было совместно определено и анонимно принято, т.е. договор устанавливает связи участия. Это вводит серьезное ограничение, поскольку соглашение должно быть окончательным, не допускающим каких-либо сомнений, а его предмет — основополагающая структура общества, ни больше ни меньше. Если, например, две концепции справедливости приходят в конфликт друг с другом и одна из них допускает ситуацию, которая оказывается неприемлемой для кого-то, в то время как другая концепция исключает такую возможность, тогда доминирующей станет последняя.

Интерес Роулса сосредоточивается на доказательстве того, что в утилитаристской схеме человек, занимающий наименее выгодное положение, является жертвой, в то время как в теории справедливости Роулса он выступает в качестве партнера. Этого достаточно, как считает автор, для доказательства верности его теории.

В обществе, провозгласившем принципы Роулса, наименее преуспевающие люди будут знать, что их положение обеспечит им максималистско-минималистские преимущества, вытекающие из неравенства, которое они осознают. Если же уровень колебаний в неравенстве будет ниже, то вероятность того, что именно они окажутся жертвами такого порядка вещей, будет существенно выше. Более преуспевающие граждане, численность которых всегда меньше, воспримут данные аргументы как убедительные, ибо их относительные потери (по сравнению с более выгодным положением в условиях менее справедливого

распределения) компенсируются сотрудничеством с согражданами, при отсутствии которого их относительные привилегии подвергнутся угрозам. В обществе же, которое громогласно провозглашает свой утилитаристский характер, наименее преуспевающие могут оказаться в совершенно иной ситуации. От них требуется признать, что величайшее благосостояние группы — достаточное основание для того, чтобы узаконить их незавидный жребий. Они будут вынуждены согласиться оказаться в положении «козла отпущения» системы. На практике же ситуация будет еще хуже, ибо утилитаристская система не в состоянии соответствовать правилу публичности. Принцип жертвенности, воплощаемый утилитаризмом, должен оставаться скрытым, тайным для того, чтобы быть эффективным. Именно поэтому утилитаристская концепция отвергается в исходной позиции.

Принцип равных возможностей утверждает, что люди, обладающие одинаковым уровнем таланта и способностей, затрачивающие равную энергию и усилия, будут обладать одними и теми же перспективами успеха в данной сфере устремлений. Семейное происхождение, раса, религия, пол, национальность не должны быть препятствиями на пути к успеху. А для того чтобы это не давало и излишних преимуществ, т.е. ради гарантии равенства возможностей, общество вынуждено вводить высокие налоги на наследство, обеспечивать широкую систему общественного образования, принимать антидискриминационные законы. При определенном уровне эффективности подобных общественных мер распределение благ и услуг может действительно зависеть от таланта, способностей и целеустремленности.

Посмотрим, как работает этот принцип, на конкретном примере, приведенном А. Бухээнгом. Предположим, что некие *A* и *B* стремятся занять одно и то же положение в обществе, которое требует определенной квалификационной подготовки. Предположим, что они примерно одинаковы в своих способностях и устремлениях, но *A* происходит из крайне бедной семьи, которая не в состоянии оплатить его учебу, а *B*, наоборот, весьма богат и пользуется помощью родителей. Очевидно, что роулсовский принцип равных возможностей предполагает необходимость институциональной структуры, способной оплатить обучение *A*. Тот факт, что он происходит из бедной семьи, не должен лишать его перспектив, достижимых для других с аналогичными способностями и устремлениями, но обладающих большими материальными возможностями.

Напомним, что во втором принципе справедливости также присутствует правило лексического порядка. Однако в данном случае принцип равных возможностей оказывается лексически приоритетным по отношению к принципу дифференциации (хотя формулируют-

ся они в обратной последовательности). Иными словами, предполагается сначала удовлетворить принцип равных возможностей, а только затем — принцип дифференциации.

Определенную роль во втором принципе справедливости Роулса играет «эффективность». Роулс определяет ее следующим образом:

«...Мы можем сказать, что организация прав и обязанностей в основной структуре (общества. — *А. Т.*) является эффективной только в том случае, если невозможно изменить правила и перестроить схему прав и обязанностей для того, чтобы поднять уровень ожиданий любого человека (по крайней мере, одного) без того, чтобы одновременно не понизить ожидания некоторых других людей (по крайней мере, одного)».

Если после распределения окажется, что некто обладает значительно большим богатством, чем другие, то ситуация не может быть исправлена с помощью перераспределения: мешает правило эффективности. Более того, распределение богатства в любое данное время всегда находится под сильным кумулятивным влиянием как природного, так и социального распределения в прошлом. Случайность или везение во многом определяют, кто богат, а кто беден в данное время. Поскольку «вуаль неведения» не дает нам возможности узнать заранее, повезет нам или нет, то, по Роулсу, рациональным становится поиск пути минимизации наших потерь, и поэтому эффективность в процессе заключения общественного договора роли не играет. Рациональные участники договора, как мы показали выше, будут стремиться избежать риска попадания на «дно общества».

Но тогда возникает вопрос, которому Роулс придает немаловажное значение: на каком основании члены демократического общества могут допустить тенденцию к подверженности основной структуры общества социальным случайностям естественного или исторического происхождения? Поскольку мы считаем, что граждане — свободные и равные моральные личности, институциональное выражение чему дает приоритет первого принципа равной свободы, рассуждает Роулс, то, очевидно, начать следует с предположения, что и все остальные социально-приоритетные блага, особенно доходы и богатство, должны быть равными — каждому должна достаться доля, равная долям других. Но общество также должно принимать во внимание организационные требования и экономическую эффективность, поэтому неразумно поддерживать распределение поровну.

Роулс противопоставляет первый принцип, в котором речь идет о равном распределении, первой части второго принципа, допускающего неравенство до тех пор, пока наименее обеспеченная часть населения не станет столь благополучной, насколько это вообще возможно в имеющихся условиях. Он считает, что первый принцип является

эгалитаристским, поскольку отрицает возможность узаконивания ограничения свободы одного человека на том основании, что это увеличивает чью-то свободу и тем самым возрастает общая сумма свободы. Основная структура общества допускает неравенство, поскольку это улучшает положение каждого, включая и наиболее обездоленных, причем таким образом, чтобы это неравенство сочеталось с равной свободой и честным равенством возможностей. А коль скоро рассуждения начались с равной доли, то те, кто получает наименьшую выгоду, должны, если можно так выразиться, обладать правом вето, — и тем самым приходят к принципу дифференциации.

Сформулировав два принципа справедливости, Роулс кратко остановился на том, как должна быть организована основная структура общества для того, чтобы им соответствовать. Роулс концентрирует свое внимание на институциональном устройстве, которое, по его мнению, может соответствовать принципу дифференциации. Для этого, как он считает, необходимо создать четыре правительственных органа:

1. Орган контроля за накоплением ресурсов.
2. Орган стабилизации.
3. Трансфертный орган.
4. Орган распределения.

Иными словами, в случае гарантированного равенства возможностей и максимально широких основных свобод принцип дифференциации может быть реализован при наличии институционального устройства, выполняющего свои функции с помощью выше названных органов.

1. Существует частная собственность на капитал и природные ресурсы. Свободная рыночная система поддерживается органом контроля за накоплением ресурсов.
2. Функцией органа стабилизации будет «попытка обеспечить разумно полную занятость».
3. Трансфертный орган призван гарантировать социальный минимум (т.е. минимальный доход для каждого) либо с помощью выплат в связи с созданием и развитием семей и специальных платежей в случае болезни или безработицы, либо более систематически, например с помощью градаций дополнительных выплат (т.е. негативного подоходного налога).
4. Орган распределения должен защищать максимально возможную справедливость при распределении благодаря средствам налогообложения, обязательно принимая во внимание право собственности. При этом необходимо учитывать два аспекта:
— должны быть введены налоги на наследство и дарение, равно как и определенные ограничения на право наследования;

— должен быть установлен порядок налогообложения, для того чтобы реализовать на практике требования справедливости.

Обращает на себя внимание тот факт, что в модели справедливого общественного устройства (за исключением п. 2, где речь идет о «разумно полной занятости») реализация принципа справедливости предполагается Роулсом практически только с помощью распределительных методов, т.е. через перераспределение доходов и богатства наиболее обеспеченной части общества в пользу беднейшей, главным образом средствами налогообложения. Иными словами, перспективы «репрезентативной, наименее преуспевающей части общества» в обретении богатства, власти, авторитета и т.д. могут быть расширены с помощью различных доплат к заработной плате, получаемой в условиях свободного рынка. Проще говоря, свободный рынок решает одну часть задачи, налогообложение и перераспределение доходов — другую. Таким образом, Роулс считает возможным применение его принципов справедливости в обществе без отказа от конкурентного рынка и частной собственности на средства производства. Это и есть теория «социального рыночного хозяйства», столь популярная сегодня в США и других западных странах.

Новая интерпретация теории справедливости. За почти полвека, прошедшие с момента выхода «Теории справедливости», Роулс опубликовал целый ряд статей и эссе, углубляющих понимание отдельных проблем, разъясняющих смысл и защищающих некоторые положения от неверной интерпретации и критики, пересматривающих отдельные положения, если он находил критику конструктивной и т.д.

Естественно, возникает вопрос: изменились ли его взгляды и если да, то насколько?

Как представляется, эволюцию взглядов Роулса можно разделить на два важных этапа. Первый этап (1971–1982) завершился опубликованием тэннеровских лекций «Основные свободы и их приоритетность». За эти годы Роулс представил две работы, имеющие особенно важное значение: «Основная структура как предмет» (1978) и лекции, посвященные Дьюи, — «Кантовский конструктивизм в моральной теории» (1980). В этих работах содержится ряд ответов на критические замечания, а также некоторые изменения в интерпретации самой теории справедливости, позволившие прежде всего высветить связь теории Роулса с Кантом.

Второй этап продолжался с 1982 г. до его смерти. Наиболее важные труды этого периода: «Справедливость как честность: политическая, а не метафизическая» (1985); «Идея перекрестного консенсуса» (1987) и «Приоритет права и идеи блага» (1988). В последние годы Роулс ото-

шел от кантианства и представлял свою теорию скорее как политическую, нежели философскую.

Эволюция взглядов Роулса в целом приводит его, как будет показано ниже, к новому пониманию природы и роли политической философии.

Точка зрения

Среди защитников современного либерализма присутствуют и политические теоретики феминизма — например, Марта Нуссбаум (род. 1947), выступающая против феминистского крыла противников либеральных ценностей. Эта американская специалистка в области политической теории поставила целый ряд вопросов, заставив ее последователей подвергнуть сомнению чуть ли не всю политическую философию и теорию. Ее вопросы можно свести к следующим: насколько адекватно политическая и моральная философия отражает интересы женщин? правда ли, что общепринятые оппозиции, такие, как противопоставление разума и эмоций, публичной и частной сферы, блага и права, ставят женщин в заведомо невыигрышное положение, отвергают значение вклада женщин в моральную и политическую жизнь? не являются ли предпосылки моральной и политической философии враждебными по отношению к участию женщин в общественной жизни? и, наоборот, не поощряют ли нормы публичной жизни мужчин к неучастию в жизни семьи и дома?

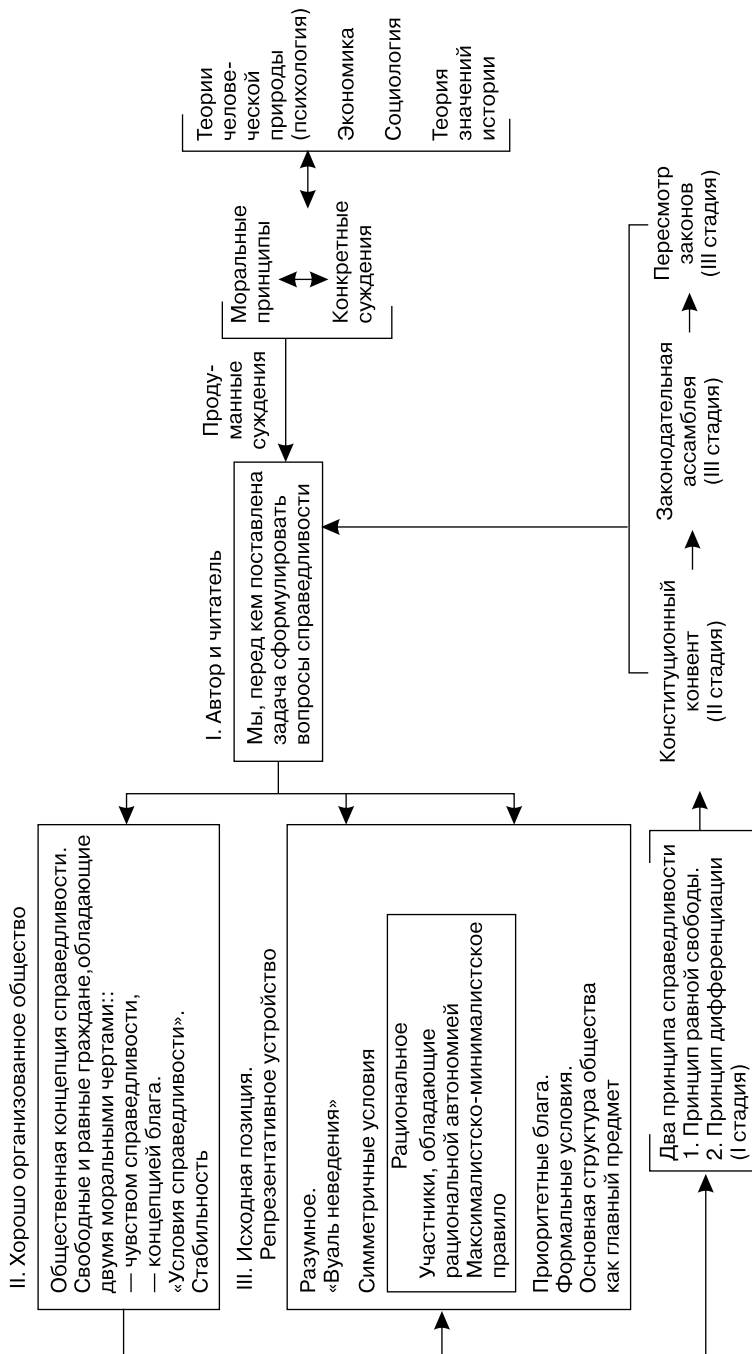
Феминисты выдвигают три основных обвинения против либерализма. Во-первых, что он носит индивидуалистический характер, сознательно снижая значение коллективных сообществ, в частности семьи. Во-вторых, что идеал равенства слишком абстрактен и формален и в-третьих, что он недооценивает роль эмоций в нашей жизни, переоценивая роль разума.

Нуссбаум защищает либерализм от нападок его противников, стремясь распространить его также на женскую часть населения, к которой в равной мере применимы такие понятия, как личность, автономия, права человека, самоуважение и т.д.

Что же Роулс понимает под «хорошо организованным обществом»?

Хорошо организованное общество, в отношении которого в конечном счете и заключается общественный договор, в роулсовской трактовке должно отвечать следующим необходимым условиям.

Во-первых, это общество, регулируемое общепринятой концепцией справедливости, все его члены признают одни и те же принципы, или концепцию справедливости. Основные институты общества также удовлетворяют требованиям концепции, или, по крайней мере, считается, что это так. Кроме того, сама концепция справедливости должна основываться на разумных представлениях, включающих об-



щепризнанные методы исследования. То же относится и к основным институтам.

Во-вторых, это общество, члены которого почитают себя свободными и равными личностями. Они моральны в том смысле, что по достижении разумного возраста приобретают чувство справедливости и признают то же за другими. Они равны, поскольку считают друг друга способными иметь право определять после необходимого рассмотрения принципы справедливости, на основании которых должны управляться базовые институты общества. Наконец, они свободны, так как а) полагают, что на них возложена задача разработать общие институты во имя фундаментальных целей и интересов; б) не считают себя неразрывно связанными с определенными высшими целями в любое данное время, а способны пересматривать и изменять эти цели по разумным и рациональным причинам.

В-третьих, это общество, стабильное по отношению к концепции справедливости с точки зрения способности его основных институтов создавать эффективное чувство справедливости, в таком обществе принуждение если и применяется когда-либо, то это скорее исключение, чем правило.

В-четвертых, это общество, существующее в условиях справедливости. С объективной точки зрения речь идет об условиях, когда почти не ощущается нехватки чего-либо. Это означает, что социальное сотрудничество носит продуктивный и взаимовыгодный характер: прибыль одного человека или группы не означает убытка для других, естественные ресурсы и уровень развития техники обеспечивают результаты совместных усилий, почти соответствующие потребностям людей. То есть это богатое и процветающее общество. С субъективной точки зрения люди и группы в обществе обладают разнообразными интересами и целями, множеством конфликтующих и даже несовместимых друг с другом взглядов, т.е. общество плюралистично и веротерпимо.

В-пятых, это общество, члены которого могут сотрудничать в его рамках на протяжении всей жизни. Оно предполагает если не полную гармонию, то достаточно высокий уровень справедливости, чтобы создать основу для взаимодействия и надежной ассоциации.

И наконец, в-шестых, это общество, где главным субъектом справедливости являются основные общественные институты, ибо они, по Роулсу, формируют людей и определяют их выбор. Таким образом, принципы справедливости, разработанные Роулсом, должны «устанавливать права и обязанности в основных институтах общества» и «определять соответствующее распределение благ и тягот в условиях социального сотрудничества».

Таким образом, «поздний» Роулс на первом этапе переосмысления своей теории справедливости стремился решить две проблемы: во-первых, проблему совмещения требований свободы и равенства в том виде, в каком они присутствуют в американской политической культуре, — в виде весьма противоречивого наследия Локка и Руссо; во-вторых, проблему абстрактности моральной теории Канта благодаря развитию идеи «исходной позиции» как «разумного» решения, ограничивающего и в конечном счете подчиняющегося субстанциональному содержанию рациональной рефлексии. Иными словами, он сформулировал теорию, которую Ч. Кукатас и Ф. Петитт назвали «кантианством для одной страны» — США.

Закон народов. В «Теории справедливости» Роулс доказывал, что добродетель распределительной справедливости применима только по отношению к относительно закрытым сообществам. Поэтому он практически не уделил внимания международной справедливости. Лишь много позднее, в другой книге — «Закон народов» (1999), он рассмотрел проблему глобального неравенства с позиции «обязанности помогать».

Прежде всего, Роулс отказался от принципа утилитаризма. По Роулсу, участники «исходной позиции» (ситуации общественного договора в его интерпретации), если она адекватно смоделирована, отдадут предпочтение именно его принципам справедливости, отказавшись от классического утилитаризма, хотя на первый взгляд он кажется весьма привлекательным с точки зрения конструирования справедливого общества. Утилитаризм, как известно, направлен на увеличение благосостояния общества как целого, принимающего во внимание благоденствие всех и каждого.

Однако Роулс делает вывод о том, что принцип утилитаризма не будет достаточным для того, чтобы удержать вместе внутривнутриполитическое общество, и уж тем более он не может быть применен к глобальному обществу. Тот факт, что принципы распределительной справедливости не применяются на глобальном уровне, не означает, что не применяются вообще никакие моральные принципы. Наоборот, Роулс подтверждает, что «естественные обязанности» существуют независимо от любого институционального воплощения, такого, как долг не навредить или обязанность помогать другим, когда они оказываются в беде, но эти «общие» обязанности не замещают более специфические обязанности, генерирующиеся благодаря принятию принципов справедливости в ситуации «исходной позиции» по отношению к согражданам.

На эмпирическом уровне наличие транснациональных связей между внутривнутриполитическими обществами через торговые соглашения и мультинациональное сотрудничество должны быть признаны, но это не должно включать наличия базовой глобальной структуры как всео-

бъемлющего детерминирующего фактора в отношении доли новообразований. Национальное государство, безусловно, не является устарелым понятием, даже в тех контекстах, в которых существует стабильное институциональное транснациональное сотрудничество между государствами, например в рамках Европейского союза. Опыт последнего времени, как представляется, подтверждает, что государства-участники функционируют лучше или хуже с экономической точки зрения, в зависимости от внутренней политики, которую они проводят. Если это верно в отношении богатых стран, тогда почему «объясняющий» национализм не может быть верным и в отношении развивающихся стран, таких, как Зимбабве, по крайней мере в имеющей значение мере?

Роулс поэтому утверждает, что мы должны начать с того мира, который существует здесь и сейчас, а затем уже перейти к признанию факта плюрализма народов. Реалистичность книги «Закон народов» была главным образом нацелена на регулирование мирного сосуществования. Это предполагает «долг помощи» как принцип права, а не вопрос милосердия, поскольку сообщество либеральных и адекватных обществ может достигнуть стабильности, только имея перед собой задачу включения всех людей; это позволит перегруженным обществам способствовать утверждению адекватных обществ через предоставление им помощи⁵.

Проблема распределения приоритетных социальных благ должна прежде всего регулироваться в рамках политических институтов народов в соответствии с внутренними стандартами, и эти стандарты не обязательно совпадают с эгалитаристскими стандартами, сформулированными в том числе в «Теории справедливости». Если либерализм рассматривает общество как коммерческое предприятие свободных и равных граждан, то некоторые либеральные сообщества признают роулсовские принципы справедливости, в то время как другие нет. Нелиберальные общества обычно имеют иные представления о том, что такое справедливое распределение, и с учетом разумного плюрализма они имеют полное право так думать.

Проблема может быть сформулирована так: почему люди в таком богатом мире признали жизнеспособность универсальных моральных принципов, таких, как принцип ненанесения вреда, и тем не менее не торопятся изменять соответствующим образом существующие глобальные институты?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вновь обратиться к «Закону народов» Джона Роулса. Роулс признает адекватность универсальных моральных принципов, но в значительно большей степени выступает за всемирный плюрализм человеческих сообществ и отмечает значение сильных местных взаимосвязей. Он воспринимает разнообразие народов с точки зрения культуры и традиций и резуль-

тирующие различия в морали как данность, одновременно полагая, что все человеческие сообщества обладают абсолютным минимумом ресурсов для того, чтобы создать надлежащее общество, в котором базовые, политически не-парохиальные права человека будут гарантированы⁶. Справедливые общества строятся на основе взаимности, и постепенно эта взаимность приводит к разделяемым традициям. Когда эти традиции принимают форму языка, религии или истории, они могут быть охарактеризованы, вслед за Миллем и позднее Роулсом, как «общие чувства»⁷. Эти чувства объясняют, почему некоторые люди более склонны к сотрудничеству друг с другом, нежели с другими людьми, и делают больший акцент на общей жизни, нежели на интересах индивидов, вне зависимости от того, где они живут.

Рассматривая международное право, Роулс утверждает, что этот «факт» должен приниматься во внимание. По Роулсу, не существует противоречия между принятием универсальных моральных принципов и признанием локальных привязанностей и приверженностей. Разумеется, последнее не означает, что реальное разделение людей — это неизменный исторический закон или что федерация народов невозможна. Наоборот, Роулс пишет о создании всеобъемлющей Лиги народов, но это означает, что усилия создать такую лигу не должны разрывать узы, которые сегодня связывают людей, т.е. речь идет о формировании «принципа дифференциации» на глобальном уровне. Проблема глобальной бедности должна быть разрешена средствами введения легальной обязанности помогать. Благодаря такой обязанности все народы смогут построить справедливые и адекватные базовые институты. Если члены Лиги народов примут естественную обязанность создать и поддерживать справедливые институты, они помогут всем остальным народам в утверждении таких институтов и тем самым сделают саму Лигу стабильным институтом.

Роулс высказывает опасение, что даже скромная цель и вытекающая отсюда необходимость признания долга помощи может предполагать переоценку степени связанности между народами. Подобно чувству симпатии, близость и духовное родство как источники связи между людьми не являются особенно сильными факторами и на них нельзя положиться, однако нечто, способствующее созданию атмосферы сотрудничества между людьми и обращению к собственному интересу, необходимо. Закон народов, таким образом, должен быть нацелен не на институты, распределяющие приоритетные блага между всеми обитателями «единого мира» в соответствии с двумя принципами справедливости, а только на те институты, которые устанавливают мирные отношения между существующими политическими сообществами. Эти сообщества преимущественно стремятся к международному признанию и уважению за то, как организована в них совместная жизнь⁸.

С моральной точки зрения люди заботятся в первую очередь о том, что является для них общим, а не о человечестве в целом. Роулс даже процитировал знаменитое высказывание Майкла Уолцера о том, что разрушить стены государства не значит создать мир без стен, а значит построить тысячи маленьких крепостей⁹.

Общечеловеческого представления о содержании ценности справедливости на сегодняшний день нет. Существует общечеловеческое содержание таких ценностей, как милосердие, но не справедливость. Тем не менее добродетели справедливости, милосердия и любви проходят красной нитью через всю историю философско-этической мысли. Дэвид Юм писал, что есть две основополагающие добродетели: милосердие и справедливость. Однако все здесь не так просто. Милосердие, или, иначе, человеколюбие, — естественная добродетель, а справедливость создается человеком сообразно обстоятельствам. Не случайно поэтому существует такое множество интерпретаций понятия «справедливость» — либеральное, социалистическое, коммунитаристское, феминистское, либертариистское, анархистское и т.д. Во всех этих случаях справедливость предполагает разные проекты практической реализации. Различие этих проектов заключается в том, что считать приоритетным — свободу или благо человека и, соответственно, обязанность общества обеспечивать свободу или благоденствие. Концепция справедливости, таким образом, крайне разнообразна, и о конкретном ее понимании необходимо договариваться через диалог, общественную дискурсивную работу, наконец, хотя бы минимальный консенсус. Лишь затем можно выстраивать соответствующую политику.

В рамках одного из пониманий морали мы можем даже говорить об общественной морали как о справедливости. В этом случае справедливость понимается как способ распределения имеющихся благ и необходимых тягот между членами сообщества, а также совокупность принципов, упорядочивающих притязания членов сообщества в отношении этих благ. Именно эту проблему проанализировал Джон Роулс, противопоставив право и благо как основополагающие концепции этических доктрин и мотивы индивидуального поведения. Хотя Роулс и писал об обществе, он рассматривал общественную мораль на основе индивидуальных действий. Не случайно для узаконивания своей теории он избрал вариант теории общественного договора, которая по сравнению с утилитаристской этикой, ставящей критерий блага во главу угла, опирается на право, не зависящее от индивидуальных предпочтений и являющееся результатом взаимных соглашений между членами общества. Включение долга помощи в международное право существенно улучшило бы положение глобальных бедных, даже если такая обязанность нуждается в уточнении, с чем, безусловно, согласился бы Роулс.

Из сказанного можно сделать вывод о том, что сфера справедливости не ограничивается институтами, поскольку адекватное понимание справедливости относится не только к правам и благам, которыми должны пользоваться все человеческие существа, и воплощающимся в социальных практиках законах, соглашениях и институтах, но и к обязанностям, которые реализовывают и гарантируют эти права и блага, и далее к специфическим агентствам, реализующими требования справедливости. Поэтому оценки справедливости должны также включать сферу взаимодействий индивидуальных и коллективных моральных агентов. Поскольку моральная деятельность не является прерогативой исключительно (групп) индивидов, а применима также к наднациональным институтам, например ЕС или ООН, оценка глобальной этики как индивидуальной или коллективной деятельности представляется столь же неадекватной в современной глобальной ситуации, как интерпретация справедливости только как институционального вопроса.

Глобальная справедливость — это нечто большее, чем просто эгалитаристская или распределительная справедливость, т.е. правильное распределение преимуществ и тягот. Она включает в себя также политическую справедливость (защиту политических и социальных прав), культурную справедливость и лингвистическую справедливость (признание различий и поддержка культурной свободы). В этой перспективе справедливость уже рассматривается не только как распределительный долг, который противоречит долгу милосердия или гуманитарной помощи, но и как долг, который покрывает весь континуум — от гуманизма, с одной стороны, и до распределительной справедливости, с другой.

Хотя Роулса причислили к пантеону великих, вспомним, что он сам разочаровался в универсальных возможностях своей теории, поскольку она не признает достаточно глубоко плюрализм религиозных, философских и моральных доктрин. Он попытался переформулировать универсальные принципы, основывая их на соглашении между несовместимыми, но разумно осмысленными доктринами. Это иллюстрация некоторой растерянности западной мысли, усугубившейся к началу нового тысячелетия, когда уже стало вполне ясно, что дело не только в том, что цели приходят друг с другом в столкновение (так бывало неоднократно), но и в утрате надежды на появление «большой» теории, способной гарантировать воссоединение разных течений, число которых продолжает множиться. Роулс, как многие до и после него, пытался как-то приспособиться к быстро расширяющемуся плюрализму.

Альтернатива деонтологическому либерализму: либертариизм

Либертариизм — течение в современном либерализме, которое делает акцент на свободах и правах индивида, государству при этом отводится минимальная роль. Либертариизм из всех современных либеральных течений, пожалуй, ближе всего подходит к анархизму. Он видит в государстве источник подавления свободы человека, нарушения его прав, искажения свободы рынка.

Все либертариистское движение можно разделить на две большие группы: либертариистов-прагматиков и принципиальных либертариистов.

Фридрих фон Хайек защищал идею «минимального» государства, но отнюдь не потому, что защищаемые ими права священны, а потому, что ограничение его функций защитой таких прав создает целый ряд преимуществ. Кредо этой группы достаточно ясно выражено Фридрихом фон Хайеком, писавшим, что если мы хотим удовлетворить желания людей, то следует отвести государству меньшую роль, а рынку большую, дав ему возможность использовать всю имеющуюся информацию о характере людских устремлений. Некоторые либертариисты полагают, что подобное ограничение роли государства позволит увеличить производство, соответственно, максимизировать пользу и обеспечить производство с максимальной эффективностью.

Ф. Хайек является весьма показательным примером «современной» версии политической теории либертариистского прагматизма. Его труды дают солидное гносеологическое обоснование опровержению основ социал-реформистской политики в духе «государства всеобщего благоденствия» или «великого общества».

Третьи увидели в теории справедливости возможность обновления либерализма, остро нуждавшегося в свежих идеях после событий 60-х годов — студенческих волнений, массового антивоенного движения, популярности «левых идей» и т.д. Таким образом, работа Роулса затронула нервный узел политико-теоретических проблем в США. Вопрос о соотношении равенства и свободы, поднятый в книге, — вечная тема дискуссий в американской общественной мысли. Противоречие между ними нашло отражение уже в первом параграфе Декларации независимости. С одной стороны, все люди «созданы равными», с другой — они наделены «неотчуждаемыми правами» на «жизнь, свободу и стремление к счастью». Эта проблема красной нитью проходит через все великие противостояния в истории США — Джефферсон против Гамильтона, Север против Юга, «великое общество» против «нового федерализма». Этот спор продолжили на уровне политической теории Джон Роулс и Роберт Нозик — его коллега по Гарвардскому универ-

ситету. Их дискуссия вышла далеко за пределы университетских стен, втянув в свою орбиту широкий круг политиков, публицистов, общественности, в сущности, отражая процесс весьма драматической смены парадигм — от либерализма к неолиберализму (неоконсерватизму), в случае Нозика — в форме либертаризма.

В 1980-е годы могло показаться, что полемика велась с явным перевесом в пользу неоконсерваторов с их специфически интерпретированной свободой в ущерб либеральной трактовке справедливости. Могло даже показаться, что теории И. Кристола, Г. Шельски, Г.-К. Кальтенбруннера, Р. Нозика, Ф. фон Хайека и других теоретиков неоконсерватизма окончательно оттеснили теорию Роулса на второй план. Однако идейную дискуссию неправильно рассматривать как некий однолинейный процесс с периодически меняющимися лидерами гонки. И хотя, безусловно, неоконсерватизм усилил на какое-то время свои позиции в западном обществе, писал А. Ю. Мельвиль, можно было говорить о появлении широкого либерального и консервативного консенсуса относительно ряда основополагающих принципов и устоев «американского образа жизни». Иными словами, американские неоконсерваторы разделяют фундаментальные либеральные ценности, расходясь с либералами главным образом по вопросу о средствах их достижения.

Фридрих фон Хайек. Одно время его теория рассматривалась в качестве возможной альтернативы кейнсианству. В процессе критики политики «государства всеобщего благоденствия» идея Хайека о том, что нарастание государственного вмешательства в экономику имеет свои пределы, за которыми оно начинает приводить к стагфляции и представлять угрозу самому существованию рыночной системы, по существу, оказалась одной из основ программы «рейганомики». Уже начиная с 1980-х годов Хайек пытался показать, что не существует «среднего пути» между капитализмом и социализмом. Утверждая, что рациональный экономический расчет при социализме в принципе невозможен, он противопоставляет ему капиталистический рынок, предлагая прежде всего рыночные способы регулирования экономической и политической жизни.

Хайек был непримиримым и последовательным противником переустройства общества по умозрительно сконструированным схемам и идеальным моделям. В своей известной книге «Дорога к рабству» (1944) он показал, что даже умеренное огосударствление экономической жизни ведет в конечном счете к установлению тоталитаризма. Он был убежден, что общества, полагающиеся на конкуренцию, успешнее других достигают своих целей — вывод, который, по его мнению, подтвержден всей историей современной цивилизации.

Хайек довольно ясно различал «хозяйство» и «рыночный процесс». Хозяйство, в его понимании — это организация или социальное устройство, где некто сознательно размещает ресурсы в соответствии с единой шкалой целей. В создаваемом рынком спонтанном порядке ничего этого нет. Спонтанное рыночное хозяйство (состоящее из бесчисленного множества индивидуальных экономических структур), по Хайеку, обладает двумя преимуществами.

Во-первых, спонтанный экономический порядок использует знания всех его членов (а не только организатора хозяйства).

Во-вторых, цели, которым он служит, являются частными целями индивидов во всем их разнообразии и противоречивости. Единственная цель, общая для всех, — это создание условий, при которых шансы любого случайно выбранного индивида на как можно более эффективную реализацию его целей были бы весьма велики. Именно это и имеется в виду, когда утверждается, что рыночный порядок обеспечивает максимум и оптимум по сравнению с упорядоченным социалистическим хозяйством.

Вместе с тем Хайек признает, что диктат рынка несет в себе угрозу свободе индивида. Конкуренция создает нечто вроде безличного принуждения, заставляя многих индивидов перестраивать свой образ жизни так, как были бы бессильны изменить его какие угодно инструкции и команды.

В то же время Хайек возражал против причисления его к сторонникам «свободного предпринимательства» без всяких ограничений. Определенные барьеры необходимы, но это должны быть не искусственные препоны, создаваемые государством, а естественные, спонтанно возникающие в процессе социокультурной эволюции. Эти правила прежде всего включают отказ от присвоения чужой собственности и выполнение добровольно взятых на себя обязательств. Они воплощают в себе коллективный опыт множества поколений по разрешению конфликтов, а также обеспечивают преемственность традиции.

Это важно

Laissez-Faire (буквально «разрешать делать») — это система свободного рыночного обмена с абсолютным минимумом контроля со стороны правительства.

Принцип естественного отбора — выживание наиболее приспособленных социальных институтов — переносится Хайеком на историю человеческого общества. Этот отбор выдерживают лишь те системы правил (от религии и идеологии до способа организации производства), которые обеспечивают для применяющих их групп наилучшие условия для выживания, т.е. наиболее высокий уровень жизни — возможно большему числу людей.

В этом свете он рассматривает и проблему справедливости. С точки зрения Хайека, в принципе неверно увязывать справедливость с какой-либо целью распределения. Никакой индивид или группа не осуществляет общее распределение богатства или какой-либо другой вещи, поэтому неправильно утверждать, что распределение может быть несправедливым, ведь это определение применимо только к действиям людей. Хайек делает вывод, что любые пути распределения существенно противоречат свободе. Таким образом, в обществе со свободным рынком товаров, где конечный результат экономической деятельности является следствием не сознательного выбора, а бесчисленных разрозненных выборов отдельных индивидов, вообще не может появиться идея перераспределительной справедливости, а попытки ввести распределение разрушительны для свободы и индивидуальности в обществе. Это вполне ясная идеологическая позиция, которая отдает предпочтение вполне определенной форме свободы.

«У нас не было намерения делать фетиш из демократии. Очень похоже на то, что наше поколение больше говорит и думает о демократии, чем о тех ценностях, которым она служит. К демократии неприложимо то, что лорд Эктон сказал о свободе: она “не средство достижения высших политических целей. Она сама по себе высшая политическая цель. Она требуется не для хорошего управления государством, но в качестве гаранта, обеспечивающего нам право беспрепятственно стремиться к осуществлению высших идеалов общественной и частной жизни”».

Демократия по сути своей — средство, утилитарное приспособление для защиты социального мира и свободы личности. Как таковая она небезупречна. Не следует забывать и того, что часто в истории расцвет культурной и духовной свободы приходился на периоды авторитарного правления, а не демократии и что правление однородного, догматичного большинства может сделать демократию еще более невыносимой, чем худшую из диктатур. Мы, однако, стремились доказать не то, что диктатура ведет к уничтожению свободы, а то, что планирование приводит к диктатуре, поскольку диктатура — идеальный инструмент насилия и принудительной идеологизации и с необходимостью возникает там, где проводится широкомасштабное планирование. Конфликт между демократией и планированием возникает оттого, что демократия препятствует ограничению свободы и становится, таким образом, главным камнем преткновения на пути развития плановой экономики. Однако, если демократия откажется от своей роли гаранта личной свободы, она может спокойно существовать и при тоталитарных режимах. Подлинная диктатура пролетариата, демократическая по форме, осуществляя централизованное управление экономикой, подавляет и истребляет личные свободы не менее эффективно, чем худшие автократии.

Обращать внимание на то, что демократия находится под угрозой, стало модно, и в этом таится некоторая опасность. Отсюда происходит ошибочное и безосновательное убеждение в том, что, пока высшая власть в стране принадлежит воле большинства, это является верным средством защиты от произвола. Противоположное утверждение было бы не менее ошибочно: защищает от произвола вовсе не источник власти, а ее ограничение. Демократический контроль может помешать власти стать диктатурой, но для этого следует потрудиться. Если же демократия решает свои задачи при помощи власти, не ограниченной твердо установленными правилами, она неизбежно вырождается в деспотию.

«Когда правительство должно определить, сколько выращивать свиней или сколько автобусов должно ездить по дорогам страны, какие угольные шахты целесообразно оставить действующими или почему продавать в магазинах ботинки, — все такие решения нельзя вывести из формальных правил и принять раз навсегда или на длительный период. Они неизбежно зависят от обстоятельств, меняющихся очень быстро. И, принимая такого рода решения, приходится все время иметь в виду сложный баланс интересов различных индивидов и групп. В конце концов кто-то находит основания, чтобы предпочесть одни интересы другим. Эти основания становятся частью законодательства. Так рождаются привилегии, возникает неравенство, навязанное правительственным аппаратом. <...>

Государство должно ограничиться разработкой общих правил, применимых в ситуациях определенного типа, предоставив индивидам свободу во всем, что связано с обстоятельствами места и времени, ибо только индивиды могут знать в полной мере эти обстоятельства и приспосабливать к ним свои действия. А чтобы индивиды могли сознательно строить планы, у них должна быть возможность предвидеть действия правительства, способные на эти планы влиять. Но коль скоро действия государства должны быть прогнозируемыми, они неизбежно должны определяться правилами, сформулированными безотносительно к каким-либо непредсказуемым обстоятельствам. Если же государство стремится направлять действия индивидов, предусматривая их конечные результаты, его деятельность должна строиться с учетом всех наличествующих в данный момент обстоятельств и, следовательно, является непредсказуемой. Этим объясняется известный факт, что чем больше государство планирует, тем труднее становится планировать индивиду».

Фридрих фон Хайек. Дорога к рабству

Роберт Нозик. Принципиальный либертариизм отличается от прагматического главным образом тем, что он рассматривает права, защищаемые «минимальным» государством, как естественные, или фундаментальные. Права есть благо в себе, а не в силу каких-то случайных причин, причем благо высшей значимости, которым нельзя пожертвовать ради какой-то другой цели.

Наиболее видным представителем либертаризма является Роберт Нозик. Большая часть его основной работы «Анархия, государство и утопия» была представлена в качестве альтернативы «Теории справедливости» Роулса.

Во многих отношениях Роберт Нозик — полная противоположность Джону Роулсу, начиная от происхождения (Роулс — «один из последних героев Скотта Фицджеральда», элита из Новой Англии; Нозик — выходец из бедной еврейской семьи в Бруклине), личных качеств (скромный, даже замкнутый Роулс и стремящийся к славе Нозик) и вплоть до отношения к политике (Роулс — политический философ кантовского склада, либерал; Нозик — либертариист, в молодости активный участник студенческих движений, склонный к анархизму и позднее признанный идеолог неоконсерватизма). Эта разница, однако, отнюдь не мешала им сотрудничать на протяжении десятилетий как коллегам по Гарвардскому университету.

Интерес к проблемам политической философии пробудился у Роберта Нозика после внимательного ознакомления с трудами консервативных философов и экономистов Фридриха Хайека и Мильтона Фридмана. Знакомство с «Теорией справедливости» Джона Роулса вдохновило его на «ответ». В результате появилась книга «Анархия, государство и утопия», содержащая комментарий проблем, затронутых Роулсом, с позиций либертаризма. Этот труд не только вызвал большой интерес в академических кругах, но и, так же как роулсовская работа, оказал прямое и непосредственное влияние на разработку политических программ и политические дискуссии в США и ряде других западных государств. В 1975 г. он был удостоен Национальной премии за лучшую книгу года.

Работа Нозика — фундаментальное политико-философское осмысление основных идей либертариистского кредо. Будучи крайней формой либерализма, либертаризм проводит различие между ценностями индивидуальной свободы и ценностями благосостояния и равенства. Опираясь на эту единственную ценность свободы, он пытается сформулировать правила того, что индивиды могут делать по отношению друг к другу, какова их роль в организации государства и какой властью это государство вообще должно обладать.

Характерно, что сфера влияния индивида совпадает с властью, возлагаемой на него капиталистической экономикой, или экономикой свободного предпринимательства. Индивид обладает формальной властью обретения собственности, покупки и продажи ее, найма рабочей силы и продажи своей собственной рабочей силы. Он может разбогатеть или разориться — все зависит только от него самого, от его способностей, усилий, везения, наконец. Государство со своей сторо-

ны может лишь обслуживать эту систему. Оно может предпринимать какие-то действия, вплоть до наказания, ради предотвращения применения силы (убийств, ограблений и т.д.) и мошенничества, но оно не имеет права облагать собственность налогами или конфисковывать ее во имя того, чтобы оказать помощь нуждающимся, или же организовывать общественные работы для сокращения безработицы. Бедные сами должны о себе позаботиться или же рассчитывать только на милосердие. Пенсии или страхование здоровья допустимы и могут существенно снизить риск наступления трудных времен, однако любые коллективные попытки решения этих вопросов вне пределов защиты личности и ее правомерной деятельности должны быть переданы в сферу добровольных клубов и ассоциаций.

Взгляды такого типа отстаивала целая плеяда политических мыслителей разных времен — от Адама Смита до Мильтона Фридмэна, придавшего этим идеям утилитаристскую легитимацию: данная система является законной в силу ее эффективности, поскольку в результате положение каждого гражданина улучшится. Но коль скоро данное утверждение труднодоказуемо, эгалитаристские системы представляются с позиций утилитаризма в качестве более предпочтительных, поэтому либертариисты обратились к другому политико-философскому основанию своих воззрений. Нозик предлагает взять в качестве такого основания определенную концепцию индивидуальных (моральных или естественных) прав.

«У индивидов есть права и существуют вещи, которые никакая другая личность или группа не могут сделать по отношению к нему, не нарушая этих прав» — это утверждение в самом начале книги «Анархия, государство и утопия» уже достаточно ясно обозначает точку отсчета принципиального либертариизма.

Причем Нозик полагает, что речь идет не только об уважении этих прав, но и о том, что они должны обладать статусом фундаментальных или более-менее абсолютных ограничений. Понятие «права как ограничения», или, как он иногда поясняет, «ограничение моральной стороны», означает, что речь идет о гарантиях защиты каждой личности. Абсолютный характер данного ограничения предполагает, что индивидуальные права не могут быть нарушены ради решения каких-либо социальных целей, например целей благосостояния или безопасности всего общества. Наконец, он рассматривает эти права как фундаментальные, т.е. они есть благо в себе и не зависят от внешних целей, будучи основанием морального мышления. Но если индивидуальные права принимаются в качестве отправного пункта, то вполне логична идея «минимального» государства как лучшего из возможных способов гарантирования этих прав. Более сильное государство непременно ста-

нет нарушать эти права, если только оно не опирается на анонимное согласие всех граждан, ибо, помимо всего прочего, у людей есть право на отказ от своих прав.

«Либертарианство — это убеждение в том, что каждый человек имеет право жить так, как хочет, если уважает права других. Либертарианцы защищают права каждого человека на жизнь, свободу и собственность — права, которыми люди обладают изначально, вне зависимости от существования государства».

Дэвид Боуз. Либертарианство

«Минимальное» государство более предпочтительно, чем анархия, поскольку последняя не может дать гарантий защиты индивидуальных прав. Кроме того, у него больше возможностей для того, чтобы стать узаконенным, нежели у государства перераспределительного типа, которое не в состоянии опираться на полное согласие своих граждан и поэтому обязательно предполагает принуждение, вплоть до открытого насилия по отношению к какой-то их части.

Таким образом, первый принцип, введенный в теории Нозика заключается в том, что каждый индивид обладает тремя фундаментальными правами: правом на физическую безопасность, правом на неограниченные ничем свободы и правом на неотчуждаемую собственность — без его на то согласия. Нозик практически повторяет сказанное Локком о правах индивида в условиях «естественного состояния».

Нозик пишет, что его взглядам на «хорошо организованное общество» противостоят две теоретические «угрозы»: идея безгосударственного общества (анархия) и теория государства, выходящего за пределы «минимального», т.е. такого, которое берет на себя функцию перераспределения или ставит перед собой цели развития, модернизации и т.д.

Это важно

Анархизм — политико-идеологическая концепция, требующая упразднения государства и ликвидации всякой власти, имеющей возможность применять принуждение. Она провозглашает своей целью общество с максимальной личной свободой, справедливым распределением материальных благ, в котором общие задачи выполняются по добровольному согласию. Термин «анархизм» введен в 1840 г. П. Ж. Пруденом.

Анархистский социальный порядок, не допускающий никаких принудительных действий со стороны государства, назван в качестве исходной посылки в нозиковской аргументации. Данная позиция, а также сопутствующие ей обстоятельства — нерушимая свобода личности и абсолютное право собственности на свое тело и свои владения — во многом воспринимаются как данность. Права есть выраже-

ние «естественной свободы», и анархия — возможность их реализации. Нозик попытался показать, что место анархии может быть занято «минимальным» государством без нарушения анархической легитимности. Однако необходимым условием этого перехода становится добровольное согласие людей.

Сами же анархисты рассматривают любое движение в направлении принудительных институтов как аморальное, иррациональное и ненужное — в их концепции «естественного состояния» никаких серьезных проблем вообще не возникает. Но это крайность. Многие мыслители анархистского толка все же предполагают наличие некоторых оснований, которые делают движение в направлении государственности рациональным и необходимым, например ради выживания. Тем самым они признают аргументацию Т. Гоббса, изложенную им в «Левиафане». В любом случае моральность данной позиции может придать только согласие, а далеко не все люди столь уж рациональны, чтобы принять ее. При этом модель «общественного договора», некоего гипотетического контракта, т.е. согласия в малой группе, переносимого затем на всех граждан, считается неадекватной, ибо в соответствии с анархистскими установками предполагается согласие именно всех, так как необходимо уважать естественные права каждого человека.

Соответственно, любое государство воспринимается анархистским сознанием как абсолютное зло, оно — источник всех социальных пороков.

Новизна подхода Нозика, попытавшегося преодолеть трудности, связанные с необходимостью согласия на введение любых государственных форм, заключается в его стремлении объяснить, каким образом государство может вырасти из естественного состояния без нарушения чьих-либо прав, не прибегая к идее «общественного договора».

Нозик пишет, что, если бы даже существовало локковское «естественное состояние», т.е. если бы сбылась мечта анархистов, «минимальное государство» все равно появилось бы при двух условиях: если бы люди действовали, руководствуясь собственным интересом и если бы они уважали права других людей, не нарушали их или по крайней мере находили форму компенсации в случае нарушения. В сущности, этот аргумент представляет собой квазидоговорное узаконивание «минимального государства».

Образование государства, по Нозику, проходит четыре стадии.

Первая стадия. В силу неудобства «естественного состояния» индивиды формируют «агентства защиты». Сначала, по-видимому, это будут ассоциации взаимопомощи, объединяющие членов одной семьи или друзей, но скоро обнаружатся неудобства: все должны владеть оружием, к тому же в группах такого типа легко возникают трения. В кон-

це концов ассоциации обязательно уступят место «агентствам защиты», которые за соответствующую плату возьмут на себя роль арбитра, а также наказания виновных.

Вторая стадия. Одно из агентств или их объединение начнут доминировать на некой территории. При этом возникают три возможности:

- 1) если одно агентство выиграет все сражения, то оно, естественно, станет доминировать на данной территории и люди окажутся перед выбором — либо присоединиться к нему, либо вообще остаться вне сферы действия какого-либо агентства;
- 2) если одно агентство выиграет на одной части территории, а второе на другой, то территория окажется расколотой, так же как и население, — будет установлена граница;
- 3) если ни одно из агентств не сможет добиться окончательного верховенства, то, вероятнее всего, они предпочтут третейский суд, тем самым сформировав объединение агентств.

На первых двух стадиях рациональный собственный интерес направляет людей в сторону «минимального государства», однако пока еще назвать государством возникшее образование рано. Новый режим «очевидно не обеспечивает защиту для всех на данной территории, как это делает государство, и он явно не обладает и не претендует на тот тип монополии на применение силы, которая обязательна для государства».

Третья стадия. «Агентства защиты» начинают защищать права своих клиентов от независимых индивидов. Основанием для этого является делегирование клиентом своего права на самозащиту тому агентству, которое уже доказало свое превосходство по сравнению с другими подобными агентствами.

Четвертая стадия. Доминирующее агентство может как-то компенсировать независимым лицам неудобство того положения, в котором они оказались, распространив и на них свою защиту или предоставив им средства для самозащиты.

Результатом этих четырех стадий развития и становится «минимальное государство». Оно предлагает защиту для каждого и провозглашает монополию на применение силы в том смысле, что лишает независимых лиц права на навязывание силой своих прав по отношению к другим индивидам.

И все же здесь есть и отличия от «минимального государства». Во-первых, независимые люди все еще могут навязывать свои права другу другу. Во-вторых, независимые платят налоги ниже уровня полноправных членов общества. Может показаться, что в этом случае многим снова захочется стать независимыми, однако мотив получения защиты от независимых окажется сильнее.

Вывод Нозика: если кому-то нравится «естественное состояние» Локка, то есть все основания считать, что он признает и «минимальное государство».

Под естественной свободой Нозик понимает обладание некоторыми «негативными» правами, т.е. правами по отношению к другим, принудительно вмешивающимся в наши дела, а также право на собственность. Эти права противоположны по смыслу «социальным правам», носящим позитивный характер, они также обращены к другим, но дают право на обладание чем-то (право на образование, право на пенсию и т.д.). Нозик же «позитивные права» отрицает в принципе, хотя и не раскрывает в своей книге, на каких именно основаниях. Он как бы откладывает рассмотрение этой проблемы до выяснения моральных оснований его теории в целом. Вместо этого он рассматривает несколько случаев, содержащих вопросы морали, с тем чтобы обеспечить интуитивную поддержку своей теории и показать относительность других подходов. При этом приоритет отдается положению об уважении к людям в кантовской интерпретации (категорический императив и положение о моральной автономии индивида).

Иными словами, речь идет о действиях, принимающих во внимание, что все человечество воплощается в каждом индивиде и человек никогда не должен рассматриваться как средство, а не цель.

Нозик полагает, что эта идея опровергает утилитаризм, ибо немногие люди могут быть использованы просто в качестве средства для увеличения благосостояния других, и отрицает патернализм, поскольку человек может оказаться средством для себя самого и своего собственного благополучия, а также теорию справедливости Роулса, в особенности его принцип дифференциации, коль скоро таланты и собственность граждан могут быть направлены во благо наименее имущих групп. Очевидно, однако, что ссылка на Канта отнюдь не служит подлинной основой для моральной философии Нозика. Нозик не ставит вопрос о признании кантовской моральной эпистемологии; создается впечатление, что его увлекает лишь интуитивная сторона выводов Канта.

Отрицание любой формы государства, выходящей за пределы «ночного сторожа» — «классическая» либеральная метафора, — имплицитно присуще правам, которые Нозик приписывает индивидам. Признание прав такого типа, фундаментальное для политической морали, автоматически предполагает отрицание любой теории справедливости, предусматривающей перераспределение богатства или предписывающей определенный тип деятельности. Государство, для того чтобы осуществлять эти функции, вынуждено будет постоянно нарушать права человека.

«От каждого — в соответствии с тем, что он выберет, каждому — в соответствии с тем, что он делает для себя (вероятно, в сотрудничестве с другими по договору) и что другие выберут сделать для него и выберут дать ему из того, что было им дано ранее (в соответствии с этой максимой) и что не было еще растрчено или отдано.

Это, разочарованный читатель заметит, имеет свои недостатки как лозунг. Поэтому в качестве резюме и с огромным упрощением (а не в качестве максимы с каким-то независимым смыслом) мы получим: от каждого — по их выбору, каждому — по выбору со стороны других».

Роберт Нозик. Анархия, государство и утопия

Коммунитаризм. В последние десятилетия XX в. можно было наблюдать возросший интерес на Западе к коллективистскому анализу общества, хотя термин «коллективистский» часто заменялся на «коммунитаристский», для того чтобы отойти от негативной идеологической коннотации, связанной с опытом коллективизма в Советском Союзе и других социалистических государствах.

Происхождение коммунитаризма может быть прослежено от социалистов-утопистов XIX в., например от Роберта Оуэна (1771–1858), а отчасти и от Петра Кропоткина (1842–1921). В самом деле, интерес к сообществу — одна из постоянных тем, присутствующих в истории политической мысли. Она находит самые разные интерпретации. В социалистической теории это постоянное обращение к идеям братства и сотрудничества, в марксизме — вера в бесклассовое коммунистическое общество, в консервативной теории — идея органицистской целостности и даже в фашизме — лозунг неделимого национального сообщества.

Современный коммунитаризм представляет собой реакцию на дисбалансы современного общества, и особенно на распространение либерального индивидуализма. Либерализм был подвергнут серьезной критике за его излишний индивидуализм, слишком большое значение, придаваемое им индивидуальному выбору, индивидуальным интересам, индивидуальным моральным правам, и недооценку способа связи между индивидом и политическим сообществом, а также групповой, культурной и этнической идентичности, формирующей индивида. Политическое течение, совокупность разнообразных теорий и концепций, получивших название «коммунитаризм», таким образом, сформировалось вокруг «вызова» «сверхиндивидуалистической природе» либеральной политической философии.

Это важно

Мыслители-коммунитаристы опираются в своих исследованиях на такие базовые ценности, как:

- публичный гражданский дух и жизнь сообществ на основе социальной сплоченности и взаимного уважения;

-
- экономика и социальные отношения, базирующиеся не только на эгоцентрических частных интересах и на стремлении к прибыли, но и на ответственной солидарности в семье и по отношению к семье, малым и большим сообществам национального и глобального уровня;
 - доверие между гражданами, придерживающимися правил и моральных норм;
 - участие в создании и деятельности добровольных автономных ассоциаций, ориентированных на широкий спектр потребностей и интересов и уважающих многообразие;
 - укрепление сообществ и связей между ними в открытом гражданском обществе, не дискриминирующем чужаков, иностранцев, всех культурно других, а проявляющем к ним толерантность и пытающемся интегрировать их в сообщество;
 - интерес к общественной жизни и участие в ней на всех уровнях жизнедеятельности сообщества (гражданская вовлеченность, включая взаимодействие с институтами государства);
 - четкое предпочтение гарантий прав человека во всех частях мира, демократизация институтов и процедур, поддержка правового государства;
 - отведение надлежащей роли государству, его ответственность за предоставление равенства возможностей для всех граждан и баланс конфликтующих и конкурирующих социальных интересов;
 - в целом же приверженность принципам личной свободы и социальной ответственности, достижения за счет личных усилий и человеческого достоинства в политике.

По мнению коммунитаристов, личность формируется благодаря обществу и заслуживает поэтому с его стороны уважения. Коммунитаризм не идеология, а скорее теоретическая позиция, позднее подхваченная самыми разными идеологическими традициями. Левые течения, например анархизм и утопический социализм, связывают идею сообщества с неограниченной свободой и социальным равенством. Центристские группы, например социал-демократы, полагают, что сообщество предполагает взаимное признание прав и обязанностей. Правые, от неоконсерваторов до фашистов, настаивают на том, что идея сообщества предполагает уважение к авторитету и установленным ценностям.

В 1980–1990-е годы превратились во весьма влиятельную школу политической мысли, сумевшую артикулировать вполне целостную политическую философию. В число наиболее видных коммунитаристов можно включить таких мыслителей, как А. Макинтайр и М. Сэндел, прославившихся весьма оригинальной критикой либерализма,

вскрывших ущерб, нанесенный культуре со стороны либеральных обществ с их акцентированием индивидуальных прав человека и свобод за счет потребностей сообщества. Еще один известный коммунитарист — Амитай Этциони прославился своими исследованиями публичной политики.

«Основная ошибка атомистического индивидуализма заключается в том, что он, будучи неспособным дать оценку степени, до которой свободный индивид со своими собственными целями и стремлениями будет защищать свое справедливое вознаграждение, сам оказывается возможным только в определенном типе цивилизации; требуется длительный период развития определенных институтов и практики, правления закона, правил уважения равенства, обычаев совместных обсуждений, общей ассоциации, культурной эволюции и т.д. для того, чтобы создать современного индивида».

Чарльз Тэйлор. Философия и гуманитарные науки

Коммунитаристы предупреждали, что без ограничения индивидуализма посредством социального долга и моральной ответственности индивидам позволили и даже поощрили их к тому, чтобы они заботились исключительно о собственных интересах. В таком моральном вакууме общество обязательно начнет распадаться. Коммунитаристский проект, таким образом, пытался вернуть обществу его моральный голос и, в соответствии с традицией, идущей еще от Аристотеля, сконструировать политику, служащую идее общего блага. Именно как критик либерализма, особенно либерализма свободного предпринимательства, коммунитаризм оказал весьма сильное влияние и на современный либерализм, и на социал-демократию.

По мнению некоторых исследователей, коммунитаризм сегодня становится настолько важным политическим течением, что может занять свое место рядом с великими идеологиями — либерализмом, консерватизмом и социализмом. Но так ли это?

С точки зрения ряда авторов, например Джеральда Гауса, действительно вопрос об отношениях человека и общества имеет фундаментальный характер в политической философии. Ответ на один только этот вопрос недостаточен для формирования полноценного политического мировоззрения. Коммунитаризм сам по себе не имеет ясных политических оснований, приобретая определенные черты только в сопоставлении с другими политическими теориями. Это скорее политическая теория, сравнимая по значению с теорией рационализма, природы человека и т.д. Более того, коммунитаризм входит в качестве элемента в социализм и консерватизм. Таким образом, несмотря на все свое влияние в современной политической мысли, претендовать на роль полноценного политического мировоззрения коммунитаризм все же никак не может.

Критики коммунитаризма отмечали, что он имеет консервативную и авторитарную составляющую. Консерватизм коммунитаризма проявляется в том, что он выступает в защиту существующих социальных структур и моральных норм. Например, феминисты критиковали коммунитаризм за то, что он пытается зафиксировать традиционные гендерные роли, прикрываясь лозунгом сохранения семейных ценностей. Авторитарные черты коммунитаризма вытекают из его тенденции подчеркивать долг и обязанности индивида, которым придается большее значение, нежели правам человека и вознаграждению его по заслугам.

Либерализм и международные отношения

Совершенно естественно, что либерализм не мог не уделять внимание и международным отношениям, однако «если реалистическая, государственническая парадигма имеет аналоги вне западной, возрожденческой традиции, то либеральное направление складывается именно и только на христианско-ренессансных основаниях», подчеркивает российский исследователь В. Я. Белокреницкий¹⁰.

В либерализме сложилось несколько течений в отношении международных отношений, отчасти пересекающихся между собой.

1. *Международно-правовая традиция* делает акцент на правовых нормах в отношениях между государствами, стремится регулировать международные связи на принципах права, заложенных еще Гуго Гроцием (1583–1645) в работе «О праве войны и мира». Важное значение придается международным организациям.

2. *Права человека*. Опираясь на христианское восприятие роли личности, либералы этого толка ставят в центр своего анализа не государство, а личность и сообщество индивидов (коммунитаризм). Соответственно во внешней сфере особое значение придается связям между людьми, особенно в торгово-экономической сфере. Отсюда

3. *Экономическое течение в либерализме*.

4. И наконец, *пацифистское течение*. Оно непосредственно связано с другими течениями, но в большей степени выдвигает в качестве ключевой ценности мир как условие реализации других либеральных ценностей, в том числе свободы, справедливости, равенства и т.д. В его основу положена знаменитая работа Иммануила Канта «К вечному миру» (1797), в которой он наметил основные пути установления прочного мира.

Либерализм и внешняя политика США. Подобно тому как в американской истории не было реальной альтернативы либеральной политической традиции, во внешней политике как на уровне высоких принципов, так и в основе повседневной деятельности, формирующей отношения США с остальным миром, всегда определяющим

было именно либеральное мировоззрение. Ни один американский государственный деятель никогда не занимался международными отношениями без учета либеральных идеологических соображений. Даже Генри Киссинджер, «кардинал» американского политического реализма, будучи на посту председателя Совета по национальной безопасности, не пытался сформулировать американскую внешнюю политику, в которой либеральные принципы были бы отделены от определения американских национальных интересов. Киссинджер, как «гуру» политического реализма, возможно, стремился сделать американскую внешнюю политику менее идеологизированной, но он определенно не ставил перед собой невыполнимую задачу — сделать ее вообще неидеологичной.

Генри Киссинджер — крупный американский государственный деятель, историк и дипломат. Родился в 1923 г. в Германии, в еврейской семье школьного учителя. После прихода нацистов к власти вынужден был бежать вместе с семьей в США, в Нью-Йорк. Там он окончил среднюю школу. Во время Второй мировой войны служил в контрразведке, был также адъютантом генерала и затем коменданта немецкого города Крефельд. После войны поступил в Гарвардский университет.

Еще будучи студентом, он организовал Гарвардский международный семинар, на который были приглашены многие из будущих лидеров (его впоследствии тесные связи с премьер-министром Японии Ясухиро Накасоэ, президентом Франции Валери Жискар Д'Эстеном и израильским Йигалом Аллоном датируются тем временем). Киссинджер также основал журнал «Конфлюэнс», в котором сотрудничали Ханна Арендт, Джон Кеннет Голбрейт, Пол Ниц и Макджордж Банди.

Докторскую диссертацию Киссинджер написал о внешней политике австро-венгерского князя Меттерниха (министра иностранных дел в 1809–1848 гг., главного организатора Венского конгресса 1815 г.), уделив основное внимание достижению мира после Наполеоновских войн.

В Гарвардском университете Киссинджер заложил фундамент своего влияния в Гарварде, возглавляя Программу оборонных исследований в Центре международных отношений (где разрабатывал академические теории контроля за вооружениями) и написал бестселлер о тактическом применении ядерного оружия. Этой работой он привлек внимание Ричарда Никсона, что впоследствии сыграло важную роль в его карьере: его пригласили на работу в Совет по международным отношениям (где выдвигал идеи ведения ограниченных ядерных войн — так называемую теорию гибкого реагирования — и прогрессивного устрашения). Киссинджер был также специальным консультантом вечного кандидата в президенты — губернатора Нью-Йорка Нельсона Рокфеллера (которому он подсказал новую, открытую политику в отношении вызывавшего тогда ненависть Китая).

Наконец, в 1968 г. он был назначен советником президента США Ричарда Никсона по вопросам национальной безопасности и находился на этом посту вплоть до 1975 г. Близость к президенту привела к тому, что на протяжении

пяти бурных лет они, по существу, руководили из Белого дома внешней политикой США в обход Государственного департамента. Позиция Киссинджера (впервые четко сформулированная во время вьетнамского конфликта), заключающаяся в том, что, прежде чем впутывать страну в какую-либо крупную внешнеполитическую акцию, следует сначала просчитать ее долгосрочные последствия и заручиться поддержкой как можно большего числа граждан, оказывала большое влияние на американскую внешнюю политику. Он считал, что большая трагедия администрации Джонсона состояла в том, что ей не удалось определить такие долгосрочные цели.

Опора Никсона и Киссинджера на силу вкупе с доверием оказалась эффективной в нормализации отношений с Китаем. Исторический визит Никсона в КНР был, вероятно, самым важным и разумным шагом американской внешней политики со времени одобрения администрацией Трумэна плана Маршалла. Однако бесстрастный реализм мировоззрения Киссинджера привел к дипломатии, движимой силой, но не отмеченной американским идеализмом и моралью. Киссинджер рассматривал международные отношения только с точки зрения их последствий для баланса сил и влияния, а не как фактор добра или американских ценностей. Разрядка в отношениях с Советским Союзом означала для него чаще всего сотрудничество, опиравшееся в основном на стратегию сдерживания и устрашения.

Его личность и идеалы обусловили уникальный стиль переговоров, который вскоре получил название «челночная дипломатия». Под влиянием Киссинджера США приняли участие в переговорах об ограничении стратегических вооружений (ОСВ-1) и подписали мирный договор с Северным Вьетнамом (хотя война продолжалась еще вплоть до вывода американских войск в 1975 г.). С 1973 по 1977 г. Киссинджер был Государственным секретарем. В 1973 г. получил Нобелевскую премию мира.

Генри Киссинджер занял 1-е место в рейтинге 100 ведущих интеллектуалов мира, опубликованном впервые в 2001 г.

В либерализме довольно много напряжений и противоречий, одно из них связано с проблемой легитимного применения силы на основе либеральных принципов. Многие либералы с неприязнью относятся к войне, считая, что она представляет угрозу свободе. Война угрожает политическим и экономическим свободам, гражданскому обществу, рыночной экономике и основным индивидуальным правам человека, включая право на жизнь. Кроме того, присутствует угроза потенциальной милитаризации самого государства, что неизбежно, как считают либералы, приведет к нарушению индивидуальных прав.

В то же время либеральная политическая традиция постоянно подчеркивала право народа на восстание против узурпатора и тирана. Многие либеральные мыслители подчеркивали, что военная сила — необходимая часть создания более справедливого международного сообщества.

Большинство профессоров также сходятся во мнении, что такое разделение между американскими интересами и либеральными иде-

алами вообще вряд ли возможно. Англо-американские поселенцы XVIII в., распространившиеся из атлантического первопоселения, взяли с собой либеральные убеждения эпохи Просвещения о том, что природу следует покорить, а землю — обрабатывать и улучшать, что собственность — основа свободы человека, что прогресс возможен и желателен, что противоречивая природа человека может быть улучшена благодаря правильным политическим институтам, что цивилизация, под которой они понимали англосаксонскую цивилизацию, может и должна быть продвинута благодаря кумулятивному эффекту индивидов, стремящихся к собственному счастью. Идея «богоизбранности» Америки, указывает Э. Я. Баталов, способствовала формированию представлений о ней как о «Граде на холме» (*City on the Hill*) (сказать «Град на Горе» колонисты все же не решились) и о так называемом Явном Предначертании ее судьбы (*Manifest Destiny*) — представлений, наполнявшихся порой откровенно политическим содержанием, как это было у Вудро Вильсона, который видел миссию США в том, чтобы «указать человечеству в каждом уголке мира путь к справедливости, независимости и свободе»¹¹.

Эти либеральные убеждения нашли свое отражение в формировании внешней политики. В период ранней Республики Вашингтон, Джефферсон и Гамильтон, каждый по-своему, попытались сформулировать свои либеральные взгляды относительно «Американской империи». Эта тема была включена в Прощальное обращение с целью сохранения этой «империи», и провозглашение Джефферсоном «империи свободы» говорит само за себя. Даже желание Гамильтона соперничать с величием Британии стимулировалось в значительной степени его стремлением конкурировать, если не обогнать ее, например, за счет величия либеральной нации, оказывающей огромное влияние на мировой сцене. В начале XIX столетия доктрина Монро содержала в себе не только идею об изоляции Нового Света от Старого, что само по себе имело и идеологическое, и стратегическое воплощение, но и образ американского экономического и политического порядка в Западном полушарии.

Это важно

«Доктрина Монро» — это декларация принципов внешней политики США, провозглашенная в ежегодном послании президента США Джеймса Монро (1758–1831) конгрессу 2 декабря 1823 г. Доктрина провозглашала принцип взаимного невмешательства стран американского и европейского континентов во внутренние дела друг друга, препятствовала приобретению европейскими державами колониальных владений на американском континенте и их вмешательству во внутренние дела независимых американских государств. «Американские континенты, — ука-

зывалось в послании, — ввиду свободного и независимого положения, которого они добились и которое они сохранили, не должны рассматриваться впредь в качестве объекта для будущей колонизации любой европейской державой». Из этой посылки появился принцип «Америка для американцев». В послании отмечалось, что любая попытка европейских держав вмешаться в дела своих бывших колоний в Западном полушарии будет расцениваться как нарушение жизненных интересов США. В заключительной части своего послания Монро обусловил рост могущества США необходимостью присоединения новых территорий и образования новых штатов, что свидетельствовало о стремлении к территориальной экспансии за счет бывших испанских колоний. Но в первую очередь появление «доктрины» было продиктовано не территориальными, а торговыми интересами США. По словам Генри Киссинджера, под «крышей “доктрины” Америка хотела преследовать свои цели, не слишком отличающиеся от мечтаний какого-нибудь европейского короля: расширять торговлю и сферы влияния, присоединять территорию — короче говоря, превращаться в великую державу, не применяя на практике силовой политики».

«Доктрина Монро» послужила для США обоснованием захвата более половины мексиканской территории в ходе американо-мексиканской войны (1846—1848). Экспансионистские тенденции «доктрины Монро» получили развитие в «доктрине Олни» (1895) и добавлении Рузвельта (1904), в котором прямо провозглашались претензии США на право осуществления «международной полицейской силы» в Латинской Америке. В XX в. традиции «доктрины Монро» трактовались в русле стремления оградить латиноамериканские страны от влияния европейских мировых держав, международного революционного движения. В связи с этим США предпринимали интервенции на Кубу, в Мексику, Гаити, Доминиканскую Республику, Никарагуа, Панаму, Гренаду, осуществляли вмешательство во внутренние дела латиноамериканских стран, американские спецслужбы организовали десятки государственных переворотов, отстраняя от власти неугодные Вашингтону правительства суверенных государств.

Однако внешняя политика США никогда не была исключительно американской. Универсалистское кредо связало Америку с остальным цивилизованным миром и вынудило занять вполне определенное место в общемировых процессах как флагмана либерализма и республиканской формы правления. Однако либерализм во внешней политике, равно как и политический либерализм в целом, всегда включал внутренние напряжения между противоречивыми импульсами, одни из которых подталкивали нацию к экспансии, а другие накладывали

на них ограничения. Столь же противоречивы и оценки государственных интересов индивидами. Общественно мнение диктовало как по утверждению принципов либерализма внутри страны, так и проведению внешней политики, когда она касалась вопросов, которые только косвенно и удаленно географически были связаны с их материальными приобретениями и личной безопасностью. Локковский человек, когда он смотрел на отношения своей страны с остальным миром, имел тенденцию спрашивать: а что мне это даст? Либерализм поэтому представлял собой «вызов» последовательному проведению перспективной внешней политики, даже если он служил в качестве ее движущей силы.

Американцы могли стремиться расширить свою территорию и распространить свою силу и влияние за морем во имя материальных ценностей. В процессе этого США надеялись трансформировать мир в направлении либеральных ценностей или хотя бы те его части, с которыми они вступали в контакт. Но они не признают тот факт, что, в сущности, принуждают других к признанию американских моральных ценностей, причем в наиболее крайней форме — в процессе захвата земель, в самой мягкой форме — через зависимость от американской коммерции. Моральная цена либеральной экспансии, таким образом, предполагает нарушение индивидуальной автономии других, отрицание за другими права на самоопределение. Затраты на вооруженные силы, не говоря уже о необходимости пожертвовать собственной жизнью во имя своей страны с ее внешнеполитическими целями, также, по существу, означают нарушение принципов либерализма, даже если солдаты являются жертвами во имя либеральных целей, как материальных, так и идеологических. Поэтому они не всегда готовы платить за внешнеполитические интересы собственной кровью и собственностью, но такого рода поведение также можно было узаконить через либерализм.

Вероятно, ключ к пониманию источников американского поведения в мире может быть найден в усилиях американцев найти какой-то путь, преодолевающий эти напряжения и противоречия, не только в рамках самого либерализма, но и между такими характеристиками человеческой природы, как амбициозность, стремление к славе, гордость за свою страну, любовь к своему клану или стране, ненависть и неприятие других и т.д. Понятно, что многие из этих представлений трудно совмещаются с либерализмом.

Во внутриполитическом устройстве американцы смогли сбалансировать повседневное использование власти с сохранением либерализма, но аналогичное устройство не могло быть создано на международной арене, хотя некоторые американские мыслители мечтали о таком порядке. Впрочем, противоречия выразились не сразу.

«Подъем США до статуса великой державы в конце XIX столетия — подъем, который больше был обязан американской экономике, нежели решениям, которые принимались американскими государственными деятелями, выявил противоречия и обострил напряжения, которые всегда присутствовали в американском характере, но оставались спящими и невыраженными до тех пор, пока нация была слабой»¹².

В прощальном обращении Джордж Вашингтон подчеркивал, что «недалек тот период», когда Соединенные Штаты будут обладать силой и свободой «выбирать мир или войну, как укажут нам наши интересы и посоветует чувство справедливости».

Поэтому гордость за американскую мощь и силу всегда присутствовала во всех внешнеполитических решениях XX столетия. Тезисы о том, что США занимают место Великобритании как мирового лидера и о бремени ответственности за мировые дела, которую когда-то брала на себя Британская империя, все чаще присутствовали в американской политической риторике. Именно в этом была основа «национального эгоизма» Теодора Рузвельта. На самом деле подобная риторика использовалась тем реже, чем мощнее становились США. Так, по мере роста американской мощи положение о свободной международной торговле, которое рассматривалось как утопическое в XVIII столетии, во второй половине XIX в. и на протяжении всего XX в. включалось как важный элемент в национальный интерес.

Немаловажное значение имела также американская трактовка «чести» (достоинства). Напомним, что еще Фукидид, рассуждая о трех мотивах, которые приводят нацию к войне, назвал честь одним из важнейших. Здесь имеет место нечто большее, чем просто «национальный интерес». Чем сильнее становились США, тем в большей степени происходило смешение достоинства и национального интереса

Поскольку само существование США строилось на либеральных принципах, которые они считали универсальными, американская внешняя политика с самого начала содержала напряжение между идеалом и практикой. Убеждение в том, что растущая американская мощь требует возрастания обязанности поддерживать там, где это возможно, демократические устремления других народов, а отстраненность от этого означает чуть ли не предательство американских идеалов, было важным фактором, формирующим американскую внешнюю политику на протяжении всего XX столетия. Отказ от участия в демократических преобразованиях за рубежом обычно сопровождался чувством вины. В этом смысл «мессианства» как идеологической доктрины американского либерализма.

Миф о пассивной, изоляционистской Америке был последовательно подорван в процессе расширения влияния и все более очевидной миро-

вой гегемонии. Американцы поэтому пытались разрешить моральное несовпадение по поводу мощи двумя путями. Во-первых, они предполагали, что использование силы служит либеральным целям, аналогично тому как ранее великие христианские державы утверждали, что используют силу во имя христианских целей. Во-вторых, они пытались сконструировать международную систему — будь то в форме «концерта» великих держав, Лиги Наций, ООН или НАТО, — в которой использование американской силы могло получить одобрение других государств.

Однако как возможно узаконить применение вооруженных сил с либеральной точки зрения? Здесь существует несколько ответов.

Либеральные государства между собой не воюют? Идея о том, что между либеральными государствами возникают отношения особого рода, т.е. они между собой не воюют, приобрела популярность в середине 1980-х годов. Коль скоро они соответствуют ценности мира в наибольшей степени, идея получила развитие в виде иерархии, на вершине которой были помещены либеральные государства. Однако ключевой вопрос — во имя какой цели либералы допускают использование военной силы? — остался, по существу, без внятного ответа. Считается, что либеральный подход к этой проблеме носит монолитный характер, без каких-либо нюансов и разногласий, что, разумеется, совершенно неверно. Отношение к войне и насильственным действиям столь же разнообразно, как и сам либерализм, и непосредственно зависит от того, какой ценности то или иное течение в либерализме придает приоритетное значение: терпимости и согласию или прогрессу и цивилизаторской миссии, или, иначе, космополитизму или коммунитаризму.

В либерализме изначально заложено противоречие: он провозглашает себя противником войны и одновременно признает необходимость вооруженных сил, призванных защищать либеральные государства и общества, а по мнению некоторых либеральных теоретиков, для распространения по миру либеральных ценностей.

Тем не менее утверждение о том, что демократические государства между собой не воюют, продолжает оставаться спорным. Несмотря на то что большинство исследователей вроде бы поддерживает это утверждение, существует группа аналитиков, преимущественно из лагеря политических реалистов, которые продолжают его оспаривать. Тем не менее оба лагеря признают, что интеллектуальным основанием гипотезы были идеи Иммануила Канта, высказанные им в работе «К вечному миру» еще в конце XVIII столетия.

Если сравнить конфликты XIX в., то заметна разница с современными: сегодняшние взаимоотношения между демократиями носят преимущественно институционализированный характер.

Современную трактовку проблемы предложил американский исследователь из Корнелльского университета Джон Оуэн. По его мнению, демократический мир — это либеральный мир, и либеральные идеи и институты действуют совместно для того, чтобы обеспечить мир между либеральными государствами. Рассмотрев десять кейсов взятым из периода между 1794 и 1898 гг., начиная с войны между США и Францией 1796–1798 гг. и кончая Испано-американской войной 1898 г., он пришел к выводу о том, что перцепция оказывает влияние на развитие кризиса, т.е. существует зависимость от того, воспринимают ли участники друг друга как либеральные государства. Он также заключил, что если государства рассматривают друг друга как либеральные, они стараются избежать войны и часто в качестве аргумента приводят именно общий либерализма¹³.

Оуэн внес три важных тезиса в данную теорию. Во-первых, он утверждает, что либеральные идеи имеют значение, но оказывают влияние на внешнюю политику, только если существуют сильные либеральные институты. Тем самым он отвергает дихотомию между нормативным и институциональным объяснением демократического мира и предлагает их синтез. Во-вторых, либералы в США и других странах постоянно подчеркивали, что либеральные государства не воюют друг с другом. Некоторые из них даже писали о «мире между республиканскими народами». То есть идеи демократического мира оказывали практическое влияние на дипломатию на протяжении почти двух столетий — с момента, когда она была выдвинута Кантом, и вплоть до ее нового «открытия» представителями современной политической науки. В-третьих, Оуэн отнюдь не считает, что войн между либеральными государствами никогда не бывало: он называет войну 1812 г., Гражданскую войну в США и Испано-американскую войну. Оуэн считает, что вечный мир не возникнет в мире либеральных государств, поскольку нелиберальные государства выступают в роли «другого», по сравнению с которым либералы самоопределяются.

Иными словами, речь идет не о «железном законе», а только об общей тенденции.

Самооборона. Практически все либералы, руководствуясь стремлением сохранить либеральное государство, безоговорочно принимают принцип самообороны. Однако здесь есть разные точки зрения. Можно выделить четыре наиболее заметных подхода к этой проблеме: 1) еще Адам Смит считал, что существуют обязанности либеральных государств, вытекающие из «системы свободы», долгом суверена является защита либерального государства от насилия и вторжения других независимых государств; 2) интерпретация проблемы в духе Дж. Лок-

ка предполагает, что, поскольку государство сформировано на основе «общественного договора», оно призвано защищать жителей от угроз изнутри и извне; 3) применение силы допустимо только в качестве последнего резерва, после провала переговоров; 4) оборонительные меры допускаются в случае прямой агрессии, направленной на разрушение демократического режима.

Таким образом, самооборона — не возможность, а обязательное требование. Это положение получило свое закрепление в договорах и конституционных документах, хотя конкретные случаи решения о самообороне обычно не детализируются. Ст. 51 Устава ООН формально допускает самооборону только в случае вооруженного нападения, однако это положение неоднократно использовалось для оправдания самых разных действий — начиная со спасательных операций и кончая вводом войск «по приглашению» одной из участвующих в конфликте сторон. Проблема в том, что «вооруженное нападение» может быть интерпретировано по-разному.

Превентивная самооборона. Вопрос о законности превентивной самообороны был спорным с самого начала развития либеральной политической мысли. Например, И. Кант однозначно оценивал превентивные действия как несправедливые. Другие мыслители считают ее вполне справедливой, поскольку это наилучший способ устранить угрозу либеральному порядку. Современные теоретики оговаривают это еще одним условием — наличием неминуемой и прямой угрозы безопасности государства.

Современные представления о различии между предварительными и превентивными действиями сведены такими известными американскими международниками, как Аллен Бьюкенен и Роберт Кохейн, к четырем основным позициям:

- 1) полный запрет справедливой войны, когда в наиболее ясных случаях только допускается возможность предварительных действий;
- 2) легальный статус-кво, когда применение превентивных действий разрешается только с санкции Совета Безопасности ООН;
- 3) с позиции национальных интересов любые действия могут быть предприняты для обеспечения безопасности;
- 4) наконец, расширенное право на самооборону, как оно было сформулировано в Стратегии национальной безопасности США в 2002 г.¹⁴

При этом две последние позиции, полагают авторы, следует отвергнуть, поскольку они приходят в противоречие с другими либеральными

ми принципами, прежде всего с «общественным договором», обязывающим государство защищать своих граждан, что предполагает крайне осторожное обращение к насилию. Авторы, кроме того, считают, что и первая позиция слишком рискованна и накладывает слишком большие ограничения на применение силы ради защиты прав человека. Тем не менее позиции, сформулированные Бьюкененом и Кохейном, занимают важное место в либеральном мышлении по поводу силы, особенно среди сторонников толерантности и минимизации вооруженных сил и милитаризма. В целом же настроения среди либералов скорее склоняются к отказу от превентивных действий.

Важнейшее значение имеет предварительный фактор учета соблюдения прав человека. Превентивные действия во имя самообороны допускают слишком большую возможность применения силы выше необходимого уровня. В любом случае обычные аргументы вокруг этой проблемы сводятся к такой терминологии, как поддержка решения Совета Безопасности ООН, необходимость кого-то освободить, обеспечить права человека и т.д. В 2004 г. ООН признала, что Совет Безопасности может санкционировать превентивную войну, в то же время указав, что индивидуальные государства-члены не имеют права на превентивные действия в соответствии со ст. 51 Устава ООН.

«Оборона» либерального государства, таким образом, должна включать предварительные меры по самообороне в случаях постоянной и прямой угрозы, хотя положение о пропорциональности также должно присутствовать для того, чтобы можно было говорить об «оборонительных действиях». Однако довольно трудно обосновать превентивные действия исключительно как оборонительные, поэтому на практике происходит обращение и к другим либеральным принципам, таким, как гарантии соблюдения прав человека или необходимость освобождения какой-то группы людей, в этом случае превентивные действия могут обрести определенную степень легитимности.

Коллективная самооборона либеральных государств. Как уже отмечалось, идея о том, что либеральные государства ориентированы на мир, была сформулирована еще в XIX столетии. Одним из активных сторонников этой точки зрения в наше время выступает Майкл Доил, по мнению которого, хотя либерализм и не всегда бывает миролюбив, он систематически демонстрирует свою ориентацию на мир и мирное разрешение конфликтов¹⁵. Однако ученый сразу же делает важную оговорку: либеральные государства необязательно распространяют этот принцип на нелиберальные государства, поскольку последние не всегда уважают независимость других стран и часто находятся в состоянии постоянной агрессии по отношению к своим собствен-

ным гражданам¹⁶. Несмотря на то что это положение подвергается критике, он обычно опирается на следующие аргументы: во-первых, демократии, как правило, не воюют друг с другом, недемократическим государствам не должны обеспечиваться аналогичные гарантии; во-вторых, в силу наличия таких особых отношений возникает обязательство оказывать помощь другим демократическим государствам, если они в ней нуждаются.

Многие современные либералы считают, что коллективная самооборона вообще должна ограничиваться только либеральными государствами, однако выделяют обычно еще один вариант применения силы во имя либеральных целей, например для обеспечения невмешательства других государств в какой-то точке планеты.

Принцип невмешательства. Как считается, единственный случай, допускающий легитимную военную интервенцию, — это подтверждение принципа невмешательства, т.е. противодействие вмешательству со стороны другой державы¹⁷. Этот тезис рассматривается как оборонительный, поскольку делает акцент на толерантности и на значении поддержания автономии других. Именно в этом либерально-договорной подход к международным отношениям видит возможность обретения моральной ценности со стороны государства, подчеркивая сакральность государственного суверенитета, хотя определенные нюансы и появляются в связи с разнообразными трактовками природы суверенитета.

Суммируя возможное оборонительное использование силы, можно сказать, что действия по защите либеральных государств допустимы, предварительность при этом оказывается открытой возможностью. Такая оборонительная возможность интерпретации силы может быть также расширена до потенциальной обязанности размещения вооруженных сил для защиты других либеральных государств с целью поддержания более широкого либерального порядка, или поддержания принципа невмешательства. Тем самым либерализм исполняет свое стремление расширить свой вклад в мир и безопасность.

Помощь другим государствам. Как социальный, так и космополитический либерализм предполагает вооруженную помощь другим государствам. Социальный либерализм в редакции Джона Роулса в книге «Закон народов» выводится из концепции справедливости на основе естественного права и во многом опирается на либеральную мысль XIX—XX вв. Для Роулса, как известно, Закон народов — это «расширение либеральной концепции справедливости от внутреннего режима до Общества народов»¹⁸. Роулс пишет о репрезентативных обществах, т.е. обществах, которые имеют приоритетную ответственность

по отношению к своему собственному народу. Любое потенциальное размещение сил нацелено на установление и поддержание условий, при которых справедливые общества могут развиваться и процветать, а также уважать государственный суверенитет, поскольку такой суверенитет представляет форму порядка, которую мы можем понимать в контексте общественного договора. Таким образом, если имеет место общественный договор, то это повлечет за собой определенные политические идеи и институты; это также предполагает, что индивиды получают защиту и помощь благодаря членству в государствах и обществах.

Космополитизм предлагает альтернативный подход к проблеме помощи другим государствам. Он опирается на известные положения И. Канта, предполагавшего, что нарушение прав человека в одном месте ощущается повсюду. Как известно, Кант также писал о возможности федерации республиканских государств, однако современные космополиты выходят за пределы стейтсистских подходов. Так, анализируя отношения между потребностями индивида и притязаниями государства, Томас Погге предположил, что идея абсолютного суверенитета не убедительна с точки зрения либерализма, поскольку «либерализм концентрирует свое внимание на потребностях и интересах индивидов»¹⁹. Чарльз Бейтц пошел еще дальше, подчеркнув, что «несправедливые институты не могут пользоваться первоочередной защитой от внешнего вмешательства, как это происходит со справедливыми институтами»²⁰. Либералы-космополиты расширяют принципы справедливости, распространяя их с внутривнутриполитической сферы государства на международную, и поэтому обеспечение потребностей индивида ставится выше, чем, например, принципы невмешательства и государственного суверенитета.

Гуманитарные интервенции. Понятие гуманитарной интервенции не охватывает следующие действия:

- миротворческие операции, проводимые ООН с согласия государства, на территории которого они предпринимаются;
- акции с использованием вооруженной силы по просьбе законного правительства, включая акции, предусмотренные соглашениями (однако существуют ситуации, при которых нелегко установить, что является законным правительством или действительным согласием);
- военные операции, предпринимаемые государством с целью спасения своих граждан за рубежом от неминуемой угрозы их жизни или здоровью;
- акции принудительного характера, не включающие использование вооруженной силы.

Концепт гуманитарной интервенции, выросший из европейской политической теории и международного права, исходит из приоритета прав личности над интересами социума. В то же время он противоречит другому фундаментальному принципу межгосударственных отношений — неприменения силы или угрозы силой. Тем самым затрагивается проблема государственного суверенитета. Гуманитарная интервенция считается легитимной, если она предпринимается ради прекращения геноцида, религиозных или этнических чисток, а также для предотвращения ситуаций, развитие которых чревато преступлениями против человечности. Геноцид во все большей степени рассматривается как легитимная причина для интервенции.

В 2005 г. ООН приняла концепцию, получившую название «Обязанность защищать», основная идея которой состоит в том, что суверенитет является не привилегией правящего режима, а его обязанностью. В соответствии с данной концепцией суверенитет не только предоставляет государствам право контролировать свои внутренние дела, но также налагает непосредственную ответственность по защите людей, проживающих в пределах границ этих государств.

Вторжение должно быть санкционировано либо структурами ООН, либо авторитетными региональными международными организациями.

Как правило, при рассмотрении проблем гуманитарных интервенций внимание уделяется не только правовой, но и моральной составляющей. Интервенционисты должны не просто продемонстрировать, почему требуется интервенция, — должна иметь место серьезная форма несправедливости и не должно быть «желания» причинить вред индивидам для того, чтобы добиться цели интервенции; кроме того, противники интервенции должны доказать, почему отказ от интервенции законен.

Несмотря на множество возможностей для разных толкований, идея «гуманитарной интервенции» одна из наиболее последовательно разработанных в либерализме.

Цивилизаторские миссии и экспорт демократии. Еще один вариант оправдания вторжения — убеждение, что либеральный порядок следует создать там, где его нет. Этот подход базируется на утверждении И. Канта о том, что можно воевать, если веришь, что в результате будет установлен длительный мир. При этом он используется как для узаконивания военного вмешательства, так и для оправдания прямой агрессии.

Имперский колониальный проект уже продемонстрировал, как использовались либеральные идеи цивилизованности для того, чтобы узаконить использование военной силы. Раскрывая свои взгляды на собственность, еще Джон Локк утверждал, что коренные народы Аме-

рики не имеют права на свою землю, поскольку не используют ее для коммерческого сельскохозяйственного производства; у них вообще нет собственности, которая, по мнению Локка, является предпосылкой гражданского общества. Аналогичным образом, хотя Кант верил в возможность длительного мира между теми государствами, у которых есть республиканские конституции, он полагал, что такое состояние мира должно быть установлено и война может служить этой цели. Джон Стюарт Милль пошел еще дальше, подчеркнув, что цивилизованные государства, вероятнее всего, будут использовать силу против «агрессии варваров», у которых нет прав нации²¹.

Правила международной морали, которые ограничивают отношения между цивилизованными нациями, таким образом, не обязательно применимы к «менее цивилизованным нациям». Протицируем Брюса Бюхена:

«Либерализм всегда ассоциировался с теориями цивилизации, в соответствии с которыми конструирование либерального “Я”, обществ и государств было сопоставлено с угрозой со стороны нецивилизованных народов. В рамках либеральной мысли цивилизация понималась не просто как процесс введения норм цивилизованности, но как подавление, подчинение и управление (часто нелиберальными методами) теми народами, которые представляются нецивилизованными»²².

Действительно, в либерализме присутствуют противоречивые представления: с одной стороны, идея самоопределения и индивидуальных прав человека; с другой — акцент на цивилизованности мощно присутствует как в классической, так и в современной либеральной мысли. Этот акцент на цивилизованности, который часто сквозит в либеральных трудах, может быть также легко обнаружен в «Теории справедливости» Роулса, где автор утверждал, что основным принципом права наций является принцип равенства, следствием этого равенства является принцип самоопределения, право народа разрешать свои проблемы без вмешательства со стороны внешних государств. Однако в «Законе народов» Роулс расширяет подобную терпимость, распространяя ее на определенный тип нелиберальных единиц — «правильные иерархические общества» (*decent hierarchical societies — DHS*). Роулс утверждал, что до тех пор, пока такого типа государства находятся в состоянии мира, организованы вокруг общей концепции справедливости (в противном случае они были бы либеральными государствами), легитимны в глазах собственного народа и уважают основные права человека (которые необязательно включают свободу слова или демократию), о таких государствах можно сказать, что они находятся в хорошем положении и поэтому не могут быть «политическим случаем, допускающим военное нападение на нелиберальное государство»²³. Тем не менее Роулс

не подтверждает, что любой другой форме нелиберального сообщества будет гарантирован такой же иммунитет.

Наконец, известный теоретик либерализма Фрэнсис Фукуяма пишет, что реалистские принципы будут применяться к тем странам, которые либо застряли в истории, либо вышли за ее пределы, — утверждение, заставившее другого исследователя — Яна Кларка утверждать, что «существует не единый мировой порядок, а либерально-демократический мировой порядок и недемократический мировой беспорядок»²⁴.

В современном либерализме, таким образом, признаны три основных варианта, когда могут быть использованы вооруженные силы под цивилизаторским флагом.

1. Использование силы для восстановления свергнутого демократического правительства.
2. Поддержка самоопределения имеет место, когда сила используется для «поддержки» демократических сил в их борьбе против деспотических режимов. В основе лежит известное положение Милля о том, что если соседнее государство борется за демократию против деспотического режима, то следует оказать ему помощь.
3. Вооруженные силы размещаются также для того, чтобы усилить возможности для создания демократического правительства в рамках другого государства. Действия США против режима Саддама Хусейна в Ираке, начавшиеся в 2003 г., — это наиболее драматический пример сказанного. Хотя поначалу, будучи вроде бы мотивированной предполагаемым фактом наличия оружия массового уничтожения у Саддама Хусейна, будь то в его руках или в руках террористов, и верой в то, что Хусейн является «материальным нарушителем» прекращения огня в 1991 г., эта война также была отчасти узаконена языком «освобождения». Вслед за силовым устранением Садама Хусейна президент США Джордж Буш заявил, что освобождение Ирака принесет ему мир, и позднее легитимировал действия своей администрации, заявив, что «базовый инстинкт человечества — быть свободным. Оно хочет быть свободным».

Часть этого «цивилизующего» подхода к вооруженному вмешательству, когда сила может быть использована для помощи восстановлению или созданию демократического правительства, вытекает из акцента либерализма на автономии, но она также соответствует расширенной версии освободительной самообороны.

Что это? Возвращение к либеральному империализму? С середины XX в. недемократические и нелиберальные государства часто рисовались как новые варвары, нуждающиеся в просвещении. Отсюда широко

ко распространенное убеждение либералов США в том, что новый мировой порядок должен основываться на либеральных ценностях, и это желательно и возможно, и что военная сила США — ключ к достижению нового мирового порядка.

Примечания

¹ *Keene E.* Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 148.

² *Gray J.* Liberalisms. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. Note 16. P. 239.

³ *Берлин И.* Два понимания свободы // *Исайя Берлин.* Философия свободы. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 159–160.

⁴ Там же. С. 176–177.

⁵ *Rawls J.* The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited. Cambridge, MA: The Harvard University Press, 1999. P. 37.

⁶ *Ibid.* P. 65, 79.

⁷ *Ibid.* P. 23.

⁸ *Ibid.* P. 11.

⁹ *Ibid.* P. 39n.

¹⁰ *Белокрыцкий В. Я.* Восток в международных отношениях и мировой политике. М.: Восточный университет, 2009. С. 44.

¹¹ *Баталов Э. Я.* Американская политическая мысль XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2014. С. 57.

¹² *Kagan R.* History Repeating Itself: Liberalism and Foreign Policy // *New Criterion.* 1999. April 1.

¹³ *Owen J.* Liberal Peace, Liberal War. American Politics and International Security. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

¹⁴ *Buchanan A., Keohane R.* The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal // *Ethics and International Affairs.* 2004. April. No 18. P. 1–4.

¹⁵ *Doyle M.* Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs // *Philosophy and Public Affairs.* 1983. No 12. P. 4.

¹⁶ *Ibid.* P. 32.

¹⁷ *Vincent R. J.* Human Rights and International Relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 117.

¹⁸ *Rawls J.* The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited. Cambridge: Harvard University Press, 1999. P. 55.

¹⁹ *Pogge T.* Cosmopolitanism and Sovereignty // *Ethics.* 1992. No 103. P. 58.

²⁰ *Beitz Ch.* Political Theory and International Relations. Princeton: Princeton University Press, 1979. Note 49. P. 121.

²¹ *Mill J. S.* A Few Words on Non-Intervention // *Foreign Policy Perspectives.* 2002. No 8.

²² *Buchan B.* Explaining War and Peace: Kant and Liberal IR Theory // *Alternatives.* 2002. No 4. P. 420.

²³ *Rawls John.* The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited. MA: Harvard University Press. 1999. Pp. 60-71; 81. Note 50.

²⁴ *Clark Ian.* Globalisation and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press. 1997. P. 186.

7 КОНСЕРВАТОРЫ И ПРАВЫЕ

Консервативные политические теории

Консерватизм, как правило, определяется и мотивируется защитой установившихся интересов. Он вышел на политическую сцену как защитник уходящего, отжившего, как яростный противник капитализма, но критикующих его не «слева», а «справа». Консервативная реакция принимала разные формы — поэзия Шелли, труды Берка, исторические труды Карлейля, речи британских тори и антилиберализм Карла Шмитта. Консервативное мышление опирается на группу идей, радикально отличающихся друг от друга.

В центре консерватизма находится положение о политике как ограниченной и трудной деятельности. Консерватизм появился как реакция на великие политические проекты первых либералов, а затем и социалистов, стремившихся осуществить революционные изменения и поддерживавших ценности свободы и равенства. Французская революция 1789 г. вдохновила Эдмунда Берка (1729—1797) на один из его наиболее фундаментальных трудов, написанных в духе консерватизма, — «Размышления о революции во Франции...».

В силу сложности общества и ограниченности человеческого разума, полагают консерваторы, политика не может привести к полезным революционным изменениям. Попытки подобных революционных изменений всегда несут за собой неисчислимы беды, примерами чего были и Французская революция 1789 г., и Русская революция 1917 г.

Стремясь преодолеть влияние либерализма, социализма и национализма, консерватизм встал на защиту разрушающегося традиционного социального порядка. С самого начала выделилось несколько течений в консерватизме, у каждого из которых была своя судьба. Так, авторитарный консерватизм зародился в Центральной Европе и постепенно был существенно потеснен по мере развития конституционализма и демократии и в конце концов маргинализировался с разгромом фашизма, с которым тесно сотрудничал. Другая форма консерватизма, часто ассоциирующаяся с именем британского премьер-министра конца XIX в. Бенджамина Дизраэли, оказалась более успешной. Используя тезис Эдмунда Берка «изменять ради сохранения», это течение в консерватизме сумело воспринять такие ценности, как традиция, ие-

рархия и авторитет, применив их к политике в условиях массового общества, тем самым расширив свою социальную и электоральную базу. Поразительная устойчивость консерватизма связана с его идеологической осторожностью и политической гибкостью, а отнюдь не с теоретической глубиной, ибо консерватизм всегда выражал неверие в разум человека и теоретические конструкции.

Важнейшими темами консерватизма являются традиция, несовершенство человека, органическое общество, авторитет и собственность. Для консерватора именно традиция воплощает аккумулированную мудрость прошлого, а институты и практика, выдержавшие испытание временем, являются наилучшими. Они должны сохраняться ради ныне живущих и грядущих поколений.

«Моему стандарту государственного деятеля должна быть присуща предрасположенность к сохранению и способность к улучшению, вместе взятые».

Эдмунд Берк. Размышления о революции во Франции...

Консерваторы весьма пессимистично смотрят на человека по крайней мере в трех смыслах. Во-первых, люди ограничены, зависимы и всегда стремятся к безопасности; во-вторых, они морально коррумпированы, эгоистичны, алчны и жаждут власти; в-третьих, рациональность людей не в состоянии справиться со сложностью мира, поэтому консерваторы всегда верят в прагматизм.

Рассмотрение общества как органического целого предполагает, что институты и ценности появились в силу естественной необходимости и должны быть сохранены в качестве сторожевых башен уязвимой «фабрики общества». Консерваторы трактуют авторитет как основу социального единства, считая, что он придает людям чувство идентичности, а также отражает иерархическую природу социальных институтов. Наконец, консерваторы ценят собственность, поскольку она обеспечивает безопасность и позволяет не зависеть от правительства, в то же время она принуждает людей соблюдать законы и относиться с уважением к чужой собственности.

Это важно

Карл Мангейм отметил, что консерватизм отличается от традиционализма двумя основными особенностями. Если консерватизм — это идеология, принимающая в разных странах различные формы, в зависимости от конкретных обстоятельств и ситуации, то традиционализм — чисто психологическое и не выраженное в форме доктрины стремление отбросить любые нововведения. Если консерватизм лишь стремится сохранить существующие нормы и институты, то традиционализм направлен на устранение существующих порядков ради возвращения к какому-либо изначальному «справедливому и естественному» состоянию, закрепленному традицией.

Консерваторы обычно подчеркивают, что политика — это сложная практическая деятельность. Вслед за Платоном, вдохновившим многих консерваторов в этом аспекте, это «царское искусство» управления людьми и государством. Некоторые люди обладают авторитетом, поскольку владеют практическим знанием в искусстве политики — это и узаконивает их деятельность. Правление, подобно медицине или столярному делу, является искусством. Оно, как всякое искусство, требует владения технологиями, инструментами и средствами. И оно должно осуществляться теми, кто лучше всех подготовлен для этого. Здесь требуется не книжное, а практическое знание и умение. Авторитетом могут обладать лишь эксперты в этом виде деятельности, полагают консерваторы. Отсюда вытекает их неприятие эгалитаристских (демократических) ценностей.

Их отношение к свободе также отличается сложностью. Они не столько отрицают идею свободы, сколько стремятся контролировать и ограничивать ее революционный потенциал, принимая не столько общее представление о свободе, сколько тщательно отобранные конкретные традиционные политические свободы. И разумеется, консерваторы отвергают попытки социалистов совместить свободу и равенство, наоборот, они воспринимают их как полностью несовместимые.

Как и в других политических теориях, в консерватизме можно обнаружить широкое разнообразие взглядов. Одни консерваторы акцентируют ограниченность политики, другие придают большой авторитет политическим экспертам, третьи полагают, что государство призвано быть гарантом добродетелей и морали. Однако же при всех различиях в консерватизме практически всегда находится место справедливости и авторитету.

Точка зрения

Современный российский политический философ Мария Дегтярева в одной из своих работ провела сравнение двух российских консервативных мыслителей, позволяющее увидеть разнообразие оттенков консерватизма.

Приняв решение об отставке либерального реформатора М. М. Сперанского, Александр I рассматривал среди прочих две наиболее важные кандидатуры преемников Сперанского — русского историка Н. М. Карамзина (автора «Записки о древней и новой России») и савойского политического мыслителя Жозефа де Местра (автора работы «Четыре главы о России»). Обоих претендентов отличали глубокий консерватизм воззрений, отрицание либерализма, вера в традицию. Выбор был сделан в пользу де Местра, хотя и всего чуть меньше чем на четыре месяца 1812 г. Отставка Сперанского, как известно, не была обычной кадровой перестановкой, она означала кардинальное изменение политического курса в сторону консерватизма.

Пунктами наибольшего созвучия концепций обоих претендентов на роль государственного идеолога Александра I были антилиберальная

критика и противопоставление ей консервативного мотива — конкретности — либеральному абстрактному конструктивизму. Но если Карамзин, как патриот и русофил, основной тенденцией отечественной истории считал развитие и укрепление самодержавной власти, то де Местр воспринимал русские политические традиции как деспотические, хотя и представил традиционное развитие как высшую политическую ценность. Оба автора придерживались идеи о российской культурной обособленности, но если Карамзин подчеркивал историческую открытость влияниям, не позволяющую идентифицировать ее ни с одним источником влияния, то де Местр подчеркивал ее чужеродность по отношению к европейской культуре. То, что в описании Карамзина выглядело преимуществом («Во глубине Севера, возвысив главу свою между Азиатскими и Европейскими царствами, она представляла в своем гражданском образе черты сих обеих частей мира»), в оценке де Местра не позволило бы России пережить вместе с Европой ни политического, ни духовного становления («Это не Европа, или, по крайней мере, это азиатская раса, оказавшаяся в Европе»).

Оба автора сходились на признании исключительного своеобразия России. Карамзин считал благотворным фрагментарное заимствование из других культур («Такая смесь в нравах, произведенная случаями, обстоятельствами, казалась нам естественною, а россияне любили оную как свою природную собственность»), де Местр полагал, что непригодность России к европейскому климату при столкновении с Европой поставит страну на грань революции. Однако оценка реформ Петра I у обоих мыслителей почти совпадает. Де Местр прямо назвал Петра «убийцей своей нации»: «Отняв собственные обычаи, нравы, характер и религию, он отдал ее под иго чужеземных шарлатанов и сделал игрушкой нескончаемых перемен». Он подорвал русскую национальную традицию, поэтому в условиях культурного и идеологического влияния Европы у России нет культурного «иммунитета».

По-разному отнеслись мыслители и к проблеме просвещения. Если Карамзин признавал синкретический характер российских традиций, но предостерегал царя от пренебрежения национальным бытовым укладом, стариной, то де Местр поставил под сомнение саму ценность научного знания для русских, предупреждая о возможности «экспорта революции» из Европы в Россию: реформа образования в сочетании с отменой крепостного права немедленно подарила бы России «университетского Пугачева» и целое поколение «полузнаек» и «отрицателей», охочих до поверхностного знания и равнодушных к обычаям родины.

Таким образом, Карамзин выступал скорее в роли традиционалиста, недовольного произвольным обращением с историческим наследием, де Местр — в амплуа консерватора, опасавшегося идеологической экспансии Запада.

Отметим хотя бы несколько течений в консервативной мысли. Авторитарный консерватизм имеет сильную автократическую окраску, часто бывает реакционным, подчеркивает, что только правительство «сверху» может установить порядок. Ему противостоит более умеренный англо-американский консерватизм в духе Берка. Патерналистский консерватизм полагает, что реформы «сверху» лучше, чем революции «снизу», и что богатые обязаны заботиться о неимущих, милосердие — цена привилегий. Именно эти идеи в свое время выражал Б. Дизраэли. Наконец, либертаристский консерватизм защищает максимально широкую экономическую свободу, минимальное государственное регулирование, повторяя либерализм *laissez-faire*, однако обосновывает эти убеждения более традиционной, консервативной политической и социальной философией, подчеркивающей значение авторитета и долга. На основании этого подхода появились «новые правые», их теории и ценности, имевшие столь сильное влияние в 1980-е годы.

Консервативная мысль всегда была открыта обвинениям в том, что не содержит в себе ничего, кроме «идеологии правящего класса». Провозглашая необходимость сопротивления переменам, он легитимировал статус-кво и действительно всегда защищал интересы господствующей или элитарной группы. Другие критики заметили, что разброс между традиционным консерватизмом и «неоконсерватизмом» столь велик, что его вообще нельзя назвать целостной доктриной. Обороняясь от этих нападков, консерваторы ссылаются на то, что им присуще всегда определенное отношение к природе человека и общества, в котором мы живем. Именно это и скрепляет множество форм консерватизма, существующих в современном мире. Люди морально и интеллектуально несовершенны, они всегда стремятся к обретению безопасности, которую им могут предложить только традиции, авторитет и общая культура. Опыт и история, предупреждают консерваторы, всегда создадут адекватную основу для политики, гораздо лучшую, чем абстрактные принципы свободы, равенства и справедливости.

Российский политолог Сергей Бирюков в «Русском журнале» в Интернете следующим образом охарактеризовал то, как консерватизм, способный интегрировать в себя самые разные новые идеи и взгляды, отвечает на «вызовы» XXI в.:

- ответ на вызов глобального хаоса — через укрепление национальных государств и национально-религиозных традиций, что обеспечивает миру подлинную геополитическую многополярность и межцивилизационный диалог;
- ответ на вызов социальной аномии — через укрепление традиционных моральных и религиозных ценностей общества;

- ответ на проблему социальной атомизации — через консолидацию общества на основе общих духовных и нравственных ценностей;
- ответ на проблему глобального дефицита ресурсов — через пропаганду идеи индивидуального самоограничения ради удовлетворения духовных потребностей, а также создание более экологичной и социально ориентированной модели экономики;
- ответ на проблему политического отчуждения — через создание принципиально новой модели отношений элиты и общества, построенной на принципах служения и ответственности.

Таким образом, реагируя на самые сложные проблемы современности, консерватизм сохраняет свое идейное «ядро», преемственность и способность к выработке модификаций.

Если большинство политических движений имеет идеалы, если понимать под таким идеалом стремление к благополучию человека или общества, то у консерватизма такого идеала нет. Тем не менее у него есть ряд черт, присущих практически всем консервативным мыслителям. Для того чтобы выяснить эти черты, стоит обратиться ко взглядам крупнейших консервативных мыслителей.

Майкл Оакшотт против рационализма. Перу Майкла Оакшотта принадлежит несколько работ, значение которых для развития теоретической мысли весьма велико. В 1933 г. он опубликовал философский труд «Опыт и его типы», в 1962 г. — «Рационализм в политике», снискавший ему известность как консервативному автору. Подобно Томасу Гоббсу, Майкл Оакшотт написал свое самое знаменитое эссе «О человеческом поведении» (1976) уже в довольно зрелом возрасте. Целый ряд работ, написанных в те годы, увидели свет только недавно, и среди них такие эссе, как «Религия, политика и моральная жизнь», «Политика веры и политика скептицизма», а также «Мораль и политика в современной Европе».

Майкл Оакшотт (1901–1990) — один из видных представителей британской политической философии и теории. Окончил Кембриджский университет. В 1949–1951 годах профессор Оксфордского университета. С 1951 г. — профессор кафедры политических наук Лондонской школы экономики и политической науки. Член Британской академии с 1966 г. С 1947 по 1953 г. редактор «Кембридж Джорнэл» — одного из органов британской консервативной мысли.

Сами консервативные мыслители, как правило, причисляют Оакшотта к стану консерваторов. Действительно, для этого есть некоторые основания. Он бросил вызов важнейшему положению Просвещения — вере в разум человека. Просветители и их последователи либералы по-

лагали, что люди — принципиально разумные существа, несмотря на иррациональность, вспыхивающую время от времени в суевериях, невежестве и религиозной вере. Разум заключен в способности человека обдумывать, предлагать альтернативы, делать выбор, руководствуясь знанием и расчетом. Разумность человека также в отборе наиболее эффективных средств для достижения поставленных целей. Как и многие другие консерваторы, Оакшотт отрицает причинно-следственные связи, не веря в возможность действовать по принципу цели—средства. Вот какова логика его рассуждений:

«Общий характер и склад рационалиста, я думаю, определить несложно. По сути, он защищает (он всегда защищает) независимость мышления во всех обстоятельствах, поскольку мысль свободна от обязательств перед любым авторитетом, за исключением авторитета “разума”. Его положение в современном мире делает его вздорным: он враг авторитетов, предубеждений или просто традиционного, соответствующего обычаю или привычке. Его умственное состояние одновременно скептическое и оптимистическое: скептическое потому, что нет такого мнения, привычки или убеждения, ничего столь глубоко укоренившегося или столь широко поддерживаемого, чего он не решился бы подвергнуть сомнению и о чем он не стал бы судить с помощью того, что он называет своим “разумом”; оптимистическое, поскольку рационалист никогда не сомневается в способности своего “разума” (соответствующим образом примененного) определять ценность явления, истинность мнения или правительность действия...

Он не обладает чувством накопления опыта, а лишь данности опыта, причем обращенного в формулу: прошлое приобретает для него значение препятствия. У него нет той негативной способности (которую Китс приписывал Шекспиру), способности признания тайны и изменчивости опыта без раздраженного поиска порядка и ясности, а есть лишь способность подчинения опыта; у него нет дара к точному и подробному восприятию, пониманию действительного, того, что Лихтенберг назвал негативным энтузиазмом, но только способность видеть общие очертания, налагаемые на события общей теорией... ум рационалиста в лучшем случае производит на нас впечатление тонко заточенного, холодного инструмента, ума скорее хорошо вышколенного, чем образованного. С точки зрения ума им движет желание не столько к тому, чтобы участвовать в жизненном опыте своего народа, сколько к тому, чтобы демонстративно быть человеком, добившимся всего своими собственными силами. И это придает его интеллектуальной и практической деятельности почти противоположную осмотрительность и самосознанность, лишая их какой-либо пассивности, какого-либо чувства гармонии и последовательности и разлагая их на ряд критических периодов, каждый из которых должен быть преодолен *tour de raison* (ловкостью ума). Его ум лишен атмосферы, не знает смены времен года и колебаний температуры; его мыслительная деятельность изолирована от всех внешних влияний и протекает в вакууме. А отрезав себя от традиционного знания своего общества и отрицая ценность

образования более широкого, чем обучение технике анализа, он склонен приписывать человечеству неизбежную неопытность во всех критических случаях жизни, и если бы он был более самокритичен, то не мог бы не удивиться тому, как люди вообще умудрились выжить. Обладая почти поэтическим воображением, он старается прожить каждый день так, будто это первый день в его жизни, и уверен, что сформировать привычку — значит погибнуть. И в случае, если бы мы, даже не помышляя об анализе, заглянули бы внутрь, под внешнюю оболочку, мы, возможно, увидели бы в темпераменте, если не в характере, рационалиста глубокое недоверие ко времени, нетерпеливую жажду вечности и раздражительную нервозность перед лицом всего актуального и временного.

Любая наука, любое искусство, любая практическая деятельность требуют определенных навыков; в сущности, всякая человеческая деятельность опирается на знания. И, вообще говоря, знание бывает двух видов, каждый из которых всегда включен в какую-либо практическую деятельность. На свой взгляд, не будет большим преувеличением назвать их двумя видами знания, поскольку (даже несмотря на то, что они не существуют отдельно друг от друга) между ними существуют довольно значительные различия. Первый вид знания я назову техническим знанием, или знанием техники. Техника включена в любой вид искусства и область науки, в любую практическую деятельность. Во многих видах деятельности это техническое знание сформулировано в виде правил, которые должны или могут быть внимательно изучены, запомнены и, как мы говорим, воплощены на практике; но независимо от того, зафиксировано ли оно в точной формулировке, главная его характеристика состоит в том, что оно поддается точной формулировке, хотя для этого могут потребоваться специальные мастерство и чутье. Техника (или часть ее) вождения автомобиля по дорогам Англии содержится в Дорожном кодексе, техника приготовления пищи — в поваренной книге, а техника открытий в естественных науках или в истории — в правилах исследования, наблюдения и верификации. Второй вид знания я назову практическим, поскольку он существует только в процессе использования, не является результатом размышления и (в отличие от техники) не может быть сформулирован в виде правил. Однако это не означает, что данный вид знания является эзотерическим. Это означает только, что метод, с помощью которого оно передается и становится общим знанием, не является методом формулировки доктрины. И если мы рассмотрим его с этой точки зрения, то не будет, на мой взгляд, заблуждением, говорить о нем как о традиционном знании. Этот вид знания тоже включен в любой вид деятельности; владение мастерством любого рода, занятие каким-либо конкретным видом деятельности без него невозможно...

Итак, рационализм, как я его понимаю, есть утверждение, что то, что я назвал практическим знанием, вовсе таковым не является, утверждение, что, собственно говоря, не существует знания, кроме знания технического. Рационалист считает, что единственный элемент знания, включенный в человеческую деятельность, — это знание техническое, а то, что я назвал практическим

знанием, на самом деле есть лишь разновидность незнания, которое могло бы не приниматься в расчет, если бы оно не было действительно вредным. Для рационалиста верховная власть “разума” означает верховную власть техники».

Майкл Оакшотт. Рационализм в политике

По мнению Оакшотта, разум находит значительно лучшее применение при размышлении над истинами религии, при оценке мудрого порядка сословий и классов в существующем обществе и т.д. Традиция — это стиль жизни человека, а не пути на пути прогресса. Она намного превосходит любое суждение, продиктованное разумом, ибо способности нашего разума в понимании мира весьма и весьма ограничены.

Рационалисту в политике, по его мнению, свойственны следующие черты:

■ Рационалист верит, что мысль должна быть свободна от всяких обязательств по отношению к любому авторитету и должна следовать только диктату разума; он утверждает независимость разума от любых возможных обстоятельств, свободу мысли; он отказывается преклоняться перед авторитетом и делает исключение только для авторитета самого «разума».

■ Рационалист чувствует себя свободным оспаривать любое мнение, убеждение или привычку; современная ситуация в мире превращает рационалиста в спорщика: именно он оказывается врагом авторитетов, предрассудков, всего традиционного, привычного, застойного.

■ Рационалист доверяет силе разума в определении истины и ценности; по своему образу и мысли рационалист является одновременно и скептиком, и оптимистом: скептиком — потому что во всем разнообразии мнений, обычаев, верований (какими бы устоявшимися и общепризнанными они ни были) не находится ничего, что избежало бы его критики, ничего, способного уйти от суда «разума»; оптимистом же он является потому, что никогда не сомневается в способности собственного «разума» (коль скоро тот правильно применен) определять истинную ценность вещей, справедливость мнений и уместность действий.

■ Рационалист верит, что сила разума присуща всем людям; он укрепляется верой в «разум» всего человечества, в рациональность как таковую, лежащую в основе любого рассуждения и дающую импульс к тому, чтобы начать рассуждать. Над дверью любого рационалиста можно было бы высечь предписание Парменида: «Выноси суждение путем разумного размышления».

■ Рационалисту трудно поверить, что те, кто размышляет над проблемой ясно и честно, не придут к тем же выводам, что и он сам; рационалист — это интеллектуальный эгалитарист, к тому же он в некотором роде является и индивидуалистом, считающим, что если кто-то другой способен рассуждать так же честно и ясно, как и он, то ход мысли такого человека вряд ли будет расходиться с его собственным.

■ Рационалист не уделяет достаточного внимания опыту; он всегда стремится опираться на свой собственный разум и заново начинает разрешать любую проблему; было бы ошибкой приписывать ему излишнее пристрастие к априорным суждениям; ему чужды представления о накоплении опыта, для него опыт существует лишь в законченном — преобразованном в ту или иную формулу — виде, а прошлое видится ему не более чем помехой настоящему.

■ Он не способен к тому пристальному и подробному изучению реально явленного, которое Лихтенберг зовет негативным энтузиазмом, все его способности лежат в области обнаружения некоторого глобального значения, которое мы начинаем придавать конкретным событиям при рассмотрении их через призму той или иной общей теории. По своему образу мысли он является гностиком, сформулированное Рункеном правило *Oportet quaedam nescire* (лат. Надо что-то и не знать) для него пустой звук, т.е. он не признает таинства жизни.

■ Встречаются люди, ум которых как бы вбирает в себя весь долгий путь кропотливого познания традиций и достижений той цивилизации, к которой они принадлежат; такие люди производят впечатление личностей культурных, способных по достоинству оценить оставленное им наследие. Но не таков ум рационалиста, похожий в лучшем случае на хорошо отлаженный нейтральный инструмент; интеллектуальные амбиции такого человека направлены не на то, чтобы овладеть опытом сообщества, членом которого он является; для него важнее заявить о себе как о некоем самородке. Интеллектуальная атмосфера, в которой живет рационалист, не знает смен времен года и температурных колебаний; его умственные процессы максимально изолированы от внешних влияний и протекают в некоей пустоте: он отмежевывается от традиционных знаний собственного общества и не видит смысла в том, чтобы усматривать в образованности нечто большее, чем владение техникой анализа.

■ Рационалистическая политика всегда стремится, во-первых, к совершенству и, во-вторых, к единообразию. «Природа вещей такова, что в ней непременно должна быть предусмотрена единая, лучшая из всех, форма правления, с которой просто не может не согласиться любой разумно мыслящий человек, коль скоро ему удалось очнуться от сна первобытного невежества», — пишет рационалист Годвин. Коль скоро

для какой-то из проблем общества найдено рациональное решение, то допустить, чтобы какая-то из частей этого общества не приняла данного решения, значило бы поступить иррационально. Следовательно, политическая деятельность должна быть направлена на то, чтобы единообразно усовершенствовать поведение всех без исключения людей.

По Оакшотту, именно такой тип мышления характерен для значительной части современной жизни, и в особенности для политической теории, по крайней мере со времен Средневековья. Из всех сфер человеческой деятельности именно сфера политики может показаться наименее поддающейся рационализации — ведь политике свойственно глубоко увязать в традиционном, случайном, преходящем. В силу специфики рационального мышления политическая деятельность рационалиста во многом сводится к вынесению на суд собственного разума всей совокупности наличных социально-политических, правовых и институциональных структур общества; в остальном же его заботит лишь обеспечение такого рационального управления, при котором «разум» получает безграничные полномочия. При таком подходе, как правило, легче дается не принятие или реформирование существующего, а разрушение его и созидание нового. Практическое ведение дел видится рационалистом исключительно как деятельность, направленная на разрешение проблем. Они — «инженеры по духу», их разум всецело соответствует технике выполнения поставленной задачи. Именно в понимании политики как частного случая инженерии и состоит миф о рационалистической политике. Благодаря такому подходу политическая жизнь превращается в сплошную череду кризисов. При этом перед каждым новым поколением и даже перед каждой новой властью как бы открывается нетронутая область безграничных возможностей. Если же эта *tabula rasa* (лат. чистая доска) вдруг окажется исписанной каракулями одурманенных традициями предков — тогда изначальной задачей рационалиста должно будет стать очищение доски.

Тем не менее некоторые другие аспекты политической теории Оакшотта позволили считать его либералом, прагматиком, истористом, экзистенциалистом и даже постмодернистом. Таким образом, мировоззрение Оакшотта практически невозможно отнести к какой-либо одной категории. Например, сам Оакшотт в работе «О человеческом поведении» назвал себя платоником, отмечая большое влияние, которое на него произвели труды древнегреческого мудреца Платона.

Когда Оакшотт рассуждает о религии, его идеи напоминают платоновские, а призыв к политической терпимости повторяет тезис Сократа («Республика», книга 8) о том, что режим, основывающийся только на одном принципе, саморазрушителен. Кроме того, Оакшотт попытался найти общее у Платона и Гегеля и воссоединить некоторые

их положения. С одной стороны, Оакшотт представляет во многом гегелевский взгляд, также считая, что философы должны уметь преодолевать ограниченные интеллектуальные ресурсы, предполагающие занятие наукой, историей и другими практическими дисциплинами, для того чтобы понять опыт как тотальность, как целостность. С другой стороны, Оакшотт призывает своих читателей учиться у сократовских диалогов тому, как нужно идентифицировать и исследовать характер обусловленного мышления, которые и предопределяют поведение человека. Сказанное позволяет нам понять, почему Оакшотт подчеркивает значение философского исследования и одновременно придерживается мнения, что философия не способна быть основанием для других типов понимания.

В 1920-х годах Оакшотт занимался проблемой религии, хотя ничего и не опубликовал тогда на эту тему. Майкл Коулинг, находившийся под сильным влиянием взглядов Оакшотта, ничего не знал об этом интересе и даже писал, что Оакшотт внес свой вклад в гибель Бога в Англии. Коулинг назвал Оакшотта ведущим английским консервативным мыслителем столетия, однако он так и не смог сформулировать отношение мыслителя к религии. Только из посмертно опубликованных работ стало ясно, какое место религия занимала в жизни Оакшотта.

Оакшотт выделил два христианских подхода к жизни. Ранние христиане верили, что Второе пришествие не за горами, и стремились преодолеть как удовольствия, так и обязанности в этом мире, готовя себя к спасению. Поздние христиане, разочарованные откладыванием наступления новой эры, сформулировали доктрину, обеспечивающую духовное руководство на период постоянно откладывающегося контакта с деградирующим миром. Короче, если ранние христиане полностью отрицали ценности этого мира, то поздние христиане пошли на компромисс. Для Оакшотта отрицание всех мирских ценностей является наиболее глубокой и истинной формой религии. Индивидуалистичный и религиозный индивид представляют два разных типа «я». Миряне теряют себя в практической жизни общества в своем стремлении к лучшему будущему. Религиозные индивиды приспосабливаются к падшему миру и стремятся к моментам искренности и единства. Оакшотт считал, что современной религии необходим более твердый взгляд против внешних, мирских ценностей, т.е. духовный подход, допускающий полную автономию «я».

Оакшотт вовсе не стремился сформулировать новые религиозные взгляды. Его больше интересовали отношения между философией и практической политикой. Находясь под сильным влиянием Гегеля, Оакшотт настаивал на том, что человеческие суждения нуждаются в субординации реальных идей. Он писал, что философия анализирует разные типы понимания, которые создают связную реальность. Уче-

ные-естествоиспытатели предполагают наличие некоего целостного знания, когда проводят свои эксперименты. Историки делают то же самое, стараясь объяснить какое-то событие. Философы предполагают, что предположения, лежащие в основе конкретных видов деятельности, являются единственной основой для хорошего или дурного поведения. Хорошее и дурное опираются не на некую объективную истину, а на их роль в обеспечении характера человеческого поведения. Оакшотт полагает, что философ пытается понять взаимосвязанный и целостный мир опыта, т.е. фактически встает на рациональные позиции.

Как же соотносятся философия и политика, по мнению Оакшотта? В работе «Рационализм в политике» он в связи с этим отметил два момента:

1. Философия политики может идентифицировать, но не создать предположения, на основе которых осуществляется политическая деятельность. Действительно, философия политики необходима для политической практики, поскольку стоит над предположениями и настроениями, имеющими отношение к этой практике, понимаемой как целое.
2. Философия политики признает, что, поскольку эти утверждения присущи самой деятельности, они являются единственным основанием для оценки поведения как хорошего или дурного. Всякая попытка трансформировать предпосылки одной сферы деятельности в другую приведет к разрушению единственного источника связности, присутствующего в человеческом поведении.

По мнению Оакшотта, когда государство или любая другая централизованная власть пытается диктовать гражданам определенный тип поведения ради достижения рациональных политических целей, тенденции теряют свою связность и свою способность устанавливать процедуры для достижения частных целей. Философии следует внести более позитивный вклад в связи с тем, что она обладает способностью идентифицировать идеалы как предпосылки бытия мира.

Понятно, что политическая философия стремится определить постоянный характер политической деятельности. Философия политики идентифицирует контекст предположений и редактирует политическое мышление.

Таким образом, Оакшотт выделил две стороны политической философии.

1. Чем более философичной является политическая философия, тем более сомнительны ее собственные предположения и процедуры и тем меньше может она сказать о политической практике, поскольку стремится к целостному пониманию опыта.

С этой точки зрения политическую философию отличает от других типов философии ее происхождение из мира политики. Но как только эта точка отсчета исчезает, политическую философию невозможно отличить от других философских направлений, например философии религии, философии науки, эстетики и т.д.

2. Идентификация и исследование контекста, в котором осуществляется политическое мышление, т.е. предварительных условий появления многих мнений, предопределяющих политическую практику. Политический философ с этой точки зрения занимается тем, что пытается определить тот процесс размышлений, при котором понимание политических феноменов переходит с одного уровня на другой.

Объединяет две стороны политической философии помещение политической мысли в контекст, т.е. сократовский поиск знания с помощью мнений других людей. Уникальная роль философии заключается в ее способности к пониманию абстрактного мышления, которое он назвал «теорией» в своем эссе «О человеческом поведении».

Позднее Оакшотт пересмотрел свой взгляд на политическую философию. В эссе «Политика веры и политика скептицизма» он написал, что вся современная политическая философия была создана в контексте конкурирующих друг с другом идей, пытающихся определить, как нужно управлять государством. В своем последнем эссе «Правление права» Оакшотт высоко оценил Гоббса как «пионера» в определении гражданских ассоциаций, т.е. общества, не ставящего перед собой великих целей. Тем не менее, по его мнению, Гоббс так и не сумел определить стандарты для оценки того, насколько способствует право формированию определенного типа общества, — лакуна в политической философии, которую еще предстоит заполнить.

Остается неясным, хотел ли Оакшотт только понять политический мир или стремился создать новый? Как бы там ни было, уже очевидно, что он выходит далеко за границы консерватизма, предлагая не только новые темы, но и их новое видение.

Консерватизм и легальные свободы. Консервативный антирационализм предполагает высокую ценность традиций как воплощения аккумулярованного практического знания политической культуры. Вместо того чтобы стремиться разработать абстрактную теорию свободы, как это делают либералы и социалисты, консерваторы склонны подчеркивать, что наше понимание свободы имеет фундаментальное значение для политической жизни, а это в свою очередь предопределяется политическими традициями. В своих знаменитых «Размышлениях о революции во Франции...» Эдмунд Берк подверг критике либеральную доктрину универсальных естественных прав человека как основания свободы.

По его мнению, свободы англичан являются «наследием, переданным нам нашими пращурами, и должны быть переданы нашим потомкам — как достояние, исключительно присущее народу этого королевства, без какой-либо отсылки к каким-либо более общим и априорным правам»¹.

Более того, опираясь на типично консервативную теорию природы человека, Берк подчеркивал опасности страстей человеческих для политического общества. Он писал:

«Общество требует не только чтобы страсти индивидов были подчинены, но чтобы даже в массе и теле, равно как и в индивидах, склонности людей были часто сдерживаемы, их воля контролировалась, а их страсти обузданы. Это может быть сделано только благодаря власти, внешней по отношению к ним самим, а не через осуществление функции, подчиненной этой воле и тем страстям, которые должны быть связаны и контролируемы. В этом смысле ограничения, налагаемые на людей, равно как и их свободы, должны рассматриваться как их права. Но поскольку свободы и ограничения варьируются время от времени и в разных условиях претерпевают существенные модификации, они не могут устанавливаться на основании какого-то абстрактного правила, и ничто не является столь глупым, как обсуждать их на основе этого принципа»².

Таким образом, для Берка, закон — это «власть, проистекающая из самой себя», она необходима для того, чтобы идентифицировать специфические свободы и наложить ограничения на людей со слишком сильными страстями. Никакой общий закон или принцип не может быть сформулирован заранее, точно предопределяя, какими будут свободы. Они — наследие политических и правовых традиций данного народа.

Оценка Берка очевидно носит антирационалистический характер, причем даже в большей степени, нежели описание Берлиным негативной свободы. Никакая философская теория свободы в целом не является единственно верной. Специфические свободы, например свобода печати и свобода ассоциаций, — результат сложной правовой традиции. Какие именно свободы важны и что именно воплощают эти свободы не проблема философской теории свободы, а продукт исторического и правового наследования традиций в сложном политическом сообществе. Для Берка и тех консерваторов, которые шли за ним, хотя и нет такого понятия, как «права человека», существуют значительно более глубокие и важные права: «права англичанина... как прерогатива, идущая от пращуров»³.

В самом деле, консерваторы уверенно критикуют либеральное положение о свободе в целом как деструктивное по отношению к социальным традициям и к самой свободе. Хотя некоторые свободы и имеют важное значение для наших традиций, о других этого сказать нельзя, поэтому постоянные нападки либералов на ограничения свободы имеют «либертаристский» характер, разрушают социальные обычаи и «мостят тротуар для авторитарных лидеров».

Главное обвинение, выдвигаемое консерваторами против либерализма, заключается в том (как писал Нисбет), «что... либерализм — это своего рода Иуда тоталитаризма. Благодаря непрерывной работе по освобождению против традиционных авторитетов и ролей в обществе либерализм... ослабляет социальную структуру, поощряет широкое распространение людей “массового типа” и, таким образом, освобождает путь для тоталитарных хозяев». «Разрушая социальные обычаи людей, — подчеркивал он, — размывая естественное коллективное сознание, превращая людей в индивидуальные существа... либерализм может открыть путь к своему собственному отрицанию»⁴.

Интересен ответ либеральных теоретиков. «Свобода, — писал фон Хайек, — едина. Свободы появляются только тогда, когда нет самой свободы; это особые привилегии и исключения, получаемые группами и индивидами, в то время как все остальные в большей или меньшей степени остаются несвободными»⁵.

Консерватизм обнаруживает неприятие относительной важности экономических свобод. Еще Берк резко критиковал французских революционеров за восхваление распределения денег в соответствии с успехами на рынке, а не на основе земельной собственности. Земельная собственность, как он ее рассматривал, воплощает традиции общества, в то время как рынок подрывает их. Джон Грей, современный консервативный политический философ, продолжает эту традицию. Он еще более критичен по отношению к «рыночному капитализму» и тому способу, которым он подрывает культурные и естественные ценности⁶.

Современные беркенианцы вовсе не являются принципиальными противниками частной собственности и рынка, они только подчеркивают, что рынок подрывает традиционные институты, и стремятся защитить культурные традиции. И наоборот, те, кого часто называют «новыми правыми» консерваторами, например бывший премьер-министр Великобритании Маргарет Тэтчер, придают более важное значение экономическим свободам как необходимости для поддержания традиционных ценностей опоры на собственные силы, порядочности, трудолюбия и заботы о своей семье. Это различие проистекает из конкурирующей интерпретации отношений между экономической свободой и традиционными ценностями — подрывает ли она их, защищает ли или становится их частью.

Мы рассмотрели разные варианты интерпретации свободы, показывающие, сколь разнообразной могут быть ее трактовки. Свобода — сущностно конкурентная концепция, имеющая важнейшее значение практически во всех политических теориях и идеологиях.

Подведем некоторые итоги. Итак, из множества интерпретаций свободы мы можем выделить три основные. *Свобода абсолютистская,*

т.е. свобода по Гоббсу, предполагает возможность по собственному усмотрению делать то, что не запрещено законом, и не делать того, к чему закон обязывает. *Свобода либеральная* говорит о независимости от чьей-либо воли. И наконец, *свобода тоталитарная* настаивает на отождествлении общей воли с волей каждого.

И последнее замечание. Необходимо различать политическую свободу и свободу философскую. По Монтескье, «свобода философская состоит в беспрепятственном проявлении нашей воли или по крайней мере в нашем убеждении, что мы ее проявляем беспрепятственно. Свобода политическая заключается в нашей безопасности или по крайней мере в нашей уверенности, что мы в безопасности. У этих двух типов свободы разные сферы и условия проявления, при этом философская свобода неизмеримо шире и глубже политической свободы, ибо не нуждается ни в какой политической обусловленности.

Консервативная критика равенства. Для того чтобы понять смысл консервативной критики равенства, нам необходимо обратиться к известной работе Роберта Нисбета «Консерватизм»:

«Не существует принципа, более основополагающего в консервативной философии, чем положение о сущностной и абсолютной несовместимости между свободой и равенством. Такая несовместимость проистекает из противоречивости целей двух ценностей. Главной целью свободы является защита индивида и собственности его семьи — слово, употребляемое в самом широком смысле, включает нематериальную, равно как и материальную сторону жизни. Сущностной целью равенства, с другой стороны, является своего рода перераспределение или уравнивание неравным образом разделенных и неразделенных ценностей сообщества. Более того, индивидуальная сила духа и тела различается уже при рождении, все усилия компенсировать через право и правительство это различие в силе могут только нанести ущерб свободе всех участников, в особенности свободе наиболее сильных и талантливых. Это, короче, взгляд, которого неизменно придерживались все консервативные философы начиная с Берка, на отношения между свободой и равенством».

Природа человека и неравенство. «Люди по природе своей неравны. Напрасно будет относиться к ним, как если бы они были равными», — писал Джеймс Фрод (1818–1894) в работе «Партийная политика».

Консерваторы в еще большей степени, нежели классические либералы, находятся под влиянием идеи об основополагающем и неизбежном неравенстве между людьми. Не общество, а природа делает людей неравными во всех возможных аспектах жизни. Они обладают неравными моральными качествами, в неравной степени склонны к патриотизму, неравны в своих физических возможностях, неравны с точки зрения способностей к лидерству, в неравной степени наделены интеллектуальными талантами; они неодинаково хорошие отцы или матери,

учителя и т.д. Хобхаус однажды писал: несмотря на то что во многих отношениях люди различаются, их общая природа «лежит значительно глубже, нежели все различия между ними».

Но для консерватора это не так. Общее часто затемняется нашими различиями.

В свете сказанного требование равенства должно рассматриваться не просто как своего рода тщеславие, а как мотивированное гордостью и завистью. Те, кто слишком горды для того, чтобы признать, что другие люди в чем-то лучше их, постоянно настаивают на равенстве всех и каждого. Утверждение, что «все люди равны, считают консерваторы, мотивировано убеждением, что «никто не может быть лучше меня», и это почти наверняка неверное утверждение. Или, иначе, равенство может быть мотивировано завистью: когда одни более успешны, чем другие, последние хотят получить то же самое. Но если они не могут этого получить, то будут настаивать на том, что никто не должен иметь никаких преимуществ. Вспомним, что равенство может быть удовлетворено также и тем, что другим людям не дадут иметь то, что они имели бы в противном случае. Таким образом, высказывает опасение Нисбет, призывы к равенству могут превратиться в нападки на блестящих и талантливых, поскольку именно они часто обладают тем, чего хотелось бы и другим. В этом отношении консерватору следует указывать, что, например, в Австралии, стране, которую именно поэтому многие наблюдатели считают эгалитаристской, они часто отмечают желательность для многих, особенно не преуспевших в бизнесе или профессии, ограничить «высоких марионеток» — тех, кто возвысился над другими, — и низвести их до общего уровня.

Антирационализм и социальная сложность. Поскольку люди столь различны и неравны друг другу и поскольку общества развиваются на протяжении длительного периода времени и потому это происходит не в соответствии с каким-то первоначальным планом, все человеческие общества характеризуются многочисленными институтами и ассоциациями, приводящими в расстройство эгалитаристов. В экономике люди подразделяются на тех, у кого есть богатство, и тех, у кого его нет. Институт семьи также создает экономическое неравенство, поскольку дети благополучных родителей обычно бывают более успешными, нежели дети из проблемных семей; в рамках семьи родители обычно обладают авторитетом по отношению к детям, и, к раздражению эгалитаристов, семья продолжает придерживаться разделения обязанностей на гендерной основе. Университеты носят интеллектуально элитистский характер, атлетические клубы отвергают людей, страдающих различными заболеваниями, мешающими их успехам в спорте, и т.д. Как это видит консерватор, такие институты, одни из которых носят добровольный характер, а другие нет, выполняют в обществе определенные

функции, хотя никто не может дать полную оценку какого-либо комплексного института и всех его функций.

Принимая во внимание сложность человеческого общества, ни один человек или группа людей не могут полностью понять то, как именно оно функционирует, считают консерваторы. То, что мы называем «обществом», — это сложная, комплексная система таких институтов; уберите бизнес-корпорации, семью, университеты, школы, церкви и все остальное — и от нашего общества ничего не останется.

Поскольку каждый из этих институтов каким-то образом является источником неравенства, эгалитаристские социалисты мечтают о реформировании всех и каждого из них в соответствии с эгалитаристским планом. Но, говорит консерватор, этот рационалистический проект обречен на провал, поскольку общества носят слишком сложный характер для того, чтобы ими смогли целиком управлять какой-то план или теория. Более того, для того чтобы достичь социального и экономического равенства, план должен быть поддержан политическим авторитетом с огромной властью. По поводу такого типа коллективизма Майкл Оакшотт писал:

«Оппозиция со стороны коллективизма по отношению к свободе проявилась в первую очередь в коллективном отрицании положения о диффузии власти и об обществе, организованном на основе множества подлинно добровольных ассоциаций... Организация, накладываемая на общество, возникает в умах тех, кто создает правительство. Это всеобъемлющая организация... И великая власть требуется для всеобщего контроля над этой организацией... Отказавшись от всех остальных средств социального и промышленного регулирования, коллективистское правительство должно навязать собственный порядок или допустить, чтобы общество погрузилось в хаос... Все это, ясно, является подрывом свободы; но из этого следует нечто гораздо большее. В дополнение к правлению закона, а часто и вместо него, коллективизм зависит в своей работе от щедрости использования дискреционного авторитета. Организация, которую оно налагает на общество, не имеет никакого внутреннего содержания; она должна поддерживаться посредством разнородных, ежедневных интервенций — контролем над ценами, лицензированием продажи и покупки, постоянным приспособлением рациирования и распределением привилегий и льгот — через осуществление, короче, такого типа власти, который в наибольшей степени подвержен неэффективности и коррупции.

Коллективизм индифферентен ко всем элементам нашей свободы и является врагом некоторых из них».

Важно помнить, что в первой великой консервативной книге Эдмунда Берка «Размышления о революции во Франции...», содержалась критика первой в истории эгалитаристской революции — Великой

французской революции 1789 г. Революционеры были полны решимости уничтожить те части французской политической культуры, которые не отвечали их абстрактным идеям, для того чтобы внедрить в общество всепроникающее гражданское и социальное равенство. Берк предупреждал, что такой рационалистический проект может закончиться только бедствием. На этой же позиции стоят и современные консерваторы.

Эгалитаристский коллективизм, консервативный органицизм и либеральный индивидуализм. Консерватизм, таким образом, присоединяется к таким либералам как Джон Стюарт Милль, также воспроизводя предупреждение Токвиля о том, что социальный эгалитаризм склонен приводить к моральной перспективе, почитающей благо коллектива как «все», а индивида — как «ничто». Тем не менее миллевские либералы и консерваторы высказывают разные возражения против такого коллективизма. Разумеется, коллективизм не единственная подобная угроза свободе и равенству: Милль в той же степени был критически настроен по отношению к традиции, приводящей к второстепенному положению женщины и часто отвергавшей индивидуальность. Консерваторы, наоборот, защищают традицию: по их мнению, она отражает практическую мудрость, медленно накапливавшуюся от поколения к поколению и создающую значительно лучший указатель для действий, нежели рационалистическая защита свободы, которую, например, предлагал Милль.

Точка зрения

В годы царствования Александра III «элитаристское направление», отчасти ввиду его близости убеждениям правящего монарха, переживает подъем. Именно тогда К. Н. Леонтьев разрабатывает учение об идеальном — «византийском» (автократическом и аристократическом одновременно) — строении общества и государственности. Главный вред, нанесенный реформами 1860—1870-х годов, он усматривал в почти полном уничтожении «серьезных привилегий сословности». Между тем для государства юридическое закрепление неравноправности людей и целых социальных групп даже «важнее, чем монархия», ибо только в таком случае возможно установление безвредных для государственности и культуры соотношений между социальной активностью масс и инициативой элиты. Будучи, безусловно, сторонником самодержавия, Леонтьев в то же время воспекает наряду с абсолютистской Францией и Англию с ее парламентарной монархией, и Венецианскую республику. Его прельщает не столько форма правления, сколько иерархизм и неравноправность («где по закону, а где только по обычаю, но прочно»), равно присущие социальному устройству всех трех государств. Самодержавная Россия, по мнению К. Н. Леонтьева,

обречена на гибель, если «между толпами и престолом царским не будут возвышаться твердые сословные ступени».

А. С. Карцов. Правовая идеология русского консерватизма.

Многие консерваторы выступают против эгалитаристского коллективизма не потому, что он ставит общество над индивидом, а поскольку он основывается на путаном представлении о самом обществе. Эгалитаристский коллективизм, в соответствии с представлениями одного из течений в консерватизме, рассматривает общество как машину, которую можно сконструировать таким образом, чтобы она работала именно так, как мы этого хотим, и при этом очень простую машину, состоящую из почти идентичных, равных частей. Действительно, консерваторы склонны предполагать, что существует особый тип индивидуализма, лежащего в основе социалистического эгалитаризма, рассматривающего коллектив как массу совершенно равных индивидуальных единиц.

Для консервативной традиции важное значение имела идея о том, что общество может быть лучше понято как организм или сложное животное. Организм состоит из разнообразных частей, выполняющих разные и неравные функции. Некоторые из них являются нужными, в то время как другие нет. Некоторые из них обладают контролирующими функциями, в то время как другие, несмотря на их важность, вынуждены подчиняться для того, чтобы выполнить свои функции. Более того, никто не может точно сказать, как именно работает организм; мы, безусловно, не можем изменить его таким образом, чтобы это соответствовало нашим планам относительно того, как именно должно выглядеть идеальное животное. Если следует понимать общество как «организм», тогда истинный коллективизм должен будет признать важное значение традиции, институтов общества и противостоять чьим-либо претензиям планировать и радикально реформировать природу этого организма.

Консерватизм и либеральный эгалитаризм. Итак, типичный консервативный ответ на социальное и экономическое равенство заключается в следующем:

- люди по природе своей неравны между собой в целом ряде отношений;
- общества развивают институты и практики, отражающие это глубокое неравенство, а потому эти практики сами по себе носят неэгалитаристский характер;
- проект установления социального и экономического равенства должен поэтому предполагать радикальную реструктуризацию общества;

-
- он неизбежно предоставляет огромную власть правительству;
 - но поскольку равенство может быть достигнуто только через укоренение социальных практик и отрицание естественных тенденций, эта власть будет постоянно использоваться для вмешательства в традиционные свободы;
 - поскольку никакой подобный план не может соответствовать полной сложности и комплексности общества, в конце концов он неизбежно потерпит поражение, хотя усилия по спасению его могут привести к длительным периодам репрессий.

Классические либеральные мыслители, такие, как фон Хайек и фон Мизес, могли бы согласиться со всеми перечисленными утверждениями. Таким образом, классические либералы и консерваторы соглашались друг с другом в отрицании эгалитаристского проекта. Но что же консерваторы говорят по поводу либерального эгалитаризма?

Консерваторы, подобно либералам и социалистам, придерживаются разных взглядов относительно необходимой степени равенства. В целом же можно утверждать, что консерваторы поддерживают более ограниченную интерпретацию гражданского равенства, нежели либералы, и с большим скепсисом воспринимают идею равенства возможностей и политического равенства. Консерваторы в англо-американской традиции целиком и полностью поддерживают идею равенства перед законом, которая лежала в основании британского права на протяжении многих столетий.

Например, Майкл Оакшотт настаивает на том, что только общество, основывающееся на принципах права, может гарантировать свободу и избежать коллективизма. Это означает, что консерваторы с трудом воспринимают идею гражданского равенства, включающую не только равенство перед законом, но также равенство в легальных правах между классами, полами и т.д.

Джон Стюарт Милль, например, был последовательным сторонником равных легальных прав для женщин и был готов принять участие в разрушении традиционных взглядов на семью и брак во имя достижения гражданского равенства. В 1869 г. Милль провозглашал, что

«принцип, регулирующий существующие социальные отношения между полами — легальное подчинение одного пола другому, — сам по себе неверен и сегодня является одним из главных препятствий на пути к человеческому совершенствованию и должен быть заменен принципом совершенного равенства, не допускающего власти или привилегий для одной из сторон и угнетенного положения для другой».

Консерваторы, что неудивительно, долгое время придерживались тезиса о различных ролях и рассматривали усилия либералов по уравниванию прав человека как деструктивные по отношению к со-

циальной стабильности. Кроме того, консерваторы были настроены критически по отношению к равенству возможностей; хотя они и выступали за беспристрастность и эффективность в социальном процессе, идея о том, что возможности могут быть уравнены для всех граждан, независимо от их происхождения, отвергались ими как рационалистический трюк.

В более общем плане консерваторы выразили опасение по поводу эгалитаристских и рационалистических тенденций в законодательстве. Как писал Эли Халеви (1870—1937), все законы носят эгалитаристский и индивидуалистический характер, поскольку предлагают рассматривать каждого человека как отдельную, абстрактную и легальную личность, равную всем остальным. Анализируя утилитаризм Бентама, она указала, что общее законодательство носит также сущностно рационалистический характер, поскольку опирается на «общие факты».

Это вовсе не означает, что консерваторы выступают против законодательства, но данное утверждение указывает на их осторожное отношение к постоянным ссылкам на законы при обсуждении трудностей социальной жизни, поскольку законы не могут принимать во внимание особенности людей и контекст событий, часто оказывающиеся совершенно необходимыми для адекватной оценки содеянного.

Традиция, согласие и справедливость. Консервативный подход к рационализму является в значительной степени критикой отрицания традиции. Разум, полагают консерваторы, не предполагает задачу реконструирования общества на основании каких-то абстрактных принципов справедливости. На самом деле сам разум зависит от традиции. Хотя во определенной степени предположения разума могут быть сформулированы в наиболее предпочтительной рационалистической манере — абстрактных принципах и правилах, — всегда присутствуют некие полутона, элементы «подразумеваемого знания, подходы, при которых принципы и правила оказываются неадекватными, которым невозможно обучить с помощью артикулированных утверждений, но являющиеся совершенно необходимыми в силу тесных ассоциаций и эмпатии с актами иллюстрирования в применении к людям, которые их осуществляют».

По Майклу Оакшотту, разум включает в себя практическое знание, которое можно освоить только благодаря реальной практике, например благодаря научному, политическому или правовому исследованию и сотрудничеству с теми, кто является его выразителем. Некоторые более радикально настроенные консерваторы считают, что сама по себе идея разума зависит от традиции и культуры. Тем не менее то, что было разумным и рациональным, скажем, в Англии XIII в., отнюдь не обязательно оказывается таковым в XXI в., не говоря уже, например, о сов-

ременной Японии. Но как же консерваторы выходят из этого положения? Современный консерватор-коммунитарист Алисдэйр Макинтайр следующим образом объясняет эту проблему:

«Исключительно важно помнить, что проект обнаружения социального порядка, в котором индивиды могли бы освободиться от случайности и конкретности традиции через обращение к действительно универсальным, не зависящим от традиции нормам, не был и не является только лишь проектом философов. Это проект либерального, индивидуалистического общества, и наиболее серьезные основания, которые у нас есть, для веры в независимые от традиции рациональные универсалии — это иллюзия, проистекающая из истории проекта. Ибо в процессе истории либерализм, который начинался с обращения к признанным принципам разделяемой рациональности, противником которой и воспринималась тирания традиции, он сам трансформируется в традицию».

С позиции такого антирационалистического подхода искать справедливость следует в собственной традиции и практиках. Но это отнюдь не означает, что консерваторы вообще ничего не говорят о смысле справедливости. Дэвид Юм, например, соглашаясь с Томасом Гоббсом, писал, что все общества нуждаются в правилах справедливости, определенном способе разделения на «мое» и «чужое». Юм, правда, отрицает, что такие правила могут быть установлены благодаря «общественному договору». Они появляются благодаря *соглашению*. Такое соглашение выражает наш общий интерес к установлению правил и позволяет нам координировать свои действия. Знание того, что вы признаете правила владения собственностью, позволяет мне действовать последовательно и предсказуемо, что присуще и вам.

По мнению Юма, такое согласие формируется крайне медленно, причем происходит это скорее на основе языка, нежели раз и навсегда заключенного «общественного договора». Согласие и традиции *развиваются*, а отнюдь не становятся результатом чьей-то прошлой рациональности. Это длительный процесс формирования мудрости общества.

Заметим, что юмовская концепция справедливости увязывает справедливость с правом, а не с идеалом справедливости. Более того, Юм фактически идентифицирует законы справедливости с законами данного конкретного общества: именно действительные законы данного общества обеспечивают согласие, делающее возможным установление различия между «моим» и «твоим». Хотя Юм и верил, что правила справедливости служат общественной пользе, поскольку обеспечивают устоявшуюся социальную жизнь, он выступал против всякого, кто использовал бы соображения, связанные с идеалом справедливости, основывающимся на все большей социальной пользе, ради отмены достигнутых соглашений. Более того, хотя Юм видит, каким образом абстрактный разум указывает на идеал распределения материальных

благ по заслугам, он полагал, что опыт показывает, какой именно рациональный критерий неработоспособен, поскольку люди обычно не согласны с оценкой их заслуг.

Эта юмовская ориентация значительной части консервативной мысли помогает объяснить консервативное предпочтение *общего закона* над *законодательством*. В англо-американской традиции право имеет два источника. Право, с которым знакомо большинство граждан Великобритании и США, является результатом тщательных усилий законодательных органов воплотить общие законы, часто имеющие установленную цель развития социального блага. Сама по себе идея общего закона имеет рациональную склонность: законодатели применяют свои рассуждения и аргументацию для того, чтобы прийти к определенным результатам в рамках ограничений, которые накладывают общепринятые законы.

Другой источник права — это общепринятое право. Оно развивалось на протяжении многих столетий как ответ на специфические проблемы, возникающие в суде. Принимая решения, суды (по крайней мере, в соответствии с идеалом общепринятого права) не стремятся участвовать в социальной инженерии или обсуждать абстрактные социальные блага. Они реагируют на специфические проблемы, интерпретируя конкретные законы, или специфические проблемы, связанные с применением того или иного закона. Каждое из решений, призванное разрешить специфические проблемы, формирует прецедент для дальнейшей юридической аргументации — суды, имеющие место позднее, стремятся принять решения, совместимые с более ранними вердиктами. Следствием этого становится медленная эволюция законов справедливости. Вместо того чтобы изменять законы в соответствии с абстрактными идеалами или теориями, законы справедливости меняются в ответ на реальные случаи в специфическом контексте.

Антиплюралистский консерватизм. Рассмотрим интерпретацию либерального проекта в консервативно-коммунитаристском мировоззрении — в частности, в трудах А. Макинтайра. Либеральной целью, полагает он, является развитие социальной морали, не требующей, чтобы все мы были согласны в отношении того, что есть благо, какие цели можно считать наиболее достойными и какую именно жизнь следует считать хорошей. В Древнем мире и в традиционных обществах в отношении этих вопросов существовало общественное согласие. Греки, например, придерживались вполне определенного идеала в отношении того, каким должен быть хороший человек, и этот идеал объединял общество. Несогласие внутри сообщества — моральные конфликты — могли быть разрешены путем обращения к этому общему пониманию *добродетельной личности*. Вспомним, что Аристотель считал, что люди

должны стремиться к естественной цели — *телосу*. Достичь этой цели, стать человеком определенного типа, — это очень хорошо для людей. Добродетели в этом случае становились такими чертами характера, которые соответствовали данной цели или являлись ее частью. Благородство, мужество, сдержанность, стойкость и были такими качествами, в то время как их противоположности — несправедливость, несдержанность, нерешительность — это черты характера, не позволяющие людям достичь естественной цели человеческого совершенства.

Общество, в котором человеческая жизнь понимается именно таким образом, и представляет собой сообщество. Это не просто некая совокупность самодостаточных индивидов, а ассоциации, разделяющие общую моральную жизнь, основывающуюся на общей концепции того, что значит быть человеком и какой именно образ жизни соответствует людям. Однако либерализм, как уже подчеркивалось выше, разрушает такое сообщество. Либеральный плюрализм диктует, что нет рационально очевидного или правильного ответа на вопрос «Какой образ жизни является наилучшим?». Плюрализм, столь любимый либералами, разрушает основания подлинного морального сообщества, поскольку если мы более не можем утверждать, что некоторые типы жизни более гуманны, чем другие, или лучше других, тогда мы не можем считать, что те черты характера, которые способствуют установлению такого образа жизни, — это добродетели, а те, которые препятствуют этому, — недостатки. Поэтому в либерализме вообще нет концепции добродетели, недостатков или совершенства в жизни людей. Вместо сообщества, объединенного общим образом человечности, либералы выдвигают теорию морального хаоса, в котором всякое желание человека оказывается приемлемым. Таким образом, Макинтайр и другие консерваторы утверждают, что либеральная концепция справедливости, стремящаяся остаться нейтральной в отношении разнообразных образов жизни, имеет своим следствием нигилизм — никакие убеждения не могут считаться хорошими или дурными, правильными или неверными.

Эта интерпретация консерватизма продолжает подчеркивать значение традиции, но настаивает на том, что традиция в сущности своей является антиплюралистичной: традиции описываются как общие представления о совершенстве, поэтому наличная в обществе концепция справедливости должна отражать их.

Консерватизм и коллективизм. Начнем со знаменитого вопроса Платона «Что такое справедливость?». Платон предложил рационалистическую и коллективистскую политическую теорию. Для Платона справедливость означала правильное упорядочение коллективности, когда права и обязанности связаны с местом в этой коллективности. И впол-

не естественно, что политический авторитет должен быть предоставлен тем, кто обладает экспертным политическим знанием. Равенство, разумеется, не может иметь большого значения в такой политической теории, за исключением того, что все мы в равной степени являемся членами сообщества. И демократия в такой теории, в сущности, ненужная вещь. До тех пор пока свобода предполагает делать то, что является рациональным, граждане такого государства свободны. Во всех этих вопросах Платон мог ошибаться или быть правым, однако в любом случае наш анализ того, прав он или нет, не может принять форму изолированного анализа понятия «справедливость». Это потребует широкомасштабного рассмотрения его взглядов на разум, природу человека, природу общества, равно как и на ценность свободы и равенства; вопросов о том, как свобода и равенство соотносятся друг с другом и как они в свою очередь соотносятся со справедливостью и политическим авторитетом.

Платон считает, что справедливость включает в себя правильное упорядочение или гармоничное устройство целого. Душа справедливого человека организована так, что каждый элемент выполняет свою правильную функцию. Соответственно, справедливое государство организовано таким образом, что каждая его часть адекватно исполняет свою функцию, приводя к здоровому функционированию целого. Тогда фокусом справедливости становятся не индивидуальные права, а долг, власть и те права, которыми должен обладать индивид для правильного исполнения возложенных на него функций. А поскольку общества носят сложный характер и не являются простой суммой индивидов, эти функции будут носить дифференцированный характер. Поэтому Платон подразделяет свое идеальное государство на классы — стражников, которые правят, воинов, исполняющих решения правителей, а также экономические классы — крестьян, торговцев, менял и т.д. Каждый класс в справедливом обществе будет, таким образом, обладать правами и обязанностями, необходимыми для того, чтобы он мог наилучшим образом выполнять свои функции. Справедливость в таком случае предполагает, чтобы каждый выполнял свой долг в зависимости от своего положения или функции в обществе.

Такое понимание справедливости, сформулированное Платоном, оказало мощное влияние на консервативную политическую мысль. Сэмюэль Кольридж (1772–1834), английский консервативный мыслитель, понимал государство как «моральное единство, органическое целое». Как следствие Кольридж утверждал, что индивидуальные права и свободы детерминируются местом, которое индивид занимает в целостности. Аналогичный взгляд, подчеркивающий природу человека и то место, которое индивид занимает в социальном организме, отста-

ивал также Ф. Брэдли (1846–1924). По его мнению, именно место человека в семье, профессии, сообществе и государстве детерминирует то, что от него требует справедливость и что она ему воздает. Исходя из такого подхода к обществу и справедливости, мы можем понять его антипатию к равенству. Поскольку сообщество представляет собой комплексную систему, в которой разные люди осуществляют разнообразные функции, и справедливость требует, чтобы у них были права и обязанности, необходимые для выполнения своих функций, это не приведет к возникновению системы равных прав и обязанностей и еще в меньшей степени к праву на равенство в ресурсах и благосостоянии. Следует сказать, что мы в равной мере имеем право притязать на те права, которые необходимы нам для выполнения своих социальных функций, но сами эти права будут различными и отнюдь не равными.

Такая коллективистская интерпретация справедливости не просто носит неэгалитаристский характер, она также содержит в себе потенциал ограничения свободы. В этой связи остановимся на взглядах еще одного крупного английского консервативного мыслителя — Томаса Карлайля (1795–1881). Карлайль выражал глубокое неудовлетворение классическими либеральными концепциями свободного общества и резко критиковал индивидуализм, лежащий в основе классической либеральной идеи свободы и рыночного порядка. Его в значительно большей степени привлекало средневековое общество, которое он противопоставлял либеральному капитализму. В органическом иерархическом порядке каждый выполняет свою функцию, а общество стремится к тому, чтобы у каждого человека было все необходимое для успешного выполнения его работы. Это отличает его от либерально-рыночного общества, вынуждающего каждого выплывать так, как он может, и, по существу, оставляющего его на волю судьбы.

Моральные и методологические коллективистские тенденции в значительной части консервативной мысли, как может показаться, не вполне совпадают с консервативными ценностями свободы. Мы уже видели, что одной из причин того, что консерваторы отвергают равенство, является их убеждение, что оно враждебно свободе, однако и сама свобода не так уж легко принимается консерватизмом. Безусловно, в английском обществе с его традициями некоторые гражданские и политические свободы не ставятся под вопрос именно в силу того, что они находятся в самом центре этих традиций, однако консервативный анализ нелиберальных традиций (например, во Франции XVIII столетия или в России XX в.) не позволяет консерваторам сформулировать общий подход к индивидуальной свободе. Даже в англо-американской традиции нет достаточной ясности в отношении того, что свобода должна быть открыта для каждого. Карлайль предполагал, что свобода

открыта для мудрых, а для прочих должны существовать различия в дозированнойности или, точнее, степени свободы.

Морально-коллективистская картина справедливого общества не является исключительно консервативной. Особенно в XIX и начале XX в. имела место широко распространенная реакция на индивидуализм «классического» либерализма со стороны консерваторов, ревизионистов-либералов монистического толка и социалистов — все они предлагали справедливое общество, в основе которого лежало понимание самого общества (если использовать слова Руссо) как «публичной личности». Этот коллективизм привел к концепции справедливости, означавшей разрыв с «классическим» либерализмом по трем основным аспектам.

Во-первых, у граждан есть обязанности по отношению не только к другим гражданам, но и к *обществу в целом*. Сама по себе коллективность становится носителем прав по отношению к гражданам, а граждане имеют обязанности, связанные со справедливостью, по отношению к своему обществу, например в выполнении их профессиональных обязанностей или внесения вклада в общее благо. Во-вторых, коллективистская ориентация на справедливость приводит к важному в моральном отношении различению между теми, кто является членами данного общества, и теми кто в него не входит. Иностранцы не являются частью сообщества; они не имеют тех же самых обязанностей по отношению к нему, но не имеют и соответствующих прав. Если справедливость зависит от роли человека в сообществе, то те, кто находится вне сообщества, с точки зрения перспективы справедливости оказываются на периферии практики справедливости, а возможно, и вообще из нее исключаются. Более того, субгруппы, не соответствующие более широкому сообществу или отказывающиеся считать своей приоритетной обязанностью внесение вклада в общее благо, например представители различных экстремистских религиозных сект, могут быть также низведены до вторичного статуса. В-третьих, как только сообщество превращается в моральную или публичную личность, оно может стать носителем прав и обязанностей по отношению к другим сообществам. Так, либералы-коллективисты стремятся защитить культурное разнообразие, и поэтому те, кто считает, что этнические и культурные группы не должны иметь второразрядный статус, поскольку они не вписываются в более широкое сообщество, исходят из того, что сообщества обладают правами по отношению друг к другу.

Консерватизм и политический авторитет. Если мы придаем особую ценность свободе и автономии человеческой личности, то обязательно будем с подозрением относиться к авторитету. Если же человеком руководит кто-то другой, то нельзя сказать, что он управляет сам собой.

Именно в силу этого многие анархисты отвергают саму идею политического авторитета. Если наша высшая ценность — собственная автономия, то вряд ли мы будем подчинять свои суждения идеям других: мы всегда должны обладать правом и нести ответственность за действия в соответствии с собственными суждениями.

Эмиль Дюркгейм подчеркивал:

«...Общество является моральным авторитетом <...> Ибо что такое моральный авторитет, если не признак, который мы приписываем какому-то существу, неважно, реальному или идеальному, но который мы воспринимаем как образующий более высокую моральную силу, чем та, которой являемся мы? А характерный атрибут всякого морального авторитета состоит в том, что он внушает уважение. Вследствие этого уважения наша воля идет навстречу приказаниям, исходящим от морального авторитета. Общество поэтому содержит в себе все необходимое для того, чтобы придать определенным правилам поведения тот самый повелительный характер, который отличает моральную обязанность»⁷.

Тем не менее вообще не подчиняться чужим суждениям очень трудно. Например, когда врач выписывает рецепт какого-либо лекарства, большинство из нас не обладает достаточными знаниями в области медицины для того, чтобы дать оценку его указаниям или диагнозу. Даже если врач детально расскажет нам о характере нашей болезни, вряд ли мы компетентны в надлежащей степени в области психологии и биологии, а также обладаем клиническим опытом для того, чтобы вынести компетентное суждение о том, что необходимо сделать. И все же большинство из нас будет выполнять предписания врача. Возможно тем не менее, что мы будем придерживаться какого-то другого мнения, но чаще всего это просто мнение другого врача. Иными словами, нельзя сказать, что мы полностью подчиняем свое суждение рекомендациям докторов, но мы и не целиком свободны от мнений другого человека, в данном случае врача. Таким образом, в данной ситуации возможны два основных варианта поведения: либо полностью положиться на мнение другого, либо рассматривать его рекомендации просто как совет, которому можно следовать или нет.

В сложных случаях специалисты тоже обращаются друг к другу за советом, однако в этом случае не происходит подчинения суждения одного профессионала другому; окончательное суждение принадлежит самому человеку. Очень часто мы ищем даже не совета, а подтверждения наших собственных мыслей. Поскольку я не обладаю достаточным знанием для того, чтобы узаконить свое мнение и не могу воспроизвести всю логику рассуждений врача, я просто ему доверяю. Я обладаю «истинными убеждениями» относительно того, по какому пути пойти, но обычно у меня нет достаточных знаний, чтобы обосновать эти убеж-

дения. Понятно, что в любой из перечисленных ситуаций возникают своего рода властные отношения.

Таким образом, в центре этих отношений оказывается **неравенство в знании**. При этом властные отношения не создают такого рода неравенство, они включают в себя изначальное признание **априорного неравенства**.

Это важно

Известный французский философ постструктуралист Мишель Фуко много занимался проблемой, которую он обозначил как «генеалогия власти». Он многое взял у Ницше как философа, писавшего прежде всего о власти. Фуко начал размышлять о том, каким образом люди управляют собой и другими. В частности, он проследил, каким образом знание генерирует власть, превращая людей в подданных, и затем позволяет управлять ими с помощью знания. Поскольку наиболее высоко ценимые формы знания (например, наука) обладают наибольшей властью, они и заслуживают самой серьезной критики. Фуко интересовали технологии, выводимые из знания (в особенности научного знания), и то, каким образом они используются различными институтами для осуществления власти над людьми. В истории Фуко не увидел прогресса от жестокости примитивных обществ к современному гуманизму, основывающемуся на более широкой системе знания (об этом много писали в 50–60-х годах XX в.). По его мнению, история развивалась от одной системы господства (основанной на знании) к другой. Причем всегда знание-власть подвергается «вызовам», поскольку сопротивление ему невозможно. Фуко часто обращался к историческим примерам, но по-настоящему его интересовала только современность. Он писал историю — «археологию знания» настоящего.

Термин латинского происхождения «авторитет» был впервые использован Максом Вебером в применении к политике как синоним понятия «господство». Семантическое поле понятия «авторитет» отличается изрядной сложностью: авторитетными могут быть труды ученого, в качестве авторитетного режима правления может выступать, например, военная диктатура, отнюдь не становясь от этого тоталитарной. Однако об авторитете, причем в совершенно в иных контекстах, размышляли и философ Бенедикт Спиноза, и «отец» психоанализа З. Фрейд.

З. Фрейд рассматривает пример с младенцем, не способным пока еще адекватно реагировать на раздражения, вызываемые потребностью (например, голодом). Это состояние беспомощности приводит к абсолютной зависимости от всемогущего Другого (от матери или от того, кто ее заменяет). Именно

так создается матрица отношения субъекта к авторитету, поскольку такая зависимость порождает «страх утраты любви». В случае потери любви исчезает защита от опасностей, и тут же перед субъектом встает угроза, что «эта всемогущая личность докажет ему свое превосходство в форме наказания». Итак, существует первичный страх, порождаемый боязнью агрессии со стороны всемогущего авторитета. Но ребенок, вынужденный отказываться от удовлетворения некоторых своих побуждений, чтобы не стать жертвой агрессивности всемогущего Другого, сам начинает проявлять агрессивность против этого авторитета. В дальнейшем произойдет интериоризация внешнего авторитета, «социального страха», который будет внутренне восприниматься как некая психическая данность, как свирепое и всеведущее «сверх-Я», от которого не ускользает ничто: ему известны как реализованные, так и нереализованные желания, и оно с одинаковой строгостью оценивает и те и другие. Итак, «сверх-Я» (которое составляет основу того, что приверженцы морализма называют моральным сознанием или «категорическим императивом») является следствием родовой зависимости человека от человеческой среды (и несколько не связано с какой-либо формой социальной организации).

Агрессор прочно обосновывается в субъекте. Если у последнего возникает какой-то агрессивный позыв (сожрать материнскую грудь), который не реализуется — а так всегда и бывает, — ему начинает угрожать внутренняя агрессия, агрессия со стороны «сверх-Я». «Агрессия собственного сознания постоянно порождает агрессию авторитета». Сложность понятия агрессии у Фрейда заключается, следовательно, в том, что речь идет не только об импульсе, направленном вовне, как форме отношений с Другими (ненависть, ревность), но и в том, что этот импульс питает и «самоагрессию», не только садизм, но также, и прежде всего, мазохизм. В то же время, согласно Фрейду, несмотря на то что агрессия входит в структуру социальных отношений вида, ее нельзя рассматривать только как следствие расстройств социальных механизмов. Существование «сверх-Я» не является результатом социогенеза в том смысле, что само «сверх-Я» не есть производство от определенных социальных условий. «Сверх-Я» — это результат родовых особенностей человеческого субъекта: его бытие происходит из взаимоотношений с другими.

Фредерик Кола. Политическая социология

Понятие авторитета исходно имело мистическо-религиозный характер. В 23 г. до н.э. римский сенат впервые присвоил императору Октавиану титул Августа. Отныне он обладал «авторитетом», основанным на его властных полномочиях и на доверии к нему со стороны народа и сената Рима: он пользовался действенным престижем, не сводимым просто к законной власти. Иными словами, «август» — это тот, кто обладает «полнотой священной силы», позволяющей ему исполнять обрядовые функции. Отсюда — также слово «авгур» (пророк). Тот, кто обладает авторитетом, характеризуется не столько силой в энергетическом смысле, сколько способностью создавать

что-либо. Это подспудное, скорее осознаваемое, воспринимаемое, нежели наблюдаемое, качество. Таким образом, механизм господства, проистекая из августейшего характера авторитета, может иметь основанием власть видимости.

Государство, с присущим ему легитимным насилием, существует лишь постольку, поскольку те, над кем господствуют, подчиняются авторитету, на который претендуют те, кто господствует. Вебер много размышлял над проблемой легитимации господства. Он предложил собственную ее типологию, выделив **традиционную, харизматическую и рационально-легальную** легитимацию власти.

Традиционный авторитет (легитимация) строится на основе давно существующей системы убеждений. Например, таким авторитетом может обладать лидер, который приходит к власти, поскольку его отец, дед и прадед правили этой страной. Иными словами, речь идет о согласии управляемых с данным типом господства в силу авторитета прошлого. Помимо опоры на авторитет прошлого, для данного типа легитимации важное значение имеет уверенность в том, что если прошлое сумело сохраниться, значит, оно было достаточно хорошим.

Это важно

Легальность — санкция на что-либо со стороны власти через закон. Движение легальности — сверху вниз.

Легитимность — длительное согласие большинства принять правление данного класса, иерархии и т.д. Движение легитимности — снизу вверх.

Как известно, часто плохое старое предпочитают хорошему новому. Чем дольше сохраняется режим, тем больше у него шансов сохраняться и впредь.

Харизматическая легитимность — это легитимность в силу личного авторитета вождя.

Слово «харизма» по-гречески означает «дар», «милость». Под ней понимается исключительный авторитет некоторых индивидов внутри некой общности (например, секты). Понятие «харизма» у Вебера может быть соотнесено:

- 1) с «религиозной харизмой» (в первоначальном своем значении носитель харизмы — пророк, имеющий огромное влияние на людей и связь с Небом);
- 2) с понятием политики как войны.

У харизматического лидера все качества внеобыденные, ему присущ внеповседневный личный дар. Такой вождь возникает в современном массовом обществе и при плебисцитарном типе правления. Группа, повинующаяся харизматическому вождю, создает «эмоциональное

сообщество», писал Вебер. В отношениях со своими сообщниками и последователями харизматический вождь действует не на основе существующих правил, а методом императивных приказов. Признаком вождя является наличие свиты. Выстраивается следующая цепочка:

вождь — свита — партийная машина.

Власть превращается в своего рода предприятие.

Харизма, как правило, краткосрочна. Аффективная преданность вождю довольно быстро сменяется у его последователей состоянием покоя. Тем не менее харизма более длительна по своему влиянию, чем состояние аффекта.

Это в то же время фундамент для определения смысла жизни и смерти. Конкурировать с этим не может ничто, даже эротика, поскольку она относится к частной сфере. Современный человек утратил смысл смерти. Вспомним хотя бы «Смерть Ивана Ильича» Льва Толстого. Только на войне человек знает, за что он отдает свою жизнь. Государство приобретает свою предельную значимость во время войны. Война как братство и обретение смысла смерти — единственный конкурент религии. Превращая политику в войну, харизматический лидер предлагает людям универсальную религию спасения — веру в вождя. Это тот «спаситель Отечества», «герой», «вождь и учитель», который приходит во время смуты, кризиса, войны.

В политике харизматический лидер приобретает свой авторитет в силу обладания особо выдающимися качествами, а точнее, когда его последователи верят, что их вождь обладает такими особенностями. В качестве примеров назовем таких харизматических лидеров, как Наполеон, Гитлер, генерал де Голль, В. И. Ленин, И. В. Сталин. Обычно в истории они остаются как «великие люди».

По Веберу, хотя два первых типа легитимации власти часто встречались в истории, общая мировая тенденция ведет к преобладанию системы *рационально-легального* авторитета. В таких системах авторитет проистекает из системы легальных правил и законов, а также обосновывается рационально. Так, например, президент Соединенных Штатов приобретает свой авторитет благодаря Конституции США, а также тому, что большинство американцев верит в президентскую систему правления и легитимность всеобщих выборов. Тем не менее проблемы эволюции рационально-легального авторитета и роста бюрократии — это только часть веберовской аргументации относительно рационализации западного мира.

«Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное (т.е. считающееся легитимным) насилие как средство. Таким образом, чтобы оно существовало, люди, находящиеся под господством, должны

подчиняться авторитету, на который претендуют те, кто теперь господствует. Когда и почему они так поступают? Какие внутренние основания для оправдания господства и какие внешние средства служат ему опорой?

В принципе имеется три вида внутренних оправданий, т.е. оснований легитимности (начнем с них). Во-первых, это авторитет “вечно вчерашнего”: авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, — традиционное господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа. Далее, авторитет внеобыденного личного дара (*Gnadengnabe*) (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровений, героизма и других, — «харизматическое господство», как его осуществляет пророк, или — в области политического — избранный князь-военачальник, или избранный всеобщим голосованием выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу “легальности”, в силу веры в обязательность легального установления (*Satzung*) и деловой “компетентности”, обоснованной рационально созданными правилами, т.е. ориентацией на подчинение при выполнении установленных правил, — господство в том виде, в каком его осуществляют современный “государственный служащий” и все те носители власти, которые похожи на него в этом отношении. Понятно, что в действительности подчинение обусловливает чрезвычайно грубые мотивы страха и надежды — страха перед магическими силами или властителя, надежды на потустороннее и посюстороннее вознаграждение — и вместе с тем самые разнообразные интересы. <...>

В данном случае нас интересует прежде всего второй из них: господство, основанное на преданности тех, кто подчиняется чисто личной харизме вождя, ибо здесь коренится мысль о призвании (*Beruf*) в его высшем выражении.

Преданность харизме пророка, или вождя на войне, или выдающегося демагога в народном собрании (*Ekklesia*) или в парламенте как раз и означает, что человек подобного типа считается внутренне «призванным» руководителем людей, что последние подчиняются ему не в силу обычая или установления, но потому, что верят в него. Правда, сам вождь живет своим делом, “жаждет свершить свой труд”, если только он не ограниченный или тщеславный выскочка. Именно к личности вождя и ее качествам и относится преданность его сторонников: апостолов, последователей, только ему преданных партийных приверженцев. В двух важнейших в прошлом фигурах: с одной стороны, мага и пророка, с другой — избранного князя-военачальника, главаря банды, кондотьера — вождизм как явление встречается во все исторические эпохи и во всех регионах. Но особенностью Запада, что для нас более важно, является политический вождизм сначала в образе свободного “демагога”, существовавшего на почве города-государства, характерного только для Запада, и прежде всего для средиземноморской культуры, а затем в образе парламентского “партийного” вождя, выросшего на почве конституционного государства, укорененного тоже лишь на Западе».

М. Вебер. Политика как призвание и профессия

Авторитет и искусство политики: платоновский коллективизм. Выше отмечалось, что идея «авторитета» широко представлена в политической философии. Алексис де Токвиль, французский политический мыслитель XIX в., например, считал, что общество вообще не может существовать без общих верований. Он ясно дает понять, что эти верования строятся на основе «принципа авторитета», т.е. принимаются на веру и не нуждаются в обсуждении. Это связано также с идеей о том, что искусство политики — это особый тип искусства, и те, кто им владеет, и должны править, т.е. быть авторитетным значит рассчитывать на особое отношение при выборе правителя.

Еще во времена Платона политические мыслители, особенно консервативно ориентированные, узаконивали политический авторитет как владение приемами искусства политики. Платон настаивал на том, что политика — это искусство, подобное медицине или столярному делу, и ею следует заниматься тем, кто обладает знанием и навыками. Сторонники такого взгляда на политический авторитет, включая и самого Платона, часто сравнивали государство с кораблем в море. Корабль нуждается в команде специалистов разного профиля, но он нуждается также и в капитане, обладающем необходимыми знаниями и навыками для того, чтобы управлять им и безопасно преодолеть множество угроз, ежеминутно угрожающих кораблю в море. Моряки подчиняются авторитету капитана, поскольку он обладает знанием и навыками для того, чтобы сохранить корабль. Аналогичным образом граждане должны подчинять свои суждения тем, кто владеет искусством политики. Другими словами, мудрейший, как полагал английский консервативный мыслитель Томас Карлайль, заслуживает того, чтобы стать господином других⁸.

По существу, это есть не что иное, как применение платоновской теории справедливости. Если справедливость предполагает, что каждый человек выполняет положенные ему функции и обладает правами и властью для того, чтобы это делать, тогда будет справедливым, если те, кто обладает навыками управлять государством, имеют права и власть — точнее, авторитет для того, чтобы это делать. Очевидно, сказал бы консерватор, что навыки, необходимые для управления государством, превосходят навыки, нужные для строительства дома, а никому не приходит в голову, что каждый человек владеет навыками строителя. Более того, желая построить дом, мы ищем наиболее профессионального строителя. Но тогда почему же мы должны быть менее строгими при выборе правителя? Иными словами, управлять страной должен тот, кто владеет соответствующими навыками, а остальным следует признать его авторитет в этих вопросах. Остальные должны просто подчиниться.

Антирационалистический и антиколлективистский консерватизм. Версия консерватизма, рассмотренная выше, предполагает, что у политической жизни есть своя цель, а некоторые люди обладают авторитетом по отношению к другим, поскольку более компетентны в достижении этой цели. Многие тем не менее отвергают подобный подход к политической жизни. Политика — это отнюдь не искусство, подобное медицине, поскольку у медицины имеется цель — здоровье людей. И именно потому, что у медицины есть цель, делающая полезным экспертное знание, именно эксперт знает, как достичь поставленной цели с наибольшей эффективностью. Однако часто говорят, что никакой цели у политики нет, у граждан общества имеется множество разнообразных целей и ценностей. Поскольку политической цели, соответствующей «здоровью», нет, мы не можем рассматривать политика в качестве эксперта, знающего наилучший путь к достижению цели. Но именно потому, что единой политической цели не существует, политика не может быть искусством достижения цели.

Одна из интересных черт консерватизма Майкла Оакшотта заключается в его согласии с тем, что у политики нет цели, аналогичной здоровью или превращению нас всех в хороших людей и т.п. Оакшотт говорит: те, кто не понимает, что такое политика, например политически наивный электорат в современных демократиях, не замечают этого. Те, кто не может понять реальную сущность политики и верит, что существует некая общая цель, которую необходимо достичь, всегда ищут какую-то утопию. Он пишет:

«Для некоторых людей “правительство” предстает в качестве огромного резервуара власти, который побуждает их мечтать о том, что можно было бы от него получить. У них есть любимые проекты, и они искренне верят, что они послужат благу человечества, а захватить этот источник власти, если необходимо увеличить его и использовать для реализации своих любимых проектов для своих сограждан, по их разумению, и есть основная функция правящих сил. Они, таким образом, склонны признать правительство в качестве инструмента страсти; искусство политики заключается в пробуждении и направлении желания...

Тогда быть консерватором означает в отношении политики придерживаться совершенно иного подхода к деятельности правительства. Человек в такой позиции понимает, что задача правительства не в том, чтобы пробудить страсть и направить ее на новые объекты, дабы утолить ее, а в том, чтобы регулировать деятельность уж слишком страстных людей, т.е. ввести ингредиент сдержанности; ограничить, умиротворить, снизить, пересмотреть; не поддерживать огонь, а притушить его»⁹.

Политически неопытные люди, считает Оакшотт, это такие, которые склонны рассматривать политику как направленную на определенную цель, будь то социальная справедливость, равенство или мир

во всем мире. Не понимая ограниченность возможностей политики, политически неопытные граждане рассматривают политику как способ разрешения всех проблем (и, разумеется, разочаровываются и превращаются в циников, когда обнаруживают, что она беспомощна). Для консерватора же, наоборот, «управление понимается как вторичная деятельность»¹⁰.

Политика сама по себе прямо не связана с постановкой и достижением целей, она является искусством аранжировки социальной жизни таким образом, чтобы разные цели достигались разными людьми, даже если они приходят в противоречие друг с другом. И хотя в этом смысле она — вторичная деятельность, т.е. деятельность, направленная на регулирование другой деятельности, не обладающая собственной целью, она все равно остается специфическим типом искусства, нуждающегося в практическом знании.

Политика, пишет Оакшотт, — это деятельность по доступу к общим установлениям группы людей, которые по случаю или выбору оказались вместе. Этот «доступ» к политическим делам предполагает наличие знания их политических традиций, предполагает дополнение, сохранение и развитие этих традиций в последовательных усилиях получить доступ к жизненным проблемам разнообразных людей. Следовательно, те, кто не принимает политическую традицию, не способны и эффективно осуществлять политический авторитет.

Хотя позиция Оакшотта носит антирационалистический характер, его подход к политической экспертизе отличается от монистического коллективизма Платона, ибо он одновременно определяет политику как искусство, которое не может быть успешным, если за него берутся неопытные люди. Таким образом, ни Платон, ни Оакшотт, никакой другой консерватор не является поклонником демократии, поскольку она предоставляет политическую власть тем, кто не обладает политическим знанием, следствием чего и становится то, что они реализуют свои страсти в политической сфере. Искусство политического управления включает искусство ограничения страстей и энтузиазма, которые постоянно угрожают поглотить политику. И в большинстве консервативных текстов имеется ясное указание на то, что массы, или большинство, склонны к проявлению таких страстей, поэтому власть все же должна принадлежать тем, у кого есть опыт и кто опирается на традицию. Иными словами, консерваторы предупреждают об опасности «нововластия», неизбежного при демократической форме правления, — полного аналога «нуворишества» в бизнесе.

Карл Шмитт против либерализма. Теоретик политики и права в Веймарской Германии, активный член Национал-социалистической партии Германии в 1930-е годы, объект критики со стороны как «левых»,

так и «правых», Карл Шмитт сегодня тем не менее уже признан в качестве выдающегося критика либерализма и политического теоретика. Пожалуй, за последнее столетие в мире не было другого политического мыслителя, который бы столь же тщательно и убедительно показал слабости и противоречия либеральной политической теории и практики и который бы оказал более сильное влияние на консерватизм, особенно в США.

Шмитт, Карл (1888–1985) — немецкий консервативный теоретик политики и права. Родился в маленьком вестфальском городке Плеттенбург и там же скончался в возрасте 97 лет, прожив весьма непростую и крайне противоречивую жизнь. Многие считают его одним из крупнейших политических теоретиков XX столетия. В 1921–1945 годах профессор в Грайфсвальде, Бонне, Кёльне и Берлине. В 1930-е годы Шмитт примкнул к массовой вере в нацизм. В 1936 г. после критики со стороны А. Розенберга оказался во «внутренней эмиграции». В 1940–1950-е годы обратился к геополитической тематике, стремясь найти противовес американскому экспансионизму. Родоначальник школы авторитарного этатизма.

В 1923 г. Карл Шмитт опубликовал работу «Римский католицизм и политическая форма», в которой изложил свои взгляды на «политическую теологию». Уже здесь он выдвигает тезис об отношениях друг—враг, которые и определяют политический характер общества. Будучи в то время глубоко верующим католиком, Шмитт рассматривал церковь как ресурс для определения критерия, кого следует считать врагом, а также как возможную «крышу», под которой могли бы объединиться все «европейские друзья». Что же придает католической церкви такой авторитет и как именно в этом контексте Шмитт рассматривает взаимоотношения друг—враг? Остановившись на связи между подъемом современной экономики и протестантизмом, отмеченным и проанализированным еще Максом Вебером, Шмитт сделал вывод, что либерализм, капитализм и романтизм, т.е. соответственно политическое, экономическое и эстетическое воплощение нового, секуляризованного протестантизма, ослабляют Европу в противостоянии с советской Россией.

Протестантизм в период Реформации привел к фундаментальным социальным изменениям. Они привели к пассивному уходу из социальной жизни, акценту на индивидуализме, апологетике частной жизни. Этому противостоит католицизм, противопоставляющий публичное и субъективное частному и субъективному. Все это находит свое выражение в приоритете политики по отношению к домашней, экономической сфере. Сакрализация (обожествление) приватного, частного приводит к сокращению европейской публичной сферы, в которой были представлены принципы власти или общества, справедливости,

демократии, но главным образом гуманности. Современная европейская публичная сфера — это совокупность владельцев частной собственности и членов групп и партий, голосующих за поддержку собственных материальных интересов. Для Шмитта их представители больше уже не являются «представителями» в каком-то реальном смысле, а играют экономико-технические роли. И именно эти ценности отделяют европейскую цивилизацию от того, что Шмитт назвал странной амальгамой византийского христианства, коммунизма и анархизма, охватившей страну, граничащую с Восточной Европой.

По Шмитту, либеральная схема делает акцент на количественной стороне, а не на качественной, заботясь лишь о математическом представительстве (1 депутат от 500 тыс. жителей). Он обвинил западных капиталистов, либералов и социалистов в том, что они заигрывают с типом мышления, присущим Советскому Союзу, жертвующим качественными и содержательными характеристиками ради технически манипулируемых и экономически рассчитанных аспектов человеческой реальности. Католицизм, наоборот, весьма чувствителен к объективному человеческому содержанию и, в отличие от капитализма, либерализма и, в особенности, коммунизма, настаивает именно на качественной стороне жизни.

«Человек» — идея католической церкви, рассматривающая индивида как нечто большее, чем простое биологическое существо; она считает, что он способен на добро, но нуждается в интеллектуальном наставнике. Шмитт полагал, что для русских — радикалов, выросших из Православия, — это материал, которым можно манипулировать с помощью технологий, сеть природных импульсов, нуждающихся в организации. Католицизм — наследник юриспруденции Рима и как институт содержит историческую возможность сохранения божественной компоненты в человеке. Он заботится о нормативном наставлении, не занимается формулами манипуляций во имя некой цели, подобно тому как это делает рационализм экономики или техники, практикуемый Советским Союзом.

Католическая церковь — это «комплекс противоположностей», воплотивший все политические формы, знающий, когда стать союзником одних и воевать с другими. Как следствие, полагает Шмитт, сущность католицизма — политическая: он заключает союзы и объявляет своих врагов. Макс Вебер писал, что политический смысл вытекает из конфликта, причем чаще всего конфликта с применением силы. Однако Шмитт считал, что веберовский империалистический либерализм, тесно связанный с протестантизмом, его капитализм, а также, несмотря на все возражения Вебера, романтизм — не может создать основу для подлинно «политической» теории. Его разделение между субъективной

моралью (политикой убеждения и ответственности) и объективным рациональным миром (непреодолимой бюрократизацией) предполагает осмысленное действие, такое как большая политика. Однако, по Шмитту, подлинная политика появляется только там, где возникают отношения друзей/врагов. В книге «Римский католицизм и политическая форма» он начал строить такую подлинную политику, противопоставляя католицизм — друга — Советской России — врагу.

В более ясной форме идея политического была представлена Шмиттом в работе «Концепция политического» (1932). Это небольшое эссе вызвало настоящий ажиотаж в академической среде. Эрнст Юнгер назвал его «миной, которая тихо взорвалась». Его первый вариант появился в виде журнальной статьи еще в 1927 г., позднее автор несколько раз ее переделывал.

В этом эссе Шмитт обращается к вопросу, с которого начинается всякая политическая теория: что такое политика? Однако он переформулировал этот вопрос: что такое политическое (*das Politische*)? Под «политическим» он понимал не образ жизни и не совокупность институтов, а имел в виду критерий для принятия определенного рода решений. Мораль находит такой критерий в различении дурного и хорошего, эстетика — между красотой и уродством. Но что может стать адекватным критерием для политики? Шмитт отвечает подобно оракулу: специфическое политическое решение, к которому могут быть сведены все политические действия и мотивы, — это различие между другом и врагом.

Природа дружбы — ключевая тема классической политической мысли, но Шмитт ни слова не говорит о ней в своих трудах. Он оставляет впечатление, что дружба возникает только из совместной неприязни. Враг, о котором он думает, это публичный враг, а не частный, не личный враг. По Шмитту, коллективность — это политическое тело только в той степени, в которой оно имеет врагов. Если, будучи немцем, я рассматриваю Францию или Россию своими врагами, я не считаю своими личными врагами отдельных французов или русских, меня не интересуют их моральные или эстетические качества, рассуждает Шмитт. Враждебность возникает тогда и только тогда, когда я признаю, что определенные люди и группы людей «экзистенциально другие» и представляют собой «Других, Чужих». Шмитт не очень часто прибегает к определению «экзистенциальный», он считает, что определение своего врага — это шаг в направлении познания самого себя. «Скажи мне, кто твой враг, и я скажу, кто ты», — он напишет позднее, в работе «Глоссариум».

Но если акт различения себя и своих врагов — сущность политики, тогда политика всегда содержит в себе угрозу конфликта и возможность войны. Томас Гоббс был первым, кто обратил внимание на

естественность враждебности в человеческих отношениях, и весь его «Левиафан» направлен на то, чтобы обуздать эту враждебность. После Гоббса практически все политические мыслители рассматривали войну как слом здоровой политической жизни, для них она была скорее исключением, чем правилом.

Шмитт, в отличие от них, показал: именно такие исключения доказывают, что *все потенциально* политическое, поскольку и мораль, и религия, и экономика, и искусство могут в экстремальных ситуациях превратиться в политические вопросы, в объект противоречий с врагом, а стало быть, в источник конфликта. Даже самые либеральные из государств мгновенно поменяют свои рыночные весы на сабли, если почувствуют, что нечто угрожает самому их существованию. Враждебность — это сущностно необходимый элемент человеческой жизни: вся жизнь человеческая — это борьба, и каждый человек в символическом смысле — воин. Мир без войны будет миром без политики; мир без политики станет миром без враждебности; мир без враждебности будет миром без человеческих существ.

Таким образом, основной смысл концепции «политического» у Шмитта заключается в утверждении, что государственная власть основывается на антагонизме во внутренней политике и извечной настороженности, бдительности в международных делах. Иными словами, власть означает способность делать различие между друзьями и врагами внутри страны и в международной системе. Шмитт пытался противопоставить необходимость усиления государства внутренней «левой» оппозицией. Он постоянно пишет в веймарские годы о том, что либеральный плюрализм ослабляет положение Германии по отношению к внешним угрозам, в особенности со стороны Советского Союза.

Это важно

Политическое — это совокупность тех или иных свойств и особенностей общественных отношений, интегрированная индивидами или объединениями (классы, партии, нации, государство, социальные группы) в процессе их совместной политической деятельности (политического взаимодействия) в конкретных условиях (политическая обстановка, ситуация) и проявляющаяся в их отношениях друг к другу, к тому, что они имеют, к политике и власти, к политическим явлениям, процессам, событиям в общественной жизни.

Шмитт пишет:

«...Политическое не означает никакой собственной предметной области, но только степень интенсивности ассоциации или диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными... хо-

зайственными или мотивами иного рода... Реально разделены на группы друзей и врагов столь сильно и имеет столь определяющее значение, что неполитическая противоположность в тот самый момент, когда она вызывает такое группирование, отставляет на задний план свои предшествующие критерии и мотивы: “чисто” религиозные, “чисто” хозяйственные, “чисто” культурные и оказывается в подчинении у совершенно новых... условий и видов отныне уже политической ситуации».

Если в работе «Римский католицизм и политическая форма» в качестве критерия разделения на друзей и врагов Шмитт называл гуманизм, то в «Понятии политического» он гуманизм уже полностью отрицает. Он пишет, что гуманизм — это не политическая концепция и никакое политическое единство или общество, никакой статус ему не соответствует. Он отрицает моральное разграничение между другом и врагом, равно как и эстетическое (красивый—уродливый). Он видит это различие как полностью автономное от всех подобных определений, включая и теологические, хотя смертельные битвы могут вестись во имя религиозных воззрений.

Таким образом, по Карлу Шмитту, политическое — это *экзистенциальное* противостояние врагов, причем это публичные враги, противостояние — это противостояние консолидированных групп, часто не оставляющих внутри себя значительного пространства для индивидуальной свободы. Обратим внимание также на то, что речь идет о публичном противостоянии.

Особенно важное здесь определение «экзистенциальное противостояние», т.е. имеется в виду, что люди в самом деле готовы умирать в этой борьбе. Отечественный исследователь А. Ф. Филиппов указывает:

«Политическое размежевание... может развиваться из любой противоположности: религиозной, экономической и даже эстетической. Но при этом она достигает такой степени интенсивности, что оппоненты или конкуренты становятся именно врагами и под углом зрения вражды, смертельной, экзистенциальной вражды, видят все остальное. Вражда приобретает собственную динамику, политическое, словно бы пустое, лишенное субстанциональности, подминает под себя все и высасывает всю энергию из других областей жизни»¹¹.

Но тогда получается, что у политического нет собственной субстанции. Оно появляется вместе с религиозными войнами, экономической конкуренцией, делающей невозможными никакие соглашения, метафизическими баталиями, кончающимися смертью идейных оппонентов. Условие одно: наличие смертельной вражды. Первотолчком к такого рода вражде может стать что угодно, это зависит от исторической эпохи, важна только степень интенсивности противостояния.

Это важно

А. Ф. Филиппов в своей лекции 2012 г. «Где живет политика?» приводит забавный пример.

Знаменитый основатель школы политического реализма Моргентау в конце 1920-х годов был совсем молодым человеком и еще не уехал в Америку из Германии, а ближе к концу жизни с Моргентау произошла такая несколько комическая история. Как правило, признанные истеблишментом авторы так или иначе стремились отмежеваться от Шмитта, а Моргентау опубликовал статью, в которой утверждал, что ключевой момент в понятии политического, а именно что политическим может стать любое противостояние, достигающее в определенной степени интенсивности, придумал вообще-то не Шмитт, а он, Моргентау. Еще молоденький, весь трепеща, он пошел к профессору сказать ему свое маленькое слово. Вышел оттуда он тоже трепеща. Через полвека оказалось, что он таки научил его уму-разуму.

Тем не менее, эстетизируя насилие и смертельную опасность, Шмитт так же восславляет и романтизирует политическое. В последние годы Веймарской республики он использовал свой тезис об отношениях друзей и врагов для критики либерального плюрализма как помехи для государства найти средства защиты от попыток навязать ему какую-то одну идеологию правового или левого толка, а также для критики парламентаризма, допускающего, чтобы одни граждане называли других граждан врагами. Сравнивая подобный сценарий приближающейся гражданской войны с гоббсовским положением о «войне всех против всех» в «естественном состоянии», Шмитт настаивал на необходимости института, который подхватил бы стандарт политического и прекратил взаимное разрушение двух партий, а также уничтожение государства. Говоря словами Гоббса, подобная ситуация настоятельно требует «видимой власти», которая могла бы удовлетворить желания всех, умиротворить внутреннюю политику и принудить их предоставить взаимопомощь против внешних врагов. Государство Веймарского периода, по мнению Шмитта, превратило себя в слугу всех антагонистических социальных групп, т.е. стало «тотальным количественным государством». В противоположность ему «качественное тотальное государство» — такое, которое правит над ними и, дистанцировавшись от них, действует, исходя из собственной ответственности ради установления порядка и подавления внутренних антагонизмов и защиты от внешнего врага.

Следует отметить, что взгляды Шмитта не результат индуктивного анализа массы данных политической истории. Он выдвинул антропологическое предположение о природе человека, которое, как он считал,

способно дать настоящий урок истории. Если мы примем это предположение, продолжал Шмитт, то мы приходим к выводу, что всякая группа людей нуждается в суверене, чьей задачей является решение, что делать в экстремальных или исключительных обстоятельствах, в том числе самое главное из всех решений — вступать ли в войну или нет и против какого врага воевать. Государственное суверенное решение именно таким и является: такое решение не опирается на какой-то универсальный принцип и не признает никаких естественных связей. Шмитт считал, что практикуемые в Римской империи назначения временных диктаторов, которым позволялось произвольно разрешать классовые противоречия, было наиболее чистым классическим выражением потребности в суверенных решениях.

Доктрина Шмитта получила наименование «десизионизм». Ее целью был современный либерализм, рассматривающий государство в качестве нейтрального института в условиях правового правления, оно занимается достижением компромиссов и разрешением противоречий между индивидами и группами. По Шмитту, либеральный идеал морально универсального и пацифистского мирового порядка был разработан в очевидном противостоянии естественной враждебности между группами людей и произвольным решением суверена. Поскольку Шмитт не опирался на то, что считал фундаментальными элементами политического, он пришел к выводу, что либеральной политики вообще не существует, а есть лишь либеральная критика политики.

Но такой подход создает концептуальную трудность, которую Шмитт так и не смог разрешить. В некоторых своих работах он говорит, как если бы либерализму удалось ликвидировать естественную враждебность людей и это достойно сожаления. Он часто жалуется, что мы живем в эпоху нейтрализации и деполитизации, что здоровые противоречия политической жизни подменяются частным потреблением, публичным развлечением и «вечными дискуссиями» — все это порождено либерализмом. В то же время он говорит, что либерализм носит политический характер, однако не преуспевает в этом. Слабости либеральных правительств — их тяжкий легальный формализм, их гиперкритическая «нейтральность», их колебания между военным пацифизмом и моральными крестовыми походами — это результат устранения той самой естественной враждебности, которая определяет собственное политическое существование либерализма.

Практически все довоенные труды Шмитта, создавшие ему всемирную славу, неизменно говорят о враждебности. Они могут быть прочитаны как утверждение принципа политической враждебности и суверенного десизионизма. Так, в работе «Легальность и легитимность» (1932) он писал, что хаос Веймарской конституции происте-

кает из либерального нежелания справиться с внутренними врагами, как слева, так и справа. Он критиковал Веймарскую конституцию за допущение парламентского плюрализма и легальные процедуры, вызывающие бесконечные дебаты, не создав возможности для утверждения единства и легитимности режима. В другой работе — «Часовой конституции» (1931) он подчеркивал, что ни один индивид, ни один институт в Веймарской республике не несет ответственности за защиту конституции и, стало быть, нации в целом против их внутренних врагов — правых и левых радикалов. Следует отметить, что этот подход разделялся и многими другими юристами и политологами в Германии того времени.

Однако самая фундаментальная проблема либерализма, как считал Шмитт, заключается в том, что принимать решения он боится больше, чем своих врагов. Однако суверенные решения неизбежны в политике, даже в политике, построенной на демократических принципах. В своей ранней книге «Диктатура» (1921) он рассмотрел историю институтов со времен Рима до «диктатуры пролетариата» в СССР и попытался в мягкой форме восстановить концептуальную легитимность диктатуры. Вслед за этой работой последовала другая — «Интеллектуальные условия современного парламентаризма» (1923), в которой он утверждал, что даже временные диктатуры, выполняющие волю единого народа, скорее могут совместиться с демократическим правлением, нежели либеральный парламентаризм, который управляет косвенно, через процедуры и элиты. В то же время концепция «народа» (*das Volk*) в трудах Шмитта не получила полного разъяснения. Она оказывается у него в зависимости от «предшествующего политического решения», давшего народу «существование, единство и безопасность». Таким образом, в предвоенных трудах Шмитта уже обозначились все темы (произвольность решений суверена — вождизм, единство народа, неизбежность войн, поиск внутренних и внешних врагов и т.д.), которые обратили на него внимание нацистских властей после прихода Гитлера к власти в 1933 г.

История сотрудничества Шмитта с нацизмом удручающа. Шмитт вступил в союз с прусским аристократом генералом Куртом фон Шляйхером. Их целью был роспуск парламента с использованием чрезвычайных полномочий президента Германии Пауля фон Гинденбурга. Шмитт взял на себя формулирование легальности этого акта и власти фон Гинденбурга в целом с помощью идиосинкразического прочтения Веймарской конституции, а также метафизической легитимности, связав президентский пост с мифами «нации» и «народа». Кабинет фон Шляйхера, в котором Шмитт занимал должность советника, хотел управлять страной с помощью президентских указов фон Гинденбурга,

с тем чтобы изолировать коммунистические, социал-демократические и национал-социалистические силы, представленные в парламенте. Эта стратегия в целом аналогична той, которую использовал Муссолини в Италии, и она вызывала восхищение у Шмитта в 1920-е годы.

После того как у фон Шляйхера ничего не получилось с программой, которую для него разрабатывал Шмитт, он в 1933 г. ушел с поста канцлера. Когда канцлером стал Адольф Гитлер, Шмитта пригласили помочь в легализации новой коалиции фашистского режима. Шмитт оставался в стороне, когда его прежние друзья и коллеги левой ориентации или евреи потеряли свою работу в университетах. Эти изгнания начались в апреле 1933 г. 1 мая 1933 г. Шмитт вступил в Национал-социалистическую партию и быстро выдвинулся в партийной иерархии академии. Хотя он не относился к авангарду нацистской партии, — номер его партийного билета был 2 098 860, — его решение никого особенно не удивило. Уже в годы, предшествующие приходу нацистов к власти, он считался одним из наиболее видных теоретиков антилиберализма и выдающимся критиком несправедливости Версальского договора, и Веймарской Конституции. Немецкая парламентская демократия распалась на протяжении 1920-х годов, в обстановке крайней поляризации правого и левого экстремизма. Благодаря своей лояльности властям он получил престижную должность профессора в Берлинском университете, к которой долго стремился. Он вернулся к своим прежним трудам, чтобы сделать их более соответствующими официальной нацистской идеологии, и уже через несколько месяцев официальная нацистская пресса называла его «коронованным юристом Третьего рейха».

Таким образом, подобно некоторым другим немецким интеллектуалам, включая Мартина Хайдеггера, Эрнста Юнгера, Готтфрида Бена и других, Шмитт публично поддержал нацистов после их прихода к власти. Однако он сделал нечто большее, чем другие: он стал официальным защитником нацистского режима. Под патронажем самого Германа Геринга он был назначен членом Прусского государственного совета, получил должность профессора в Берлине и начал издавать влиятельный юридический журнал. Нацисты, очевидно, надеялись, что Шмитт придаст новому режиму юридическую респектабельность, и Шмитт их не разочаровал. Вскоре после прихода к власти Гитлера он написал работу, защищающую принцип фюрерства (вождизма), о приоритетной роли Национал-социалистической партии, а также обосновывал расизм на том основании, что «все права принадлежат конкретному народу».

Фон Шляйхер и его жена были убиты во время «ночи длинных ножей», 30 июня 1934 г. Шмитт, в отличие от многих других интеллекту-

алов, не уехал из Германии и не удалился в частную жизнь, даже несмотря на уничтожение новым режимом человека, который ввел его в политику. Наоборот, он опубликовал статью, «легально» узаконивающую эти действия нацистского режима под чудовищным заголовком: «Фюрер защищает закон». Позднее Шмитт рассчитывал стать главным архитектором нацистского права. В октябре 1936 г. он выступил на одной из конференций с докладом на тему «Германская юриспруденция в борьбе против еврейского духа», тем самым заявив о своей официальной поддержке антисемитизма. Более того, он призвал к исключению трудов еврейских авторов из библиотек, к отказу от их цитирования или, в противном случае, к сопровождению цитаты указанием, что ее автор еврей.

Существует мнение, что Шмитт сделал это сознательно, стремясь успокоить своих врагов в правительстве: в это время начинались идеологические чистки, из партии исключались так называемые «мягкие нацисты».

Тем не менее в 1936 г. нацисты решили проверить биографию Шмитта. Было выяснено все: и его раннее увлечение католицизмом, и дружба с коллегами-евреями в 1920-е годы. СС организовало над ним контроль, и Шмитт понял, что это уже реальная угроза для его жизни. Он неофициально вышел в отставку, впрочем, сохранив должность профессора в Берлине.

Его статьи того периода носят скорее теоретический характер и не касаются острых политических тем. Это в основном работы по международным отношениям и комментарии к «классическим» текстам политической философии, например к «Левиафану» Томаса Гоббса.

Свое исследование по Гоббсу, опубликованное в 1938 г., Шмитт характеризовал как либеральную книгу, содержащую критику Национал-социалистического режима с точки зрения индивидуальных прав. Это была критика с позиции человека, ратовавшего за авторитаризм, который он противопоставлял Веймарской республике, но отнюдь не за тоталитаризм нацистского типа. В «Левиафане» Шмитт попытался проанализировать гоббсовские метафоры государственной власти и посмотреть, как они видоизменялись на протяжении истории. Шмитт обвинил Гоббса в том, что тот использовал воображаемые технологии для описания Левиафана, что по целому ряду направлений привело к инструментализации государства с точки зрения групп плюралистов. По его мнению, основные мифологические описания Левиафана можно проследить из иудеохристианских, в особенности иудейских, источников. Миф был выбран неверно, полагал Шмитт, поскольку и в иудейской, и в христианской традиции гигантское морское чудовище Левиафан уничтожается в конце концов религиозными фанатиками:

его разрубают на куски — у евреев и используют как наживку для поимки дьявола — у христиан. По мнению Шмитта, теологические и технологические образы предполагают использование Левиафана в качестве смертельного инструмента для борьбы с врагами. Не говорит ли он тем самым о полной беспомощности человека перед лицом технологической машины власти в Третьем рейхе?

Лео Штраус, анализировавший формирование взглядов Шмитта на политическое, подчеркивает важное значение работы с фон Шляйхером для формирования его политической теории. Тем не менее у него было несколько теоретических замечаний. Прежде всего, он считает, что Шмитт со слишком большим доверием полагается на Гоббса, ибо гоббсовская теория государства уже «была беременна» либеральными компонентами. Выступая за абсолютную власть, Гоббс в то же время допускал свободу совести для подданных, право на сопротивление властям, моральный агностицизм у короля и т.д., т.е. элементы либерализма, которые в конце концов подорвут государственную власть. По мнению Лео Штрауса, Шмитту следовало бы найти более надежную интеллектуальную основу для развития своей теории, достаточно было сказать, что люди просто нуждаются в том, чтобы ими управляли. Он предложил два возможных пути в своей книге «Политическая философия Томаса Гоббса». Первый путь предполагает новое обоснование государственной власти через реинтерпретацию трудов самого Гоббса. Второй путь — попытаться найти альтернативу гоббсовским воззрениям в трудах «классиков» политической философии. Новый реконструированный Гоббс с помощью эстетизации насилия, проделанной Шмиттом, предполагает, что подданные подчиняются государству и это не требует никаких дополнительных пояснений. Безграничный террор, присущий «естественному состоянию», когда каждый боится всех и все боятся его и все вместе боятся государства, должен быть заменен государственной властью, которая действует по своему усмотрению и не нуждается в легитимации своих действий с помощью делегирования полномочий или как-то еще.

Сочетание критики Гоббса с позиций человека, пережившего Веймарскую республику, положений о друзьях — врагах и различий между качественными и количественными тотальными государствами позволило Шмитту вернуться к своей старой мечте — сформулировать чисто фашистское разрешение кризиса Веймарской республики. Иными словами, чуть ли не каждая фраза в шмиттовском «Левиафане» говорит о том, что он не вынес урока из деятельности Третьего рейха. Ему нравится гоббсовский образ Левиафана как сверхчеловека, символизирующего весь народ, — великолепная метафора для той роли, которую он отводил президенту в Веймарской республике. Миф, по его мнению, не

существует сам по себе, а вытекает из технологических и теологических источников, если они приводят к эксплуатации государства конкретными социальными группами. Подобный миф воплощается в одной представляющей народ и нацию личности, способной поддерживать качественный статус государства и не позволяющей превратить его в количественный инструмент наиболее влиятельной социальной группы. Можно предположить, что он противопоставлял подобную авторитарную личность в Веймарской республике фюреру Третьего рейха. В сущности, он противопоставил идею фашизма в духе Муссолини кошмарной реальности германского нацизма.

Логика Шмитта не безупречна. Ганс Кельзен, видный юрист, политический теоретик, в то время теоретический противник Шмитта, спрашивал: а что не позволит предположительно нейтральному президенту в шмиттовской интерпретации стать активным участником социального конфликта? Иными словами, занять чью-то сторону. Президентская власть сама может стать источником социальных беспорядков. Кто может гарантировать то, что шмиттовский «качественный» президентский фашизм 1920-х годов не превратится в миф «количественной» партии в конце 1930-х?

Отвергнув индивидуальные права в диалоге с Лео Строссом еще в веймарские времена, Шмитт практически остался без достаточного основания для критики нацизма. Миф о президенте, который воплощает народ и нацию, который должен добиться спокойствия в обществе, становится столь же принудительно тираническим, как и режимы, основывающиеся на мифе о «партии», когда не существует никаких теоретических и институциональных гарантий нейтральности президента.

Очевидно, что веймарский фашизм Шмитта был далеко не нейтральным. У Шмитта были вполне очевидные предпочтения по отношению к участникам «предгражданской» войны, которая шла в Веймарской республике. Для него было важно, чтобы социал-демократы ни в коем случае не одержали политическую победу, не говоря уже о коммунистах. Группы, которые станут их «врагами», в соответствии со шмиттовской концепцией «политического», — лучшие друзья государства. Если эти «друзья» обретут контроль над государством, то им следует подавить «врагов» государства — такова логика шмиттовской интерпретации Гоббса. Как известно, именно это и сделали национал-социалисты после прихода к власти, причем гораздо более жестоко, чем мог предположить Шмитт. Таким образом, теория Шмитта вдохновляла на захват государства радикальной идеологической социальной силой, такой, как нацисты.

И «Концепция политического», и «Левиафан» — наглядные демонстрации ухода Шмитта с теологических позиций. Существует мне-

ние, что католическая церковь не в меньшей степени ответственна за приход нацистов к власти, чем прусское лютеранство. Для сторонников этой точки зрения Шмитт — католический тоталитарист. Отчасти в этом виноват сам Шмитт. После Второй мировой войны он выступил как защитник европейского христианства против антихриста, утверждая, что сатанинский нигилизм очень близок к политической тирании. Однако труды самого Шмитта говорят о том, что религиозная сторона его мировоззрения утратила свое значение в 1920–1930-е годы, будучи замененной фашизмом. Ханна Арендт позднее назовет Шмитта «кабинетным политическим экстремистом».

В 1938 г., оказавшись в теоретическом тупике и личном кризисе, Шмитт предпринял еще одну попытку восстановить свое влияние. Между 1939 и 1941 годами он выдвинул теорию, названную им «Пространство» (*Grossraum*), т.е. теорию географической сферы интересов. Он оттолкнулся от знаменитой американской «доктрины Монро» («Америка для американцев») в качестве прецедента и доказывал, что именно эта теория может гарантировать мир в эпоху массовой демократии и механизированной войны. Это была очевидная попытка оправдания империалистических амбиций Гитлера. (Позднее, правда, Шмитт утверждал, что пытался переориентировать и смягчить эти амбиции.) Тем не менее ему не удалось восстановить свою репутацию в глазах фашистского режима, и его довольно быстро забыли, хотя он и продолжал преподавать фактически до дня падения Берлина под натиском советских войск в 1945 г.

Нацистская репутация Шмитта была вполне очевидной. Как следствие он сразу же попал в список подозреваемых и неоднократно подвергался допросам со стороны «союзников», оккупировавших Берлин. Его арестовали советские оккупационные власти, затем отпустили. «Я пил нацистские бациллы, но не заразился», — сказал он советскому офицеру. Затем его арестовали американцы, ему пришлось восемнадцать месяцев провести в лагере для интернированных, после чего его привезли на Нюрнбергский процесс. Здесь он избрал иную линию защиты, доказывая, подобно Хайдеггеру, что чувствовал себя выше Гитлера и пытался сформулировать собственную интерпретацию национал-социализма. Что же касается уничтожения евреев, то он напомнил судьям о том, что христианство также ответственно за миллионы невинных жертв. В конце концов он был освобожден и сослан в свой родной город, будучи лишенным права преподавания.

До последних дней своей жизни Шмитт был крайне агрессивен в оправдании своего сотрудничества с нацистами. После войны он писал «записные книжки» с самооправданием, некоторые из них позднее были опубликованы под названием «Глоссариум» в великолепном из-

дании с золотыми обрезами. Книга стала сенсацией, шокировав даже тех теоретиков, которые защищали Шмитта: они по-прежнему были полны антисемитских высказываний и даже стихотворений.

Однако с течением времени научная репутация Шмитта становилась все более высокой, что во многом было сделано им самим. Всегда заявляя, что пребывает в состоянии «молчания безопасности», Шмитт на самом деле неустанно трудился над пропагандой своих работ и идей раннего периода. Он посылал свои работы практически всем известным людям. Как следствие уже спустя десятилетие после Победы его дом в Плеттенбурге стал местом паломничества множества интеллектуалов и политиков. Однако, разумеется, наиболее важную роль сыграли сами книги Шмитта. Французский мыслитель Раймон Арон, имеющий непререкаемую либеральную репутацию, переписывался с ним и в своих «Мемуарах» назвал Шмитта великим социальным философом в традициях Макса Вебера. В 1960-е годы у него побывал Александр Кожев — видный философ, специалист по Гегелю, французский мыслитель русского происхождения, также один из крупнейших политических мыслителей той эпохи.

Послевоенные труды Шмитта носили менее полемический, но не менее амбициозный характер. В работе «Номос Земли» (1950) он обратился к мифической истории международных отношений, в основу которой положил отношение человеческой враждебности к завоеванию земли, морей и воздуха. Шмитт увидел в растущей географической мобильности современного человека причину одновременного разрушения суверенитета и развития враждебности. Результатом этих тенденций в нашем столетии станут тотальные войны, которые страны будут вести против абсолютных врагов, используя все имеющиеся ресурсы, руководствуясь универсальными, однако нереализуемыми моральными принципами. В других своих работах, в частности в «Теории партизана» (1963), Шмитт продолжил эту мысль, отметив, что развитие партизанских войн и терроризма связано с тем же самым историческим процессом: оно происходит по мере того, как войны между странами уступают место гражданским войнам или войнам за национальное освобождение, которые ведутся наднациональными сетями партизан. Хотя очевидно, что Шмитт предпочитал старую систему сфер влияния, во главе которых стояли суверены-противники, ведущие сравнительно небольшие национальные войны, у него нет никакой ностальгии. Стиль его поздних работ холодный, аналитический.

Подлинную популярность Шмитт обрел спустя десятилетие после смерти, в 1990-е годы. Его труды оказали немаловажное влияние на консервативную мысль в США, большее, нежели культурный консерватизм Лео Стросса, который, по существу, и познакомил амери-

канцев со взглядами немецкого политического теоретика. В книгах «политических реалистов» в международных отношениях, таких, как Ганс Моргентау и Сэмюэль Хантингтон, явственно чувствуется, что их «учителем» был Карл Шмитт. Меньше известно, какое большое влияние труды Шмитта оказали на Фридриха фон Хайека. Влияние идей Шмитта присутствует и практически во всех течениях современного американского консерватизма — от культурного консерватизма Лео Штрауса и экономического консерватизма фон Хайека до внешнеполитического консерватизма Ганса Моргентау.

Фашизм

Фашизм — это политическая идеология XX столетия, опирающаяся на национализм и милитаризм, подчеркивающая значение государства и полного подчинения индивидов его интересам. Он также жесткий противник либерализма и коммунизма. Идеология фашизма предполагает переустройство общества, а также политической, экономической и культурной жизни страны на основе воспитания у граждан мощного чувства национальной идентичности и неоспоримой лояльности по отношению к государству и вождю. Важными факторами подавления всякой оппозиции режиму и пропаганды фашистских доктрин призваны служить специальные органы государственного контроля, такие, как тайная полиция и министерство пропаганды.

Опираясь на политические теории XIX в., в частности идеи немецкого философа Фридриха Ницше и французского мыслителя Жоржа Сореля, фашизм поднялся в условиях глубочайшего кризиса, следовавшего за Первой мировой войной и Октябрьской революцией в России, и достиг своего пика в межвоенный период 1922–1939 годов. Официальным учредителем фашизма считается Бенито Муссолини, установивший фашистский режим в Италии в 1922 г.

Название «фашизм» происходит от слова *fascio*, означающего «пучок, связка, объединение», — термин, использовавшийся еще в Древнем Риме и символизировавший авторитет и справедливость. Итальянский фашизм стал моделью для соответствующих движений по всей Европе, и прежде всего в Германии. В период фашистской диктатуры Адольфа Гитлера в Германии он включил в себя также националистические принципы, превратившись в «нацизм».

Хотя эпоха господства фашизма завершилась в 1945 г. победой «союзников» (СССР, США, Великобритании, Франции и других стран) над странами «оси» — фашистской Италией, нацистской Германией и милитаристской Японией, — фашизм как идеология не прекратил своего существования: практически во всех западных демократиях имеются сравнительно небольшие группы сторонников фашистской доктрины.

Обладая общим стержнем, разные фашистские движения тем не менее весьма существенно различаются между собой. Наибольшие различия имеются в милитаристских и националистических доктринах, представленных как беспримерной гордостью за национальное единство и традиции, так и верой в расовое превосходство или антисемитизмом. Следствием подобных идеологических противоречий стали постоянные дискуссии о том, можно ли считать авторитарные и националистические движения в таких странах, как Испания, Румыния, Австрия и Франция, фашистскими или же это лишь зарубежные копии фашистской модели Муссолини.

В наиболее строгом смысле понятие «фашизм» применяется именно к итальянскому режиму, связанному с именем Бенито Муссолини, хотя используется и в более широком смысле, для обозначения близких по духу движений и режимов. Фашизм, что вполне закономерно, стал синонимом зла и насилия, однако сейчас, когда после окончания Второй мировой войны, развязанной фашистскими режимами, прошло уже более шестидесяти лет, пришла пора разобраться с идейно-теоретическим наследием фашизма, поскольку он родился не на пустом месте и отнюдь не канул в небытие.

Идейные источники фашизма. Хотя фашизм как самостоятельная доктрина был сформулирован после Первой мировой войны, его идейные корни можно выявить уже в начале XIX в. Как реакция на ценности и идеалы эпохи Просвещения и Французскую революцию XVIII в., многие философы и интеллектуалы других профессий начали разрабатывать теории, которые позднее могли бы получить наименование фашистских. В частности, среди противников рационализма, либерализма и демократии оказались такие мыслители, как Иоганн фон Гёте, Фридрих фон Шеллинг и ряд других. Они отрицали, что природа человека может быть объяснена на основании общих законов, и отвергли популярную точку зрения о том, что политика и экономика должны быть направлены к большим демократичности и универсализму. Вместе с другими писателями, поэтами и мыслителями, которых позднее назовут «романтиками», Гёте и Шеллинг делали акцент на значении национализма и традиций и выступали с резкой критикой все более прочного утверждения материалистических ценностей в жизни общества.

В Англии и Франции XVIII в., когда национализм появился впервые в виде конкретной политической доктрины, он означал прежде всего идею самоуправления народа. Это был лозунг общин и растущего класса предпринимателей и коммерсантов, направленный против аристократической элиты, которую обвиняли в использовании власти в собственных эгоистических интересах, а не в интересах нации. Действительно, династические правители и имперские дворы не особенно

были заинтересованы в поддержке национализма как манифестации народной солидарности. Очень часто в силу своих склонностей, языка и родственных связей эти правители были теснее связаны с зарубежными элитами, нежели с управляемыми ими народами. Не случайно поэтому национализм и демократизм на первом этапе были тесно взаимосвязаны.

В отличие от других политических доктрин, у национализма нет своего «отца-основателя», чьи идеи послужили источником вдохновения и моделью для его последователей. Не существует националистического эквивалента либерализму Джона Локка, консерватизму Эдмунда Берка или коммунистической теории Карла Маркса. Тем не менее вполне возможно проследить интеллектуальные истоки националистической доктрины в трудах многих мыслителей конца XVIII в., и в частности, в их реакции на универсалистские претензии философии Просвещения.

Философы Просвещения были универсалистами в том смысле, что рассматривали индивидов как по сути своей аналогичных друг другу с точки зрения их основных характеристик и потребностей, а также взаимодействия с силами истории. Как писал известный немецкий историк Фридрих Майнеке, мыслители Просвещения рассматривали индивидов подобно листьям в лесу, которые одновременно приходят в движение, когда подует господствующий ветер. Они были универсалистами также в том смысле, что верили в республиканскую форму правления и полагали, что она является наилучшей для каждого человека и станет благом для всех, если ее одобряют во всем мире.

Националистические теории строятся на ином основании, а именно на убеждении, что человек — животное общественное, обретающее свой характер и устремления от общества и разделяющее общую культуру. Если расширить аналогию Майнеке о листьях в лесу, то можно сказать, что националисты рассматривают индивидов скорее как цветы, обладающие характерными особенностями, присущими только им, и расцветающие наиболее ярко, когда они посажены вместе и им обеспечен необходимый уход. Розы, например, особенно красивы, когда не смешиваются с другими цветами. Эта аналогия иллюстрирует одну из самых сильных сторон национализма — более глубокое понимание природы человека, нежели у индивидуалистов, в то же время она вскрывает одну из опасностей, имплицитно присутствующую в национализме: восприятие чужих как сорняков, которые могут быть уничтожены. Таким образом, двойственная природа национализма обнаруживала себя практически с самого начала.

Философия «романтиков» в конце концов развилась в направлении полного отрицания демократии как идеальной формы принятия решений, опираясь на идею «общей воли», разработанную француз-

ским философом Ж.-Ж. Руссо. По Руссо, естественное, гармоничное решение может быть принято в обществе по любому вопросу, но это отнюдь не обязательно решение, которое может быть принято благодаря принципу демократического большинства. В некоторых случаях люди могут не осознавать «общую волю» и власти предрешающие призваны «открыть» ее для них. Позднее эта теория была включена в фашистскую идею сильного авторитарного государства, принимающего все решения от имени народа, в интересах нации. Весьма сомнительно, что сам Руссо интерпретировал свою идею именно таким образом. Об этом нам позволяют судить его другие высказывания, в том числе утверждение, что люди отнюдь не являются исходно злыми по природе своей и что самые обычные люди имеют право и способность привносить в жизнь общества необходимые изменения.

Руссо был первым политическим философом, предположившим, что общество, члены которого разделяют с другими общие обычаи, создает наилучший тип единства для политического сообщества. В своей работе «Размышления о происхождении неравенства» он писал, что от людей, совершивших переход от естественного состояния к общественной жизни, основывающейся на разделяемых обычаях и едином образе жизни, можно ожидать, что они будут испытывать привязанность только к членам своего собственного общества, а отнюдь не ко всей человеческой расе. Это радикально отличает взгляды Руссо от универсалистов, рассматривающих людей как равных и заслуживающих одинаковой привязанности. В более поздних работах он продолжил эту тему, предположив, что подобные общественные группы естественным образом (в идеале) превратятся в политические общества со своими собственными институтами правления, но он не думал, что это может произойти само собой.

С точки зрения Руссо, создание идеального политического сообщества не может быть продуктом естественной эволюции, а всегда оказывается результатом работы политического лидера, названного им законодателем. Мудрые законодатели всегда начинают не с разработки законов, которые хороши сами по себе, а с изучения того, способны ли люди, для которых они эти законы придумывают, следовать им. Как же далек этот тезис от американской Декларации независимости и других универсалистских документов эпохи!

Идеальная система правления приобретает свой характер в зависимости от общей воли граждан, которая, однако, недостижима без гражданского образования и «гражданской религии». Гражданское образование, по Руссо, ничего общего не имеет с моделями образования, проповедуемыми философами-энциклопедистами. Мыслители XVIII в. рассматривали образование как такую огранку разума, которая избавляет человека от предрассудков и воспитывает способность

к абстрактным рассуждениям. Руссо, наоборот, верил, что образование должно способствовать воспитанию характера через передачу новым поколениям моральных стандартов, которые возникли в национальном обществе. Он ясно выразил эту мысль в работе «Размышления о правительстве Польши», где прямо указал, что образование должно осуществляться в патриотическом духе и в Польше только поляки должны быть учителями.

Что же касается гражданской религии, то она, по мнению Руссо, должна способствовать гражданственности, но не должна конкурировать с государством. В заключительной главе «Общественного договора» он подчеркивал, что иудаизм и христианство в некоторые исторические периоды демонстрировали разрушительные импульсы в политическом смысле, что приводило к их преследованию. Идеальное государство поэтому должно запретить организованное христианство наряду с другими фундаментально нетерпимыми религиями и заменить их чисто гражданским исполнением веры, без чего невозможно быть ни хорошим гражданином, ни лояльным подданным. Это не только первое утверждение националистической позиции по отношению к религии со стороны политического философа не просто как к религиозной догме, а как к средству, которое должно использоваться государством в процессе социализации граждан и воспитания их согласия с политической властью. Разумеется, это еще не доктрина национализма, но многие семена оказываются брошенными в землю уже Руссо. С позиции конца XX в. мы уже знаем, какого рода всходы они дадут.

Два великих политических события, воплотивших в жизнь идеи Просвещения, были американская Декларация независимости и Французская революция, и отнюдь не случайно, что именно американцы и французы оказались теми народами, которые поверили, что именно их формы цивилизации должны быть экспортированы. Для США эта идея воплотилась в идеологии «американского мессианизма», игравшей важную роль на протяжении всей их 200-летней истории. Наполеоновские армии также взяли с собой французские политические идеи и попытались распространить их по тогдашней Европе. Однако уже во времена Наполеона произошел сбой: национальные интересы Франции начали играть все более важную и определяющую роль в формировании внешней политики страны, а попытки навязывания французской системы завоеванным народам, в сущности, и явились мощным стимулом, вызвавшим резкую ответную националистическую реакцию.

Рассуждая о становлении национально-патриотических идеологий, следует упомянуть, что еще Алексис де Токвиль, Эдмунд Берк и другие крупные политические мыслители прошлого подчеркива-

ли в своих трудах значение традиций для общества, его религиозной веры и иерархической политической и общественной структуры. Позднее, в середине XX в., Майкл Оакшотт показал опасности, связанные со вступлением человека на политическую сцену как нарушением этих традиций, как потенциально разрушительным вторжением в отрегулированную жизнь политического общества. Именно это и произошло в XIX столетии, когда сначала растущий класс капиталистов, а затем и сформированные индустриализацией армии наемных рабочих начали все более активно вмешиваться в политическую жизнь.

Переход к массовому обществу сопровождался и еще одним важным феноменом: порожденное Наполеоновскими войнами политическое переустройство высвободило культурные силы, которые удавалось сдерживать при старом имперском порядке, разбуженные во многом еще под влиянием Великой французской революции. Впрочем, связь эта не настолько прямолинейна. Современные американские исследователи национализма Х. Линц и А. Степан настаивают в связи с этим на немаловажном уточнении. По их мнению, неверно исходить из жесткой причинной зависимости между Французской революцией и национализмом, не давая дополнительных пояснений.

«Французская революция не экспортировала национализм, а республики, созданные ею в Батавии и Гельвеции, были орудием эксплуататорских армий и французской оккупации. Если и существует связь между национализмом и Французской революцией, то она заключается в пробуждении контрреволюционной народной реакции, иногда обусловленной неспособностью династических правителей, политикой и дипломатов защитить народ, которому приходилось брать суверенитет в свои руки (как в испанском сопротивлении Наполеону). Задача обретения Францией своих “естественных границ” также была основана не столько на современных концепциях нации, сколько на интересах французского государства. Перекраивая карту Европы, Наполеон I отнюдь не стремился к созданию наций-государств...».

Борьба отдельных наций за свою политическую автономию началась именно как стихийный, народный протест против иноземного вторжения и контроля, т.е. она началась снизу. Поляки, чехи, словаки, венгры, немцы, румыны и многие другие народы под влиянием движения сопротивления потребовали возможности самостоятельного решения проблем собственной судьбы. Именно этот период истории характеризуется возрастанием интереса к фольклору, к истории, культуре, традициям социальных групп, осознающих свое языковое и культурное родство. Сказки братьев Гримм, музыка Шопена и Дворжака, курсы отечественной истории — отражения поиска национальной идентичности европейскими народами.

По-видимому, на том этапе национальные движения имели прогрессивное влияние.

На протяжении всего XIX столетия эмбрион будущей идеологии фашизма получал поддержку в разных европейских государствах, постепенно обретая определенную форму, всегда включавшую отрицание либерально-демократических систем, поддерживавшую возвращение к традиционным ценностям, а также национализм под руководством сильного авторитарного государства.

Во Франции и Германии национализм вышел за пределы утверждения общего наследия и общей идентичности. Он с самого начала носил сильный эмоциональный характер и включал в себя селективное обращение к достижениям естественных наук, постепенно начав развиваться в направлении расизма.

Во Франции Морис Барр (1862–1923) выдвинул теорию «расификации», означавшую наличие мистической связи между ныне живущими и уже ушедшими гражданами страны, придав первостепенное значение понятию «нации» как носителя традиции и ценностей своих предков. Его идеи наряду с идеями Жозефа де Гобино, разработывавшего идею изначального неравенства рас, легли в основу движения «Французское действие», считающегося некоторыми источниками самым первым полноценным фашистским движением в истории. Оно начало функционировать с июня 1899 г. и получило поддержку на всех уровнях французского общества. Его идеология была направлена против либерализма и универсализма республиканского правительства. Во главе его стояли Жорж Сорель и Жорж Валуа, выдвинувшие лозунг восстановления монархии как средства нового объединения нации и восстановления величия Франции ради победы над внешними и, что еще важнее, внутренними врагами. В качестве главного внутреннего врага назывались евреи, которых Сорель предлагал рассматривать в качестве материалистического и символического воплощения капитализма. Именно на евреев было весьма удобно свалить ответственность за экономические и политические поражения страны и разочарование граждан в демократических реформах (схема, которая позднее многократно будет повторена в других странах). Тем не менее «Французское действие» не смогло добиться политического успеха. Однако оно оставило после себя более-менее связную цепочку идей, создавшую основу для идеологии крайнего национализма и сильного государственного контроля. Сформировавшись во Франции в качестве идейной доктрины, фашизм смог одержать политические победы в Италии и Германии.

В Германии, как и во Франции, национализм также прошел путь от здоровой гордости за свое наследие и традиции к расизму, антисемитизму и в конце концов к фашизму. В германском фашизме влия-

ние националистических мыслителей было еще более сильным, чем во Франции.

Начиналось все, впрочем, довольно мирно и респектабельно — с размышлений видного немецкого теолога, историка и литературного критика Ганса Йоахима Гердера (1744—1803). Вклад Гердера в националистическую теорию, в сущности, был побочным плодом историцизма и романтизма, его веры в традиции, обычаи и чувства, а отнюдь не следствием чистой игры разума.

Взгляды Гердера во многом были предопределены ситуацией, в которой он жил. Если Руссо писал как француз в стране с длительной историей политической независимости и единства, то Гердер — как немец, принадлежавший к народу, разделенному в его время на более сотни государств. Именно как немец Гердер воспротивился французским притязаниям на то, чтобы быть носителями цивилизации, имеющей универсальную ценность. В противовес французскому космополитизму, типичному для нации, чувствующей себя впереди остальных, Гердер выдвинул идею, что каждый народ в любую эпоху имеет собственный взгляд и тип мышления, чувствования и действия и может быть понят и оценен только с позиции его собственной шкалы ценностей, но не ценностей других культур и уж тем более не на основании неких безличных, универсальных и абсолютных критериев. Гердер использовал термин «народ» (*das Volk*) для описания сообщества, обладающего идентифицируемой культурой, собственными особыми качествами и добродетелями, которые заслуживают понимания и высокой оценки. Каждый народ внес что-то ценное в историю человечества.

Гердер полагал, что единственной рациональной формой правления является национальное государство, создаваемое на основе народа. Он отвергал имперские формы правления, считая их искусственными, работающими подобно «государственным машинам» и потому обреченными на распад по истечении какого-то времени. Если для Руссо языки были всего лишь средством коммуникации, то по Гердеру, языки обладают внутренней ценностью, как выражение культуры народа. Именно в языке германского народа присутствует латентная гениальность.

Разумеется, этих взглядов недостаточно для создания полной теории национализма. Гердер был прежде всего философом истории и литературным критиком, а не политическим философом. Тем не менее его вклад в становление доктрины национализма был весьма существенным. Он не только внес в лексикон само слово «национализм», но и подробно обосновал значение эмоциональной привязанности к конкретной культурной группе, а также желательность, чтобы политическая власть основывалась на таких группах, тем самым заложив основы теории национального государства.

В любой оценке главных вех развития националистической мысли одно из наиболее важных мест занимает другой немецкий мыслитель — Фихте. Именно он, один из видных немецких философов начала XIX столетия, внес в теорию национализма элементы национальной гордости, вербальной агрессии и мессианского политического видения, присущих сегодня речам всякого политика, придерживающегося националистических воззрений.

Зимой 1807/08 г., после поражения Пруссии от армий Наполеона в 1806 г., Фихте в качестве первого профессора философии Берлинского университета прочитал серию публичных лекций, опубликованных впоследствии под названием «Обращения к германской нации». Их очевидной целью было поднять моральный дух его аудитории и побудить немецкий народ или, по крайней мере, немецких интеллектуалов взять на вооружение чувство национальной миссии.

Фихте вслед за Гердером указал, что язык — адекватное основание для формирования нации, но он выразил эту точку зрения в эмфатическом ключе, в то время как Гердера отличал скорее рефлексивный и условный подход. «Нет никакого сомнения в том, — писал Фихте, — что где бы ни сформировался отдельный язык, там существует и отдельная нация, которая обладает правом независимого суждения о своих делах, а также правом управления».

Более того, немецкий язык обладает особыми качествами, предопределившими специфичность немецкой культуры. Это чистый и естественный язык, германцы говорили на нем на протяжении всей истории, и это создает для них ряд преимуществ по сравнению с народами, языки которые берут начало из латыни, например французами, итальянцами и испанцами, не говоря уже о народах, говорящих на «варварских» языках, например англичанах. Очевидно, что Фихте сделал немаловажный шаг в сторону от терпимого историцизма Гердера.

«...Национальные феномены имеют, на мой взгляд, двойственный характер: в главном они конструируются “сверху”, и все же их нельзя постигнуть вполне, если не подойти к ним “снизу”, с точки зрения убеждений, предрассудков, надежд, потребностей, чаяний и интересов простого человека, которые вовсе не обязательно являются национальными, а тем более националистическими по своей природе».

Эрик Хобсбаум. Нации и национализм после 1780 года

Но Фихте пошел еще дальше, провозгласив, что существует непосредственная связь между языком, культурой и достижениями нации. Уже в Средние века, писал Фихте, если оставить в стороне некоторые районы Италии, «германские бюргеры были цивилизованными людьми, а другие — варварами». Ближе к нашему времени немцы снова

показали свое превосходство над другими европейцами, возглавив Реформацию церкви. Освобождение от внешней власти позволило раскрыть возможности для немецкой философской мысли, нашедшей свое наивысшее выражение в трудах Лейбница и Канта: «Следующий шаг вперед, который мы должны сделать по плану вечности, — воспитать нацию в направлении совершенного человека...» При этом взгляды Фихте на образование были весьма авторитарны и существенно отличались от идеалистического проекта Руссо в «Эмиле»: германец, получивший такое образование, т.е. научившийся превращать свободу собственной воли в почву, станет человеком, превосходящим других, ибо будет обладать духовностью и аристократизмом, недостижимыми для других народов, он будет одержим своей миссией и будет готов отдать за нее жизнь:

«Человек, который не рассматривает себя как принадлежащего вечности, не имеет внутри себя никакой любви и, более того, не может любить свое отечество, которое для него попросту не существует... Но тот, кому отечество было передано из рук в руки и в чьей душе есть небо и земля, видимая и невидимая, который приспособляется и сливается с другими, так, и только так создающий истинный и долговременный рай, — такой человек борется до последней капли крови для того, чтобы передать свое ценнейшее достояние грядущим поколениям нетронутым».

В своей последней лекции Фихте заговорил уже и о «немецком духе» и прямо указал, что этот дух должен быть распространен из Германии и в конце концов будет править миром. Начав свою научную деятельность с обоснования идеи правового государства, Фихте приходит к ее полному отрицанию, ибо государство должно служить не частным интересам, а интересам всей нации. Такое государство стоит на защите нравственности, носителем которой является народ, и только народ. Не право делает человека свободным, а его нравственность, его соответствие «духу нации».

Точка зрения

«Фихте провозглашал универсализм принципа нации так же радикально, как якобинцы провозглашали универсализм принципа революции; для Фихте вне нации в политическом смысле ничего не существовало. В своих «Речах к немецкой нации» (1807—1808) Фихте представлял «чистую» сущность немецкого «пранарода» как чистую, первоначальную человечность, носителями которой являются современные немцы. Фихте первым начал романтическое превознесение всего немецкого, национального, якобы обладающего единственной в мире оригинальностью, самобытностью, глубиной. По его мнению, немцы еще в глубокой древности были чистокровными германцами, обладавшими природной склонностью

к свободе, которая лишь под влиянием иностранцев и классовой борьбы несколько ослабла. Фихте приписывал немцам то, что Достоевский приписывал русским. Фихте указывал на первостепенную важность служения государству, только в этом служении каждый гражданин и обретет самоутверждение».

О. Ю. Пленков. Мифы нации против мифов демократии

Как видим, все слова уже сказаны. Последующим немецким националистам оставалось только развивать эти мысли, доводя их до ужасающего логического конца. Таким образом, в трудах трех мыслителей — Руссо, Гердера и Фихте — характер, достоинства и потенциальные опасности национализма как политической доктрины уже определились. Оставалось только соединить его с государством. Именно это и сделал другой великий философ — Гегель.

В двух отношениях подход Гегеля существенно отличался от взглядов его предшественников.

Во-первых, Гегель сделал основной акцент на достоинствах национального государства как формы политической организации, а не на значении культуры. Для Гегеля вера в государство являлась средством исправления человечества, расширения пространства человеческой свободы, однако правильно интерпретированной. Философ полагал, что при определенных условиях правители могут получить моральное оправдание для своих действий во благо государства, которые могли бы быть сочтены аморальными со стороны отдельных индивидов. Тем самым он дал новое узаконивание доктрине «государственной разумности» Н. Макиавелли, до этого не пользовавшейся особой популярностью в интеллектуальных кругах.

Ф. Майнеке писал, что в трудах Гегеля «макевиализм превратился в интегративную часть комплекса идеалистических взглядов на космос, в подход, который одновременно и охватывает, и подтверждает все моральные ценности». И далее: «Это было подобно усыновлению незаконнорожденного».

Во-вторых, Гегель заменил веру Фихте в особое предназначение немецкой нации на историческую неизбежность. Мировой дух шаг за шагом ведет человечество к его судьбе, которая заключается в том, чтобы быть организованным в национальных государствах. Наполеоновская империя неизбежно будет заменена другой стадией — стадией национальных государств. Таким образом, историцистские взгляды трансформировались из морального и культурного релятивизма Гердера, пройдя путь через некоторую непоследовательность Фихте к моральной определенности диалектики Гегеля. Так была создана идейно-теоретическая платформа для национальных государств и националистической идеологии.

До 1870 г., как мы помним из истории, Германия не была единой, а состояла из множества мелких государств, наиболее важным из которых считалась Пруссия. Объединение Германии «железом и кровью», осуществленное канцлером Отто фон Бисмарком (1815–1898), последовавшее после сражения при Седане и поражения Франции, сопровождалось подлинным взрывом национализма. Примерно с 1873 г. национализм начинает дополняться антисемитизмом. В 1873 г. немецкий журналист Вильгельм Марр опубликовал книгу под названием «Победа еврея над немцем», получившую широкий общественный резонанс. В 1887 г. независимый кандидат, стоящий на платформе антисемитизма, был избран в рейхстаг (германский парламент). Он внес не столь уж большой вклад в становление доктрины фашизма, однако стиль проведения избирательной кампании во многом был использован национал-социалистами в Германии в 1933 г. Он выражался в организации массовых маршей, процессий, факельных шествий, пением песен и гимнов националистического содержания.

Официальной датой рождения фашизма считается 23 марта 1919 г. — дата встречи Бенито Муссолини с «фашистами первого часа» на площади Сан Сеполькро в Милане. Именно там итальянские крайне правые и крайне левые провозгласили создание фашистского движения.

Бенито Муссолини — основатель и вождь фашистского движения. Родился 29 июня 1883 г. в Предаппио (Романья), в семье кузнеца и школьной учительницы. Как и его отец, в 1900 г. он вступил в ряды Социалистической партии Италии. По образованию школьный учитель как и его мать. В 1910 г. он стал секретарем местной организации Социалистической партии и быстро приобрел хорошую репутацию, подкрепленную его арестом за протест против вступления Италии в войну с Турцией в 1911 г. После освобождения был назначен редактором социалистической газеты *Avanti!* («Вперед!»), выходившей в Милане. Это создало ему репутацию одного из ведущих активистов социалистического движения.

Когда началась Первая мировая война, Муссолини объявил ее «империалистической» и настаивал на итальянском нейтралитете, даже угрожая правительству пролетарской революцией, если оно решится на участие страны в войне. Однако за несколько месяцев он сменил свою позицию на прямо противоположную и начал настаивать на том, что Италия должна вступить в войну на стороне «союзников» (Антанты). В результате он был исключен из Социалистической партии. В ноябре 1914 г. Муссолини основал собственную газету *Il Popolo d'Italia* («Народ Италии»), в которой выражал свою поддержку войне и начал жать зерна будущей идеологии фашизма.

В 1919 г. он организовал и возглавил фашистское движение. При поддержке со стороны крупных промышленников и землевладельцев, увидевших в нем надежду на защиту от распространения коммунизма, был в 1921 г. избран в парламент страны. 30 октября 1922 г. состоялся знаменитый «марш

на Рим», когда король Виктор Иммануил III пригласил Муссолини и его только что официально легализованную фашистскую партию сформировать правительство Италии. Муссолини стал самым молодым премьер-министром в истории страны и быстро стал наиболее влиятельным.

В 1936 г. заключил союз с нацистской Германией («ось Берлин—Рим»), в 1939 г. был заключен «Стальной пакт», в соответствии с которым Италия в 1940 г. предоставила начавшей войну Германии военную помощь. После многих поражений итальянской армии 25 июля 1943 г. был созван Великий фашистский совет, на котором многие соратники Муссолини выступили против него. Король вынужден был отстранить его от власти и затем арестовать.

Однако Муссолини был освобожден германскими парашютистами (во главе с Отто Скорцени). В сентябре 1943 г. Муссолини возглавил марионеточный режим под контролем нацистской Германии на севере Италии — Республику Сало. Когда войска «союзников» приблизились к Милану, Муссолини и его любовница Клара Петаччи попытались бежать в Швейцарию, однако попали в плен к партизанам. 28 апреля 1945 г. он был расстрелян партизанами, а затем публично повешен в Милане.

Политическая доктрина фашизма. Политическая теория фашизма изложена в двух основных работах — «Моя борьба» А. Гитлера и «Доктрина фашизма» Б. Муссолини. Хотя зародыши фашизма развивались уже на протяжении как минимум двух столетий, Первая мировая война и последовавший вслед за ней мировой экономический кризис, равно как и подъем левых движений, стали катализаторами, превратившими разрозненные идеи в связную и целостную политическую теорию фашизма. Остановимся хотя бы кратко на ее основных элементах.

Национализм. Он нашел свое выражение в способности убедить каждого человека в том, что нация принадлежит ему и что он в свою очередь принадлежит нации. Хотя существуют разные мнения относительно того, можно ли считать национализм такого типа «ядром» фашистской идеологии, национализм все же практически во всех версиях фашизма играет весьма важную роль. Философия фашизма носит отчетливо антилиберальный характер, она рассматривает нацию в качестве важнейшей социальной и политической единицы. Индивид представляет собой ценность только в той мере, в какой он вносит свой вклад в общее благо и процветание национального сообщества. Во всех фашистских текстах всегда присутствует также идея национального возрождения, обновления. Еще одной стороной фашистской теории является органицизм — нация рассматривается как образование, обладающее собственными правами, как организм, способный переживать упадок и возрождение. Это означает также, что люди, составляющие нацию, несут на себе обязанность заботиться о ее благополучии, защищать ее, в том числе ценой собственной жизни. Такой «нелиберальный

национализм» эксплуатировал человеческую потребность в утешении и принадлежности к сообществу, придающую людям цель и значимость, основание для чувства собственного достоинства. Люди верят, что принадлежат к поколению, призванному восстановить величие и славу своего народа. Такой тип национализма продуцирует сильные эмоции, ощущение принадлежности к братству людей, близких этнически и культурно, единства. Но одновременно эти эмоции включают в себя враждебность и недоверие к «чужим», поэтому расизм с самого начала стал атрибутивной чертой фашистской идеологии, что, однако, не обязательно означало преследование расово чуждых групп (хотя это и имело место в Германии и в меньшей степени в Италии после прихода фашистов к власти).

«Тоталитарные движения нацелены на массы и преуспели в организации масс, а не классов, как старые партии, созданные по групповым интересам в континентальных национальных государствах, и не граждан, имеющих собственные мнения об управлении общественными делами и интересы в них, как партии в англосаксонских странах <...> Термин “массы” применим только там, где мы имеем дело с людьми, которых по причине либо их количества, либо равнодушия, либо сочетания обоих факторов нельзя объединить ни в какую организацию, основанную на общем интересе: в политические партии либо в органы местного самоуправления или различные профессиональные организации или тред-юнионы. Потенциально “массы” существуют в каждой стране, образуя большинство из того огромного количества нейтральных, политически равнодушных людей, которые никогда не присоединяются ни к какой партии и едва ли вообще ходят голосовать».

Ханна Арендт. Истоки тоталитаризма

Крайний национализм, присущий фашизму, был важнейшей частью обоснования его главной цели — установления «нового порядка». Наиболее типичным для фашистских движений было обоснование «нового порядка» как цели трансформации общества. Целью фашизма, как об этом писал Муссолини, было установление «нового порядка» и создание «нового человека». Это должен быть постепенный процесс включения все новых и новых людей через поддержание сильного чувства национальной гордости и воспитание желаний совместно трудиться во имя восстановления нации во всем ее величии.

Нацизм. Нацистская модель фашизма была дополнена псевдонаучным компонентом на основе теории социал-дарвинизма, использованного для обоснования и узаконивания расизма и антисемитизма. Хотя принцип «выживает сильнейший», сформулированный великим английским естествоиспытателем Чарльзом Дарвином относительно природы, на протяжении длительного времени уже был частью фашистской теории, нацистский режим в Германии начал производить естественный отбор по своим собственным критериям, самостоятель-

но принимая решение о том, кто именно достоин быть частью «нового порядка». Общество в нацистской Германии было многослойным: режим и его сторонники — элита, другая часть — расово чистые (арийцы) граждане, получавшие довольно значительные награды в соответствии с занимаемым положением и статусом в обществе. Все остальные не имели возможности стать членами политического сообщества, по отношению к ним проводилась политика давления, преследования и террора. В наиболее тяжелом положении оказались те, кто был провозглашен фашистским режимом «недочеловеками»: евреи, цыгане, душевнобольные и т.д., обозначавшиеся как «беспольные едоки». С помощью оголтелой пропаганды (это тоже характерная черта всех фашистских режимов) подобной деперсонализации «внутренних врагов нации» режиму удалось добиться поддержки со стороны довольно широкой общественности. Обычные граждане, кто из страха перед режимом, кто из согласия с его целями, согласились с систематическими унижениями, пытками и убийствами бесчисленных невинных людей, чьим единственным преступлением были расовые или культурные отличия от фашистского идеала «нового человека».

«Новый порядок». Для того чтобы реализовать трансформацию общества, необходимо было ввести определенные критерии «нового порядка». Фашизм опирался главным образом на сильное авторитарное государство и широкую пропаганду. Эти факторы имели взаимно кумулятивный эффект, пропаганда способствовала укреплению господства тоталитарного режима, который в свою очередь обеспечивал абсолютный контроль над жизнью индивидов, одновременно усиливая эффективность пропагандистского воздействия. Часто можно встретить в научной литературе утверждение о том, что фашизм означает скорее своим стилем, нежели содержанием, тем не менее его владение технологией пропаганды и политического театра позволило ему получить столь широкую поддержку, какой почти не было у других политических идеологий. Технология обеспечения общественного согласия и пробуждения энтузиазма масс и их мобилизации на строительство «нового порядка», которую изобрели фашисты, была изощренной, гибкой и тонкой как по своей концептуальной составляющей, так и с точки зрения воплощения на практике.

«Итальянский фашизм (Муссолини) складывался из культа харизматического вождя, из корпоративности, из утопической идеи о судьбоносности Рима, из империалистической воли к завоеванию новых земель, из насажденного национализма, из выстраивания страны в колонну по два, одевания всех в черные рубашки, из отрицания парламентской демократии, из антисемитизма».

Умберто Эко. Вечный фашизм

Они опирались на психологические теории — в частности, на исследования поведения и психологии толпы Густава Лебона (1841–1931), а также на примитивные, хотя и высоко эффективные последствия применения символизма и традиции. Благодаря этому фашизму удалось привлечь огромное число людей к своим идеалам и ценностям, так и не создав систематической и рациональной политической теории. Фашизм смог также использовать харизматических лидеров, требовавших беспрекословного подчинения, носивших помпезные титулы (фюрер, дуче и т.д.), тем самым приобретая характер божественности. Ради культивирования чувства поклонения героям — лидерам нации фашизм внес в политическую науку еще одно изобретение — постановку грандиозных публичных спектаклей с эффектными выходами вождей, с тщательно подготовленными речами, содержащими сильный эмоциональный заряд и обязательные «ключевые» фразы-слоганы в поддержку национального единства и государства, призывы к жертвам со стороны каждого индивида во имя «нового порядка». Успех этих постановок поддерживался продуманными пропагандистскими мерами, обеспечивался благодаря доведению информации до всех сегментов общества через систему образования, молодежные объединения, собрания на рабочих местах, частые публичные демонстрации и экстенсивное присутствие фашистской символики. Государственный контроль над средствами массовой информации обеспечил фашизму еще один инструмент влияния. Именно фашизм начал впервые в крупных масштабах применять кино как средство пропаганды, а также использовать радио для воспитания масс. К этому следует добавить жесткую профашистскую цензуру всей прессы. С утра до вечера практически все виды деятельности любого человека в той или иной степени оказывались связаны с фашистской идеологией и политикой.

«Все для государства, все во имя государства, ничего помимо государства!»

Бенито Муссолини. Доктрина фашизма

В любом обществе, в том числе и в фашистском, существуют несогласные, будь то по расовым, культурным или моральным основаниям. Фашизм сумел создать механизм контроля над такими людьми с помощью тайной полиции, а также густой сети формальных и неформальных информаторов, что позволило им справляться с оппозицией с помощью насилия и страха. Тайная полиция, такие организации, как СС и гестапо в Германии, обладали всей полнотой контроля над личной жизнью граждан. Всякий человек, который позволял себе негативное высказывание в адрес вождей или режима, рисковал арестом и жизнью. Обычной практикой были доносы преподавателей на студентов и наоборот, продавцов на покупателей, соседей и даже членов семьи друг на

друга. Такое массированное принуждение было довольно успешным, и оппозицию фактически раздавили, уничтожив даже минимальное несогласие.

«Я приказываю всем посещать митинги, где они становятся частью массы, нравится им это или нет, “интеллектуалам” и буржуазии, равно как рабочим... И помните: чем больше толпа, тем легче ею управлять. И кроме того: чем больше вы смешиваете классы — крестьян, рабочих, рабочих физического труда, — тем более уверенно вы получите типично массовый характер».

«Не будет исключений, не будет свободного пространства, в котором индивиды будут принадлежать самим себе... День индивидуального счастья прошел. Вместо этого мы будем испытывать коллективное счастье. Может ли быть большее счастье, чем митинги национал-социалистов, на которых оратор и аудитория сливаются воедино? Это счастье единства. Только ранние христианские общины испытывали его с такой же интенсивностью. Они также жертвовали своим личным счастьем во имя более высокого счастья сообщества».

Адольф Гитлер

Политика в отношении оппозиции. Фашистский принцип уничтожения всякой оппозиции — это еще одно проявление враждебности ко всем формам либерализма. Фашистское государство означало отрицание всех идей либерализма, т.е. плюрализма, индивидуализма, парламентской демократии и концепции естественных прав человека. Централизованное однопартийное государство было той основой, на которой фашизм планировал создание «нового порядка». В будущем реорганизованном обществе не планировались ни демократические выборы, ни наличие какой-либо оппозиции. Все другие политические партии были запрещены, а члены коммунистических и социал-демократических организаций и партий отправлены в концлагеря или казнены. Фашизму всегда была присуща глубочайшая ненависть и страх перед коммунизмом.

В то же время, если бы коммунизма не существовало, вряд ли бы фашистам когда-либо удалось прийти к власти, поскольку его питал именно страх перед распространением большевизма из постреволюционной России. Для многих граждан фашизм предстал в качестве панацеи и спасения от «левых» именно благодаря его авторитаризму и ставке на силу. Именно поэтому преследование и уничтожение «левых» было политической практикой на протяжении всех лет фашистского господства.

«Третий путь». Фашизм и коммунизм имели общего идеологического врага — капитализм, поэтому некоторые исследователи считают, что фашизм был своего рода носителем идеологии «третьего пути» — между капитализмом и коммунизмом. Фашизм во всех своих вариациях исповедовал приверженность корпоративизму. Вопреки тезису, кото-

рый часто можно встретить в марксистской литературе, фашисты никогда не выступали против идеи классового антагонизма как главного источника социальных изменений. Однако они не принимали и известное положение защитников капитализма о том, что экономическая мотивация является ключом к успеху нации. Фашистские теоретики считали, что классовый конфликт должен быть перенесен на международную сферу — между богатыми и бедными нациями (Муссолини), внутри же страны необходимо национальное единство на основе общего языка, культуры, расы и традиций, а также прославления таких моральных добродетелей, как героизм, смелость и сила (при отказе от материальных стимулов). Фашизм допускал наличие частной собственности. Его экономическая политика строилась на развитии принципа партнерства между собственниками, рабочими и государством, совместно составляющими синдикаты и корпорации. На практике интересам рабочих не уделялось первостепенное внимание. Их также практически не защищали профсоюзы, превратившиеся в государственные организации, — все свободные профсоюзы были уничтожены. В то же время собственники предприятий пользовались государственными гарантиями инвестиций и правительственными заказами. К этому следует добавить борьбу с безработицей (привлечение к строительству дорог и других объектов инфраструктуры). Именно это и получило в Германии название «национал-социализма». Несмотря на попытки повсеместного внедрения корпоративизма, экономическая политика фашистских государств была не долговременной, а скорее опиралась на быстрые тактические меры, при этом вмешательство государства в экономику становилось все более сильным и во все большей степени было связано с политикой перевооружения. Война, таким образом, была не только важным политическим и идеологическим фактором фашизма, но и имела решающе важное значение для экономики.

«Толпа, возникшая на авансцене общества, внезапно стала зримой. Прежде она, возникая, оставалась незаметной, теснилась где-то в глубине сцены; теперь она вышла к рампе — и сегодня это главный персонаж. Солистов больше нет — один хор.

Толпа — понятие количественное и визуальное: множество... Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство — это совокупность лиц, выделенных особыми качествами; масса — не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса — это «средний человек». Таким образом, чисто количественное определение переходит в качественное. Это — совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип... До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение мыслей, целей, образа жизни».

Хосе Ортега-и-Гасет. Восстание масс

В экономике, как и в политике, культуре и т.д., фашизм исповедовал «мужской шовинизм». Когда идеология делает основной акцент на войну, силу и героизм, роль женщины неизбежно сводится к хозяйке дома и матери будущего нации — рабочих и воинов. Германия проводила особенно агрессивную антиженскую политику, не допуская женщин до руководящих постов ни в партии, ни в государстве, запрещая им быть судьями или общественными обвинителями. После 1933 г. эти меры ужесточили, и многие замужние врачи-женщины, учителя и гражданские служащие были уволены. Их задача сводилась отныне к тому, чтобы, говоря словами министра пропаганды рейха Й. Геббельса, «быть красивыми и открывать путь в мир детям».

Милитаризм. Фашизм и милитаризм часто рассматриваются в качестве синонимов. Для фашистов военная сила и победа в сражениях были в самом центре их личной и национальной идентичности. Они воплощали идеалы и добродетели, которые прославлялись выше, чем другие, именно благодаря им в конце концов можно будет создать героический «новый порядок». Только благодаря войне против внешних и внутренних врагов фашизм может утвердить свои ценности и добиться постоянной поддержки со стороны общества в достижении его идеологических целей. Все фашисты выражают согласие с Муссолини о том, что война неизбежна и даже предпочтительна, а аннексия более слабых наций с целью создания военных империй — высшая форма человеческого развития. Такие военные ценности, как патриотизм, единство и дисциплина, тоже были важны для фашистов. Военная символика имела широкое хождение во всех фашистских странах. Одев людей в военную форму и придав организационное начало их движениям, фашизм создал у них чувство принадлежности к великому делу, усилил их веру в национальную миссию, имеющую значительно большее значение, чем чья-то отдельная жизнь.

Понятно поэтому, что фашистская внешняя политика отличалась крайней агрессивностью. В ее основе лежало стремление к увеличению «жизненного пространства», присоединению новых территорий. Муссолини хорошо осознавал слабость итальянской армии, поэтому предпочитал использовать ее для парадов и демонстрации мощи, в то время как германские фашисты, обладающие сильной армией, с самого начала рассматривали ее в качестве инструмента завоеваний. Стоит напомнить еще раз, что фашизм был не так уж далек от победы и распространения своего «нового порядка» на огромных территориях. Победа стран коалиции далась с огромными жертвами и огромным трудом.

Харизма вождя. Негативный образ харизматического контекста и процесса, характерный для большинства современных исследователей, во многом возник под влиянием истории вождей фашизма и их партий. Вождь рассматривался фашистами в качестве «живого бога». Гитлеру было недостаточно предложить своим последователям эсхатологическое объяснение мира, он также провозгласил, что изменит этот мир. Вопросы, идеи и убеждения отнюдь не составляли центра харизмы Гитлера, его речи не отличались оригинальностью, будучи заполненными известными стереотипами, присущими и другим радикально-националистическим группам: «удар в спину», необходимость «сильной власти», предательство евреев и т.д. Он предложил нечто большее, выходящее за обычные культурные формы: чувство принадлежности к большой группе, во главе которой стоит фюрер, т.е. чувство достижения «земли обетованной» уже сегодня. Массовые действия стали контрапунктом фашизма, а многие современники вспоминали, что сама речь фюрера обладала такой магнетической силой, что легко заставляла поверить в самые бредовые идеи. Обещание превращения каждого человека в толпе в «сверхчеловека» — это то же, что Макс Вебер называл «новым пророком» (сущностное противоречие — человек толпы и «сверхчеловек»), однако это увлекало, заставляло поверить в будущее Германии и нацизма. Харизма вождя обещала постоянство и тотальную власть для его последователей: она вела к самоуничтожению и стремлению к геноциду во имя абсолютного очищения, когда всякая амбивалентность исчезнет, а твердость и безжалостная жестокость станут нормой жизни. В этом мире СС станет первой репрезентацией «нового человека», считающего массовые убийства достижением рая. Будущее такого человека испугало и самого Гитлера: «Я видел облик нового человека — безжалостного и ужасающего, он вызвал у меня дрожь».

«Термин “фашизм” употребляется повсеместно, потому что даже если удалить из итальянского фашистского режима один или несколько аспектов, он все равно продолжает узнаваться как фашистский. Устранив из итальянского фашизма империализм, получаем Франко или Салазара. Устраняем колониализм — получаем балканский фашизм. Прибавляем к итальянскому фашизму радикальный антикапитализм (чем никогда не грешил Муссолини) — и получается Эзра Паунд. Прибавляем помешательство на кельтской мифологии и культе Граала (абсолютно чуждое итальянскому фашизму) — и перед нами один из наиболее уважаемых фашистских гуру Юлиус Эвола.

Чтобы преодолеть этот разброд, следует вычленить список типических характеристик Вечного Фашизма (ур-фашизма); вообще-то достаточно наличия даже одной из них, чтобы начинала конденсироваться фашистская туманность.

1. Первой характеристикой ур-фашизма является культ традиции. Традиционализм старше фашизма. Он выступает доминантой контрреволюционной

католической мысли после Французской революции, но зародился он в поздний эллинистический период как реакция на рационализм классической Греции <...> ...Культура неизбежно оказывается синкретической. Синкретизм — это не просто, как указывают словари, сочетание разноморфных верований и практик. Здесь основа сочетаемости — прежде всего пренебрежение к противоречиям. <...> Из этого вытекает, что нет места развитию знания. Истина уже провозглашена раз и навсегда; остается только истолковать ее темные словеса. <...>

2. Традиционализм неизбежно ведет к неприятию модернизма. Как итальянские фашисты, так и немецкие нацисты вроде бы обожали технику, в то время как традиционалистские мыслители обычно технику клеймили, видя в ней отрицание традиционных духовных ценностей. Но, по сути дела, нацизм наслаждался лишь внешним аспектом своей индустриализации. В глубине его идеологии главенствовала теория *Blut und Boden* — Крови и Почвы. Отрицание современного мира проводилось под соусом отрицания капиталистической современности. Это, по существу, отрицание духа 1789 г. (а также, разумеется, 1776 г.) — духа Просвещения. Век Рационализма видится как начало современного разврата. Поэтому ур-фашизм может быть определен как иррационализм.

3. Иррационализм крепко связан с культом действия ради действия. Действование прекрасно само по себе и поэтому осуществлено вне и без рефлексии. Думание — немужественное дело. Культура видится с подозрением, будучи потенциальной носительницей критического отношения. Тут все: и высказывание Геббельса “Когда я слышу слово «культура», я хватаюсь за пистолет”, и милые общи места насчет интеллектуальных размазней, яйцеголовых интеллигентов, радикал-снобизма и университетов — рассадников коммунистической заразы. Подозрительность по отношению к интеллектуальному миру всегда сигнализирует о присутствии ур-фашизма. Официальные фашистские мыслители в основном занимались тем, что обвиняли современную им культуру и либеральную интеллигенцию в отходе от вековых ценностей.

4. Никакая форма синкретизма не может вынести критики. Критический подход оперирует дистинкциями, дистинкции же являются атрибутом современности. В современной культуре научное сообщество уважает несогласие как основу развития науки. В глазах ур-фашизма несогласие есть предательство.

5. Несогласие — это еще и знак инакости. Ур-фашизм растет и ищет консенсусов, эксплуатируя природенную боязнь инородного. Первейшие лозунги фашизоидного и префашизоидного движения направлены против инородцев. Ур-фашизм, таким образом, по определению замешен на расизме.

6. Ур-фашизм рождается из индивидуальной или социальной фрустрации, поэтому все исторические фашизмы опирались на фрустрированные средние классы, пострадавшие от какого-либо экономического либо политического кризиса и испытывающие страх перед угрозой со стороны раздраженных низов. <...>

7. Тем, кто вообще социально обездолен, ур-фашизм говорит, что единственным залогом их привилегий является факт рождения в определенной стране. Так выковывается национализм. К тому же единственное, что может сплотить нацию, — это враги, поэтому в основе ур-фашистской психологии заложена одержимость идеей заговора, по возможности международного. <...>

8. Сочлены должны чувствовать себя оскорбленными из-за того, что враги выставляют напоказ богатство, бравирюя силой <...> Англичане питаются интенсивнее, чем бедные, но честные итальянцы. Богаты еще евреи, к тому же они помогают своим, имеют тайную сеть взаимопомощи. Это с одной стороны; в то же время сочлены убеждены, что умеют одолеть любого врага. Так благодаря колебанию риторических струн враги рисуются в одно и то же время как и чересчур сильные, и чересчур слабые. <...>

9. Для ур-фашизма нет борьбы за жизнь, а есть жизнь ради борьбы. Раз так, пацифизм однозначен братанию с врагом. Пацифизм предосудителен, поскольку жизнь есть вечная борьба. В то же время имеется и комплекс Страшного суда. Поскольку враг должен быть — и будет — уничтожен, значит, состоится последний бой, в результате которого данное движение приобретет полный контроль над миром. В свете подобного “тотального решения” предполагается наступление эры всеобщего мира, Золотого века. Однако это противодействует тезису о перманентной войне, и еще ни одному фашистскому лидеру не удалось разрешить образующееся противоречие.

10. Для всех реакционных идеологий типичен элитаризм в силу его глубинной аристократичности. В ходе истории все аристократические и милитаристские элитаризмы держались на презрении к слабому. Ур-фашизм исповедует популистский элитаризм. Рядовые граждане составляют собой наилучший народ на свете. Партия составляется из наилучших рядовых граждан. Рядовой гражданин может (либо обязан) сделаться членом партии. Однако не может быть патрициев без плебеев. Вождь, который знает, что получил власть не через делегирование, а захватил силой, понимает также, что сила его основывается на слабости массы, и эта масса слаба настолько, чтобы нуждаться в Погонщике и заслуживать его. <...>

11. Всякого и каждого воспитывают, чтобы он стал героем. В мифах герой воплощает собой редкое, экстраординарное существо, однако в идеологии ур-фашизма героизм — это норма. Культ героизма непосредственно связан с культом смерти. <...>

12. Поскольку как перманентная война, так и героизм довольно трудные игры, ур-фашизм переносит свое стремление к власти на половую сферу. На этом основан культ мужественности (т.е. пренебрежение к женщине и беспощадное преследование любых неконформистских сексуальных привычек: от целомудрия до гомосексуализма). Поскольку и пол — это довольно трудная игра, герой ур-фашизма играет с пистолетом, т.е. эрзацем фаллоса. <...>

13. Ур-фашизм строится на качественном (квалитативном) популизме. В условиях демократии граждане пользуются правами личности; совокупность граждан осуществляет свои политические права только при наличии количественного (квантитативного) основания: исполняются решения большинства. В глазах ур-фашизма индивидуум прав личности не имеет, а народ предстает как качество, как монолитное единство, выражающее совокупную волю. Поскольку никакое количество человеческих существ на самом деле не может иметь совокупную волю, вождь претендует на то, чтобы представлять от всех <...> Народ, таким образом, бытует как феномен исключительно театральный. <...> Крепко стоя на своем квалитативном популизме, ур-фашизм ополчается против “прогнивших парламентских демократий”.

14. Ур-фашизм говорит на новоязе. Новояз был изобретен Оруэллом в романе "1984" как официальный язык Ангсоца, Английского социализма, но элементы ур-фашизма свойственны самым различным диктатурам. И нацистские, и фашистские учебники отличались бедной лексикой и примитивным синтаксисом, желая максимально ограничить для школьника набор инструментов сложного критического мышления».

Умберто Эко. Вечный фашизм

Увлекаясь фашистской символикой, некоторые современные молодые люди забывают, какую судьбу готовил фашизм для славян, евреев и других «недочеловеков». Стремясь получить «жизненное пространство» (*Lebensraum*) для перенаселенной Германии на территории Восточной Европы, теоретики фашизма планировали депортацию миллионов славян в Сибирь, а также распространение на них принципов социал-дарвинизма, включающего отмену здравоохранения и социальных программ, предоставление необходимой помощи на основе расового принципа и здоровья. Поэтому недооценка потенциала фашизма крайне опасна, несмотря на победу, одержанную в 1945 г.

Фашизм не допускал никаких компромиссов, утверждая полное, тотальное господство идеологии. Либеральные политические мыслители долго не были готовы признать тот факт, что фашизм явился не случайностью, противоречащей самой сущности западной цивилизации, не временным помешательством целых народов, не захватом власти маньяками, а продуктом массового общества, исповедующего общие ценности, в его наиболее крайней, недемократической, расистской форме. Английский политический мыслитель и философ Эрнест Геллнер (1925–1995), хотя и с некоторыми экивоками, все же признал это:

«Конкретное соединение составивших эту идеологию элементов... не может, конечно, считаться итогом европейской традиции, но вместе с тем не выходит и за ее пределы. Натурализм этой идеологии делает ее продолжением идей Просвещения, ее коммунализм, культ местных особенностей говорит о ее прямой связи с романтизмом, возникшим как реакция на Просвещение»¹².

Фашизм не исчез с политической карты мира после поражения в войне Германии и Италии. Неофашизм пересмотрел многие идеи и проповедует их в значительно более мягкой форме, нежели его предшественники. Хотя как движение он, как правило, носит маргинальный характер, многие идеи фашизма входят в политические программы других партий и движений, особенно крайне правой ориентации, стремясь внести в них свои ценности национализма и расизма. В современном варианте он часто предстает в качестве антимиграционной идеологии и антиглобализма.

Примечания

¹ *Burke E.* Reflections on the Revolution in France... Harmondsworth, UK: Penguin, 1968. P. 119.

² *Ibid.* P. 151.

³ *Ibid.* P. 118.

⁴ *Nisbet R.* Conservatism. London: Milton Keynes, Open University Press, 1986. P. 50.

⁵ *Hayek F. A.* The Constitution of Liberty. L.: Routledge, 1960. P. 19.

⁶ *Gray J.* Beyond the New Right: Markets, Government and Common Environment. L.: Routledge, 1993.

⁷ *Дюркгейм Э.* Определение моральных фактов // Теоретическая социология / Под ред. С. П. Баньковской. М.: СЕУ, 2002. Ч. 1. С. 46.

⁸ *Carlyle T.* Past and Present. L.: Dent, 1960. P. 212.

⁹ *Oakeshott M.* On Being a Conservative // Oakeshott M. Rationalism in Politics. Indianapolis: Liberty Press, 1991. P. 431–432.

¹⁰ *Ibid.* P. 433.

¹¹ *Филиппов А. Ф.* Где живет политика. Тезисы к лекции. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://polit.ru/article/2012/08/24/anons_filipov.

¹² *Геллнер Э.* Пришествие национализма // Путь. 1992. № 1. С. 36.

8 ЛЕВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Марксистская политическая теория занимала и продолжает занимать важнейшее место в современной интеллектуальной жизни общества. В истории человечества, пожалуй, еще не было такой научной теории, которая оказала бы столь большое влияние практически на все области социального и гуманитарного знания. Опираясь на наследие «классиков» политической мысли, философии, истории и экономики, Маркс и Энгельс практически сформулировали новое понимание общественного развития.

Теория марксизма развивалась на протяжении всего XIX и XX в. и сохраняет свою привлекательность для многих политических мыслителей и сегодня. Она включает философию человека, политическую и экономическую программу, а также философию истории (исторический материализм).

Марксистское мировоззрение сформировало современное социальное и политическое мышление по наиболее фундаментальным вопросам. Практически большинство обсуждаемых сегодня проблем политической теории имеет марксистское происхождение. Например, одной из популярных тем в политико-теоретических дискуссиях XX в. между учеными разных школ, является проблема роли культурных институтов в анализе современных индустриальных обществ. Хотя концепции и конкретные положения серьезно различаются в зависимости от места, которое занимают данные теории в политическом спектре, в целом в академическом сообществе имеется консенсус по поводу того, что культурные институты, как бы они ни понимались, заняли в обществе доминирующие позиции, которые раньше занимала экономика. В самом общем виде, таким образом, речь идет, используя марксистскую терминологию, об отношениях между *базисом и надстройкой*. Сегодня большинство политических и социальных мыслителей «переворачивают» эти отношения: по Марксу, приоритетом обладал экономический базис по отношению к надстройке, теперь надстройке придается значительно большее значение.

По-прежнему сохраняются марксистские термины и представление об обществе в целом, а многие современные теории явно или скрыто ведут свою генеалогию из марксизма. Таким образом, идеи Маркса продолжают жить даже в трудах тех теоретиков, которые отвергают марксизм в целом.

«Классический» марксизм.

Карл Маркс и политическая теория

Идейные предшественники марксизма. Понятие социализма вошло в научные дискуссии начиная с 1820-х годов. По мнению сторонников социализма, конкуренция между индивидами приводит к развитию неравенства, поэтому они выступали против капитализма как воплощения конкуренции. Значительно лучшие условия предполагает сотрудничество, в основе которого должна общая собственность на производительные силы и распределение производимых продуктов, гарантирующее равенство. Каждый член общества должен обладать одинаковым количеством ресурсов. Это не означает, что все должны в равной степени участвовать в управлении, хотя среди сторонников социализма с самого начала выявилась группа сторонников демократического правления.

Социализм, таким образом, возник как реакция на социальные и экономические условия, сформировавшиеся в Европе в связи с ростом промышленного капитализма. Зарождение социализма было непосредственно связано с развитием нового класса промышленных рабочих. Тем не менее первые проблески, ростки социалистических представлений появились гораздо раньше.

Некоторые из социалистических идей уже присутствовали в трудах древнегреческого философа Платона (428—348 до н.э.). Платон сформулировал идеал республики, в которой люди будут свободны от страданий. Он создал образ идеального государства, выражающего вечные идеи правды и добра. Люди соединяются в общество во имя удовлетворения своих потребностей, ибо не могут сделать это в одиночку, поэтому в государстве должно быть достаточное количество людей — земледельцев, ремесленников, купцов и т.д. Между ними должно существовать разделение труда, ибо люди рождаются неравными и их способности не одинаковы.

Нижнее сословие погружено в материальную работу, его назначение — в удовлетворении низших потребностей человека. Иное дело воины, защитники государства. Храбрые против врагов и кроткие по отношению к согражданам, воины не имеют ни собственности, ни жен, ни детей. Все у них должно быть общее, чтобы не было ни зависти, ни частных интересов (спартанский идеал). Государство как единое тело должно жить единой жизнью, так, чтобы каждый жил и чувствовал то же, что и другие. Женщины должны получать то же воспитание и иметь тот же образ жизни, что и мужчины. Уничтожение всей частной жизни, всех личных интересов лишает человека материальных удовольствий, зато они находят свое счастье в исполнении своего назначения. Он ставил интересы сообщества выше любых личных или групповых интересов.

Платон отнюдь не считал республику демократической, во главе ее должны находиться философы-цари, образованные люди, чьим призванием становится формулирование правил, которым все остальные должны беспрекословно подчиняться. По его мнению, личные интересы граждан такой республики отнюдь не обязательно способствуют достижению общего блага, более того, мнения людей могут блокировать процесс принятия решений во имя общих интересов.

Идеальная Республика Платона с самого начала подвергалась жесткой критике, в том числе со стороны таких величайших мыслителей, как Аристотель, причем главным образом из-за полного подчинения частных интересов государственным. Русский политический мыслитель Б. Н. Чичерин, излагая критику Аристотеля, писал в связи с этим:

«Отправляясь от верховной цели политического союза, от идеи общего блага, он (Платон. — А. Т.) упустил из виду все другие общественные элементы. Неотъемлемой заслугой Платона остается возведение государства к вечным идеям правды и добра; но во имя этих начал он хотел произвести такое объединение жизни, которое противоречит природе человека».

И все же, несмотря на тщательную проработку идеальной Республики Платона, это было еще предчувствие, первый набросок будущего общества социализма. Как принято считать, у марксизма было три основных источника. Во-первых, это учения «социалистов-утопистов», во-вторых, английская политическая экономия и, наконец, в-третьих, «классическая» немецкая философия. Соответственно, в результате были разработаны три основные части марксистского учения: марксистская философия, политическая экономия и научный коммунизм (учение о будущем коммунистическом обществе).

Важный вклад в развитие социалистических идей внесли социалисты-утописты — группа мыслителей, пытавшихся создать образы идеального государства, построенного на справедливых началах. Так, английский государственный деятель (канцлер) и политический мыслитель Томас Мор (1478—1535) воспользовался греческим словом «утопия» (небывалое место) для описания идеального общества. Это картина идеального порядка вещей, в котором, как и у Платона, нет частной собственности.

Сочинение написано в виде разговора между автором и неким путешественником по имени Рафаил. Последний доказывает автору, что воровство проистекает из неравенства в богатстве. Иное дело — остров Утопия, где господствует полный коммунизм и жители ведут блаженную жизнь. Шестичасовой физической работы вполне достаточно для удовлетворения необходимых потребностей. Все свои продукты жители сносят в общие дома, где каждый берет столько, сколько захочет. Никому не нужно лишнее, ибо потребности людей невелики — склонность к роскоши рождается из страха перед недостатком.

Секрет успеха Утопии — в коммунизме. Вся собственность разделена поровну между всеми гражданами, нет никакой нищеты и преступности. Правителей избирают, и существует свобода веры. Все жители острова на равных принимают участие в сельскохозяйственном труде, поскольку, по Мору, именно сельскохозяйственный труд наименее почитаем в современной ему Англии. Нет денег, а с ними исчезает и все зло, существующее в обществе.

Спустя два столетия после Томаса Мора французский философ Жан-Жак Руссо (1712–1788) сформулировал идею другого типа совершенного общества. В «Речи о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) он представил идеал дикого человека в его первобытной свободе и простоте жизни. По природе своей люди равны между собой. Естественное неравенство (в возрасте, силе, здоровье и т.д.) никак не может объяснить неравенства политического и нравственного. Такое неравенство возникает вследствие искусственного развития. Человек исказил свою первоначальную природу, и именно в этом причина всех его несчастий:

«Первый, кто, оградив участок земли, вздумал сказать: *это мое* и нашел людей, довольно глупых, чтобы ему поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы человечество тот, кто, выдернув колья и закопав ров, крикнул бы себе подобным: смотрите не слушайте этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!»

С установлением собственности, продолжает Руссо, начало развиваться и естественное неравенство способностей, а с ними — и все пороки, сопровождающие стремление человека к превосходству над другими. Именно в этом причина того, что «человек рождается свободным, а везде он в оковах», констатирует Руссо в другом своем сочинении, «Об общественном договоре» (1762). Дав оценку практической роли законодателя и введя концепцию «общей воли», Руссо создал основы для хорошего правления, преодолевающего конфликт между частным и общим. Индивиды должны добровольно согласиться на заключение общественного договора и отказаться от своих прав ради сообщества. Только став гражданином, человек сможет полностью реализовать свободу и воспользоваться своими правами и обязанностями. Интересы гражданина суть интересы всего сообщества, более важные и благородные, нежели отдельная воля. Частное и общее должны воссоединиться. Отдельный индивид реализует себя через реализацию воли всех.

По мнению Руссо, люди по природе своей хорошие, и именно общественное неравенство приводит к пробуждению зла в них. Решением этой проблемы, как и у Платона, и у Мора, становится сообщество, организованное на началах равенства.

«Свобода — пища добросочная, но трудная для пищеварения; нужны крепкие желудки, чтобы ее вынести. Я смеюсь над теми погрязшими в унижении народами, которые, наущаемые демагогами, смеют говорить о свободе, не имея о ней никакого понятия, и с сердцем, исполненным всеми пороками, воображают: чтобы стать свободными, достаточно быть бунтовщиками. Гордая и святая свобода! если бы эти бедные люди могли тебя узнать, если бы они ведали, какой ценою тебя можно приобрести и сохранить, если бы они чувствовали, до какой степени твои законы строже самого тяжелого ига тиранов, их слабые души, рабыни страстей, которые следовало бы подавлять, боялись бы тебя в тысячу раз более, нежели рабства; они бежали бы от тебя с ужасом, как от бремени, готового их раздавить!»

Огромное влияние на развитие социалистических идей оказала Великая французская революция конца XVIII столетия. Она впервые свергла в Европе монархию, ликвидировала привилегии аристократии и духовенства, провозгласив великие лозунги свободы, равенства и братства. Народ осознал, что обладает силой и возможностью изменить реальность, которая приносит ему столько бедствий.

Неменьшее значение имела и промышленная революция, также начавшаяся с конца XVIII в. Этим понятием обычно обозначают множество технологических изменений в способах добычи средств к существованию. Были изобретены новые машины, например ткацкий станок, в производстве начали использовать новые источники энергии, в том числе воду и пар. Впервые обратились к научным методам совершенствования производства. Хотя благодаря новым техническим достижениям уровень жизни несколько повысился, появилось больше товаров и требовалось меньше трудовых затрат для их производства, условия жизни и труда большинства трудящихся были ужасающими. Рабочий день продолжался 16, а в ряде мест и 18 часов, единственный выходной следовало проводить в церкви, не было ни отпусков, ни пособий по безработице. У станков трудились не только мужчины, но также женщины и дети. Их потребности, в том числе в жилище, в охране здоровья и т.д., игнорировались. Рабочие жили в трущобах, возникших во всех крупных европейских городах. В большинстве европейских стран у рабочих не было права голоса (для участия в голосовании необходим был имущественный и другие цензы), поэтому они не имели возможности защитить свои права в политической сфере. Именно нищета и неудовлетворенность жизнью стала причиной разочарования в капитализме и его политико-экономических возможностях.

На этом фоне писал еще один социалист-утопист — Шарль Фурье (1772–1837). Он также полагал, что люди в основе своей хорошие, их только следует организовать в другом типе общества. Все известные общества носят антагонистический характер, проходя через следующие

стадии своего развития: дикость, патриархальность, варварство и цивилизацию. Этот антагонизм может быть преодолен только в гармонии.

По его мнению, идеальное общество должно состоять из множества коммун, численность населения которых не должна превышать 300–400 семей (1600–1800 человек). Люди будут жить в зданиях, которые он назвал «фаланстерами» и описанию которых уделил большое внимание. Для того чтобы сделать их местом производства и одновременно максимально удовлетворить все двенадцать страстей человеческих, гармония должна сделать труд максимально приятным и привлекательным. Работать люди будут по несколько часов в день, а дети, которые, по мнению Фурье, любят возиться в грязи, будут выполнять самые грязные работы, неприятные для взрослых. Установится новый мир любви (форма полигамии), в котором мужчины и женщины будут обладать равными правами.

В отличие от других коллективистов той эпохи, считавших, что государство должно владеть средствами производства и контролировать экономику, Фурье исповедовал антиавторитарный социализм, основывающийся на частной собственности и учете индивидуальных потребностей и желаний. Его идеалом было хорошо упорядоченное аграрное общество, в основе которого — сотрудничество и равенство полов. Почти с математической точностью он разработал план установления гармонии.

К сожалению, Фурье не дожил до того дня, когда он смог бы увидеть свои идеи воплощенными на практике. В 1843 г. Альберт Брисбейн и Хорас Гринли организовали коммуну в Нью-Джерси, первую из почти тридцати коммун, в основу организации которых были положены взгляды Фурье. Эти христианские общины (однако не имевшие ничего общего с сектами) самоорганизовывались как кооперативы с равной оплатой труда и существовали благодаря труду своих членов и фондам с несуществующими акционерами. Общины исповедовали традиционные ценности (моногамные семьи), но также провозглашали равенство полов. Несколькокими руководителями коммун были женщины.

Наиболее ярким символом «фурьеризма» стала «ферма Брука» — экспериментальное сообщество в штате Массачусетс (Вест-Роксбьюри). Деятельность сообщества началась в 1841 г. «Ферма Брука» получила международную известность, поскольку в качестве ее членов были некоторые представители интеллектуальной элиты, включая Натаниэля Готорна, Ральфа Эмерсона, Маргарет Фуллер и ряд других известных писателей и политических мыслителей. Однако после того, как центральное здание колонии сгорело во время пожара, община столкнулась с экономическими трудностями и в конце концов была закрыта. Тем не менее ее влияние на общественное мнение Запада было огромно.

Идеи Фурье, при всей их наивности, продолжают пользоваться успехом у целого ряда анархистов, синдикалистов и участников кооперативных движений, а также в периодически возникающих в разных странах коммунах, в том числе в коммунах хиппи во второй половине XX в.

Еще одним крупным защитником утопической конструкции был Роберт Оуэн (1771—1858). На него сильное, шокирующее впечатление произвели условия труда и жизни рабочих в Англии, распространение безработицы в результате кризисов перепроизводства (он считал, что источником бедности является распространение машин), что не мешало ему быть совладельцем крупной мельницы в Шотландии. Именно там он попытался воплотить свои идеи на практике. Рабочий день он ограничил 10 часами. Дети начали ходить в школу вместо того, чтобы работать на фабриках. Для рабочих он построил дома с небольшими садами. Несмотря на свое справедливое отношение к рабочим, Оуэн продолжал пользоваться прибылями от мельницы. Позднее он даже попытался создать подлинную Утопию, названную им «Новая Гармония», в США, в штате Индиана, однако, как и большинство других коммун, она просуществовала недолго, с 1824 по 1828 г. Причиной распада колонии считается тот факт, что все получали равную заработную плату, независимо от того, кто сколько работал. Тем не менее идея коммуны получила широкое распространение в США и Европе.

Таким образом, для социализма как политической теории и идеологии характерны неприязнь к капитализму и попытка представить ему более гуманную и общественно значимую альтернативу. «Ядром» социализма как учения является образ человека как общественного существа, объединенного с другими людьми в человечество. Индивидуальная идентичность формируется благодаря социальному взаимодействию, его членству в коллективных группах и организациях. Для социалистов сотрудничество всегда обладает приоритетом по отношению к конкуренции, а коллективизм — по отношению к индивидуализму. Важнейшей ценностью для социалистов становится равенство. Социализм иногда даже называют формой эгалитаризма. Социалисты также полагают, что социальное равенство — гарантия стабильности общества и его единства и оно обеспечивает свободу в том смысле, что удовлетворяет материальные потребности людей и создает базу для личного развития каждого индивида. Социалистическое движение традиционно выражало интересы рабочего класса, систематически угнетаемого и структурно неравного при капитализме. Целью социализма становится преодоление классовых противоречий.

Английская политическая экономия. Капитализм есть нечто большее, чем просто экономическая система. Это целостная идеология, «ядром» которой является идея о праве индивида выбирать для себя труд, цели

и образ жизни. В основе капитализма лежат отношения между владельцами капитала, потребителями, и трудящимися. Рынок детерминирует производство и распределение без государственного вмешательства. Экономика и политика — раздельные сферы жизни. Считается, что развитие капитализма началось в XVI в., однако уже в период Античности существовали некоторые капиталистические элементы хозяйства.

Капитализм и рынок неразделимы, однако рынки и базары существовали на протяжении многих тысячелетий. Имеются документальные свидетельства торговых отношений между египетскими фараонами и Левантом, датированные 1400 г. до н.э. К 400 г. до н.э. по всему Средиземноморью уже существовали разветвленные торговые сети и обмен товарами, не говоря уже о Греции и Риме. Именно развитие рынков и торговой системы создало исторический базис для появления денег и идеи прибыли, однако рынка в современном смысле этого слова все же еще не было. Хотя уже существовали те, кто определяет спрос, и те, кто определяет предложение, детального и полного соответствия между спросом и предложением все же еще не было. Рынок занимался главным образом тем, чтобы обеспечить предметами роскоши, однако не обеспечивал повседневные нужды жителей. Все необходимое производилось на местах. Источником рабочей силы было рабство. Прожить жизнь для того, чтобы принести пользу другому, свободному человеку, считалось нормой.

Таким образом, идеям рынка и обмена тысячи лет, но капитализм — все же явление относительно новое. Формально капитализм начинается в Средние века, в период так называемого меркантилизма. Интересно, что именно Платон был одним из первых философов, который предвосхитил структурные идеи капитализма, рассуждая о свободе. Однако, как это ни парадоксально, в идеологию капитализма значительно больший вклад внесли мыслители-коммунисты (и прежде всего Карл Маркс), в отличие от сторонников либерального индивидуализма, разложивших его по полочкам с критических позиций.

И тем не менее капитализм опирается именно на идею индивидуализма. В религиозной сфере это привело к Реформации, в политике — к демократии, а в экономике — к капиталистической системе хозяйства. Местом рождения капитализма следует считать Рим, Ближний Восток и Европу. Первой организованной формой был меркантилизм.

Меркантилизм в своей простейшей форме существовал уже в Римской империи. Купцы покупали товары за меньшую цену, чем продавали. Римская империя расширяла свои границы, и меркантилизм шел вместе с завоевателями. Когда в V в. н.э. империя зашаталась, то же произошло и с меркантилизмом. В VIII в. это был уже тончайший слой культуры в тогдашней Европе. Однако протокапиталистическая практика получила широкое развитие на Арабском Востоке. Арабская

культура развивалась вдоль торговых путей, связывающих три великие империи — Египет, Персию и позднее Византию. В VIII в. по всему Ближнему Востоку распространился ислам. Вместе с ним шел и меркантилизм. О его успехах говорят некоторые слова, по сей день остающиеся в ходу у экономистов и предпринимателей, например «трафик» и «тариф».

В Европе средневековая культура должна была вновь освоить идеи меркантилизма и капитализма, позаимствовав их у арабских соседей. К 1300 г. Европа уже полностью восприняла меркантилизм, ставший мощным стимулом для европейской географической экспансии. В XVI—XVIII в. английские ткацкие фабрики явились прообразом будущей капиталистической экономики. Европейцы постепенно осознали, что выгоднее не покупать товары, а затем их продавать, а самим их производить с целью продажи.

Протестантская Реформация XVI столетия укрепила идеи индивидуализма. Прижимистость и усердный труд — путь к получению статуса и богатства. Различие в распределении богатства становится узаконенным, опираясь на идею о том, что каждый получает столько, сколько заслужил в соответствии с вложенным трудом. Хотя в отношении множества аспектов меркантилизма среди философов не было согласия, некоторые основные положения считались общепризнанными. Они заключались в следующем:

- все ресурсы, необходимые для производства товаров, должны производиться в своей стране;
- если каких-то ресурсов не хватает, то следует импортировать только сырье, с тем чтобы само производство осуществлялось дома;
- для того чтобы увеличить политические и экономические преимущества для своей страны, основные усилия должны предприниматься внутри страны.

Как видим, идеология меркантилизма оказалась весьма полезным инструментом для формирования национальных государств. В то же время, она создавала стимулы для экспансии и колонизации новых территорий, ибо именно колонии могли дать дополнительные свободные ресурсы для страны-колонизатора. Колонизатору не было необходимости платить за них из какого-либо независимого источника. Эксплуатация колоний означала уже нечто большее, чем просто поиск нового торгового партнера, — это было средство укрепления собственного государства. Именно это заставило испанцев и португальцев осваивать все новые и новые территории за морями. Позднее к ним присоединились англичане, голландцы, французы и т.д.

Еще одним последствием меркантилизма стало совершенствование техники и технологий, а также появление потребности в большом количестве математиков и инженеров. Для того чтобы сделать морс-

кие путешествия менее опасными, чем у конкурентов, потребовалась разработка нового навигационного оборудования. Государства вынуждены были содержать целую армию картографов. Одновременно шло быстрое совершенствование вооружений, без которых отправляться на поиски и захват колоний было бы бессмысленным. Так начала формироваться взаимозависимость между государством и купцами, хотя государство и не контролировало действия торговцев, скорее наоборот, рынки контролировали действия государства. Так были посеяны семена капиталистического разделения государства и рынка.

Однако у меркантилизма оказалась собственная ахиллесова пята — инфляция. Приток огромного количества золота привел к его обесценению. Теперь уже обретение золота не означало богатства. А поскольку цена золота понизилась, начался быстрый рост цен практически на все товары. В Европу стали поступать более дорогие товары, дешевые вымывались с рынка. Именно в этом заключалась одна из причин упадка Испанской империи, где в силу инфляции из-за огромного притока золота цены выросли в астрономических размерах.

Благодаря Реформации утвердилось мнение, что люди сами должны заботиться о себе и если они не достигнут спасения, то винить за этого некого, кроме них самих. Не обязательно принадлежать к католической церкви для того, чтобы общаться с Богом. Каждый сам себе священник, скажет позднее великий немецкий писатель Томас Манн. Эти идеи завоевывали западный мир по мере упадка феодализма. Значительная часть производства к этому времени уже находилась в частной собственности, и именно рынки начали все больше диктовать производство и распределение доходов. С XVIII столетия в Англии капитал, накапливавшийся на протяжении нескольких столетий, стал использоваться для развития технологий. Это в свою очередь привело к началу промышленной революции.

Таким образом, развитие капитализма было стимулировано меркантилизмом, идеями протестантизма, а также потоком ценных металлов. Цены быстро росли, но заработная плата оставалась крайне низкой. Капиталисты получали благодаря инфляции огромные прибыли. Они также получали свою выгоду от развития национальных государств, начавшегося в период меркантилизма. Государство установило твердые законы и регулировало денежную систему, что было необходимым социальным условием экономического развития. Именно на этом фоне и начала развиваться английская буржуазная политическая экономия, заложившая основы понимания нового капиталистического общества.

Одним из первых, кто осмыслил наступление новой эпохи, был Адам Смит (1723—1790). В 1776 г. он издал книгу «Исследование о природе и причинах богатства народов...». Смит рекомендовал дать

возможность самому рынку принимать экономические решения, поскольку он обладает собственным регулирующим механизмом, а не правительству и государству, стремящимся контролировать торговлю, коммерцию и промышленность.

Главная идея его книги заключалась в том, что человечество в своем развитии прошло четыре стадии: от дикаря в пещере до более организованного сельского хозяйства, затем к феодальному землепользованию и, наконец, к капиталистической независимости и коммерческому богатству. Он объяснил эволюцию, которую претерпело общество вплоть до жизни, диктуемой законами рынка, независимого от государственного вмешательства, — Смит назвал это состояние совершенной свободой. Этот феномен получил позднее название капитализма *laissez-faire*, или свободного рыночного капитализма.

Смит также ввел понятие «невидимая рука рынка», которая начала действовать на поздней стадии развития общества. Система полной свободы, стимулирующая развитие интеллекта человечества, создает организованное общество. Он объяснил это на примере двойственной природы человека, сочетающей в себе страстность и нейтральность. Страсти стимулируют развитие морали, в то время как чувствительность и апатичность приводят к организованности и чистоте. Из сочетания этих двух сторон человеческой природы возникает конкуренция. Страсть и стремление улучшить свое положение заставляют человека использовать рынок в собственных интересах, а это и превращает рынок в арену конкурентной борьбы.

Адам Смит родился в Шотландии 5 июня 1723 г. Существует легенда, что в четырехлетнем возрасте его украли цыгане и какое-то время он жил среди них, до тех пор пока его не нашли и не вернули домой родители. В 14 лет он начал учиться в Университете Глазго, изучал моральную философию и экономику. Через три года успешно окончил университет и выиграл стипендию Оксфорда. Он провел там несколько лет в относительной изоляции, занимаясь преимущественно философией.

Какое-то время преподавал в Эдинбурге, наконец, в 1751 г., начал преподавать логику в Университете Глазго, позднее читал также моральную философию. В 1758 г. его избрали деканом факультета. На следующий год он опубликовал свою первую книгу — «Теория моральных чувств», которая легла в основу его более поздней работы — «Богатство народов...».

В 1763 г. Смит оставил университет, чтобы стать воспитателем у молодого герцога Тауншендского во Франции. Там он провел четыре года, одновременно продолжая работать над книгой. Лишь в 1776 г. он опубликовал «Богатство народов...».

В центре его работы находилась проблема постоянной борьбы между страстью и беспристрастностью в человеке. По Смиту, всякое общество проходит через четыре стадии своего развития, если только ему не помешают вой-

ны, отсутствие ресурсов или дурное правление. На первой стадии основным занятием является охота, на второй — появляется кочевое сельское хозяйство, на третьей — феодальное земледелие и, наконец, на четвертой — коммерческая взаимозависимость. На каждой стадии появляются необходимые для нее институты: например, на стадии охоты нет необходимости в частной собственности и, соответственно, в законах, эту собственность охраняющих. Традиция позволяет людям решать их экономические проблемы, они мигрируют в зависимости от климата и времен года. В эпоху кочевого сельского хозяйства общество становится более сложно организованным. Возникает потребность в правилах, появляются первые примитивные законы и порядок.

Книга Смита была первой в истории, полностью посвященной анализу капитализма. Смит написал ее еще до начала Промышленной революции, он даже нигде не упоминал ее возможности. Тем не менее очевидно, что смитовский анализ капитализма заложил основы для его дальнейшего осмысления другими авторами, в том числе Карлом Марксом.

После выхода книги Смит принял предложение стать таможенным комиссаром, контролирующим торговлю солью. Он никогда не был женат, а большая часть его рукописей погибла после его смерти в 1790 г. Осталось неизвестным, осознавал ли он, что заложил основы исследования и понимания капитализма.

По Смиуту, «невидимая рука рынка» регулирует экономику через конкурентную борьбу участников. Конкуренция за покупателя вынуждает производителей снижать цены до уровня, который Смит считал естественным. В этом случае цены близки к стоимости производства; они достаточно высоки для того, чтобы обеспечить прибыль производителю, и достаточно низки для того, чтобы множество покупателей могло бы позволить себе покупку данного товара. Кроме того, конкуренция способствует гибкости и эффективности производственного процесса. Не только цены удерживаются на естественном уровне, то же самое происходит с заработной платой работников, прибылью и рентой.

Аргументы Смита в отношении достоинств экономики свободного предпринимательства направлены как против монополий, так и против государственного вмешательства в экономику. Он отнюдь не во всем одобряет систему капитализма, однако акцентирует внимание на ее преимуществах, делающих ее столь привлекательной. Однако он признает, что разделение труда превращает работника в робота и он становится «столь невежественным и глупым, насколько это вообще возможно для человека».

Значительная часть «Богатства народов...» посвящена анализу идеи естественной свободы. Такая система, постоянно подчеркивает Смит, не может работать при вмешательстве со стороны правительства. Если правительство начнет участвовать в работе рынка и реагировать на его функционирование, рынок неизбежно разрушится.

Кроме того, Смита весьма интересовала проблема экономического роста. Смит считал, что рынок способен на самокоррекцию, что он может не только быстро приспосабливаться к изменяющейся экономической среде, но и обеспечивать стабильный экономический рост в стране в целом.

Разделение труда становится возможным только в том случае, если произошло первоначальное накопление капитала. Капитал присутствует в форме машин и инструментов, в него также включается итоговая прибыль, используемая для оплаты рабочих.

Совершенствование производства приводит к не планируемому заранее результату. Поскольку производится значительно больше товаров, доходы производителя растут, и, чтобы сохранить тенденцию к росту, он нуждается в увеличении числа работников. Для привлечения их на свое производство он повышает заработную плату. При большем числе рабочих его прибыль пропорционально уменьшается. Для того чтобы приостановить этот процесс, фабрикант вынужден изобретать все новые и новые варианты разделения труда, поскольку его главным стимулом все же является максимизация прибыли.

Предсказания об экономическом росте опирались не только на специфическую природу человека. Его обязательным условием оказывалось невмешательство правительства в дела рынка, хотя он и допускал наличие правил, регулирующих конкуренцию, с тем чтобы обеспечить равные стартовые условия участников рыночной активности.

Адам Смит, Давид Рикардо и другие представители английской школы политической экономии внесли неоценимый вклад в разработку основных факторов капитализма. Перечислим их хотя бы кратко.

■ *Индивидуализм.* Именно индивиды владеют средствами производства — землей, машинами, естественными ресурсами, фабриками и т.д. Общественная собственность возможна (почта, коммунальные услуги), но это исключение, а не правило. Государство также может владеть землей. В защиту индивидуализма приводились два аргумента: во-первых, собственность на средства производства предполагает контроль над жизнью многих людей, и будет лучше, если власть будет распространена среди многих «игроков», а не принадлежать только правительству; во-вторых, прогресс достигается значительно легче, если люди лично заинтересованы в достижении своих целей.

■ *Рыночная экономика.* До наступления капитализма семья обычно в значительной мере опиралась на собственные производительные силы, обмен производился только в отношении таких товаров, которые сами члены семьи произвести не могли. Это был примитивный рынок. Разделения труда практически не было, поскольку практически все необходимое производилось самой семьей (натуральное хозяйство). При капитализме количество функций, выполняемых каждым человеком,

резко сокращается. Происходит профессиональная специализация. Иными словами, каждый человек зависит от производимого другими людьми. Зарплата за производство какого-то товара идет на покупку других необходимых товаров. Рабочий производит нечто уже не для себя, а для рынка. Спрос и предложение детерминируют цены на товары. Правительство может в какой-то степени регулировать цены, однако главным образом не допуская монополизации рынка одним или несколькими производителями.

■ *Децентрализация.* В отличие от других систем, делающих ставку на централизм, стремящихся контролировать как экономику, так и социальные процессы из единого центра, капитализм изначально плюралистичен, он расколот на множество отдельных фрагментов — в идеале каждый из фрагментов контролируется одним человеком, стоящим во главе. Это отсутствие централизованной регуляции — важнейший аспект капитализма. Правительство не может указывать людям, что и как они должны производить, какова должна быть их заработная плата, по какой цене продавать произведенный продукт. Правительство может мягко направлять рынок через бюджет и налоги, а также с помощью дробления монополий на более мелкие структуры. Как бы там ни было, прямой контроль над экономикой должен оставаться в руках масс, а правительство — служить лишь в роли судьи, обеспечивающего соблюдение честных правил игры.

■ *Связь между спросом и предложением.* Еще одной чертой капитализма является суверенитет потребителя. Именно он выбирает, что именно должно быть произведено и в каких количествах.

«Это достоинство свободной экономики. Вся ткань экономического взаимодействия выбирается свободно, в сотрудничестве и в целом с прибылью. Каждый участник обмена верит в то, что он выигрывает. Это следует подчеркнуть, поскольку многие верят, что при капитализме богатые богатеют за счет бедных, или что продавец товара эксплуатирует покупателя, или наоборот, поэтому благополучие одного растет, а другого падает. Когда человек осуществляет свободную транзакцию обмена, он делает это, только если верит, что это принесет ему пользу. Вспомните, как вы идете покупать мороженое: вы платите деньги и получаете мороженое; продавцы дают вам мороженое за деньги. Вы больше хотите получить мороженое, чем сохранить свои деньги; им не нужно мороженое, им нужны деньги. Каждый уходит довольным. Существует взаимное “спасибо” в процессе обмена товара на деньги, поскольку каждый улучшает свое положение...

Люди должны быть свободны экономически, равно как и во всех остальных смыслах. *Laissez-faire* — великая система как с практической точки зрения, поскольку способствует росту благополучия всех, так и с этической точки зрения, поскольку соответствует базовым принципам справедливого безличностного поведения. Это система, заслуживающая нашей самой сердечной поддержки».

Ховард Бетчджер. Капитализм: противоположные взгляды

■ **Конкуренция.** Конкуренция предполагает, что между покупателями и продавцами существует определенное взаимодействие, предопределяющее цену на товары и услуги. Понятно, что тот производитель, который выбросит на рынок новый товар хорошего качества и за доступную цену, получит преимущество. Поэтому стимулируются исследования и совершенствуется производство.

■ **Прибыль.** При капитализме возникает особый тип свободы, не существующей при других системах. Капитализм гарантирует свободу в нескольких важных сферах: контракт, собственность, торговля и тип занятости. В ситуации, когда цены устанавливаются государством, прибыль сильно ограничивается и стимул к выходу на рынок утрачивается. Иными словами, исчезает прямая и непосредственная связь между производимым товаром и его потребителем, поэтому в основе капитализма лежит прибыль и возможность ее потерять. Если одна компания или человек выигрывает, то непременно кто-то другой одновременно проигрывает. Как показали современные исследования, около 50% фирм вынуждены закрыться в течение первых двух лет своего существования, поскольку не выдерживают конкуренции на рынке.

Таким образом, английская политическая экономия заложила основы исследования капиталистического способа производства.

«Классическая» немецкая философия. Влияние Гегеля. Наиболее сильное влияние на формирование взглядов Карла Маркса оказал видный немецкий философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831). Сейчас нам уже трудно представить, каким мощным центром притяжения интеллектуальной немецкой, да и всей европейской мысли был Гегель в начале и середине XIX столетия. Формирование молодого поколения в значительной степени происходило под знаком гегелевской философии. На период учебы Маркса в Берлинском университете как раз приходился спор между «гегельянами» — убежденными сторонниками Гегеля, и «младогегельянами», в целом продолжавшими гегелевскую традицию, но критиковавшими отдельные аспекты его теории.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) — один из крупнейших немецких философов, создатель системы абсолютного идеализма, профессор философии в Гейдельбергском и Берлинском университетах.

Его основные труды: «Наука логики», «Философия природы», «Философия права» и др.

Гегель родился 27 августа 1770 г. в семье финансового чиновника. В 1788 г. после окончания гимназии он поступил в Тюбингенский теологический институт. Среди его друзей были известный в будущем философ Ф. Й. Шеллинг и поэт Ф. Гельдерлин. Под влиянием Великой Французской революции (поз-

днее он полностью пересмотрел свое мнение о ней), как рассказывают, он даже посадил вместе с Шеллингом «дерево свободы». В 1793 г. Гегель получил степень магистра философии. В первые годы после окончания теологического института Гегель работает домашним учителем в Берне и Франкфурте. В этот период он начал свою философскую работу, написав некоторые работы, так называемые «теологические работы», которые были опубликованы лишь в XX в. — «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии».

Получив небольшое наследство, Гегель смог заняться академической карьерой. С 1801 г. он начал преподавательскую деятельность в Йенском университете. Совместно с Шеллингом он принимал участие в издании «Критического философского журнала» и подготовил работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». В том же 1801 г. он защитил диссертацию «Об орбитах планет». В 1807 г. он опубликовал «Феноменологию духа», первую из своих значительных работ.

Позднее Гегель работал редактором «Бамбергской газеты» в Баварии, однако газета вскоре была закрыта по цензурным соображениям. Гегель оказался без работы и вынужден был согласиться на должность директора гимназии в Нюрнберге (с 1808 по 1816 гг.). В 1811 г. он женился (в браке он имел несколько детей, был у него и внебрачный сын. В эти годы он много и успешно работал над философскими сочинениями. Он опубликовал одну из наиболее значимых своих работ — «Науку логики» (в трех книгах — 1812, 1813 и 1815 гг.). С 1816 г. Гегель вновь обратился к университетскому преподаванию.

До 1818 г. он работает в Гейдельберге, а с 1818 по 1831 гг. — в Берлине. В 1817 г. Гегель выпустил первый вариант «Энциклопедии философских наук», состоящей из «Науки логики» (так называемой «Малой логики», в отличие от «Большой логики» 1812–1815 гг.), «Философии природы» и «Философии духа» (при жизни Гегеля «Энциклопедия» дважды переиздавалась — в 1827 и 1833 гг.).

Известность и широкое научное признание привели к тому, что он был назначен «официальным философом», хотя и не во всем соглашался с политическим курсом прусских властей. В Берлинские годы он опубликовал «Философию права» (1820 г., на титуле — 1821). У него появляется множество учеников, последователей и эпигонов. После смерти Гегеля от холеры в 1831 г. ученики выпустили его лекции по истории философии, философии истории, философии религии и философии искусства.

Вклад Гегеля в развитие философии трудно переоценить. Если до конца XVIII столетия, в философии в целом господствовал метафизический образ мышления, то именно Гегелю мы обязаны появлением диалектического метода мышления, который, предполагает изучения окружающей природы и человеческой истории в их движении и взаимной связи, а не статике. С точки зрения Гегеля в мире нет ничего неизменного и постоянного. Наоборот, все течет, все изменяется, однако движение совершается не эволюционно, а диалектически, т.е. через разрешение постоянно возникающих противоречий. Основой всего сущего, по Гегелю, является Абсолютный дух, его развитие и составляет диалектический процесс.

Идеи Гегеля оказали огромное влияние на многих мыслителей, в частности, на Карла Маркса, всю социальную философию XIX–XX вв., в том числе, на представителей русской общественно-политической мысли (Н. Г. Чернышевского, В. Г. Белинского и др.). «Увлечение Гегелем носило характер религиозного увлечения», — признавал русский политический мыслитель Николай Бердяев в работе «Русская идея»¹.

Среди «младогегельянцев» был и Людвиг Фейербах (1804–1872), впоследствии также признанный одним из крупнейших немецких философов XIX в. Критические идеи Фейербаха произвели сильное впечатление на молодого Маркса. Позднее он сумел не только развить философские идеи Гегеля и Фейербаха, но и поднять их на новую высоту.

В центре гегелевской философской системы находится проблема истории человеческого общества. Вся история человечества, полагал Гегель, может быть рассмотрена как единый, организованный и *рациональный* прогресс. Многие философы и историки оценивали ее по-другому: как случайную цепь событий, которые следуют одно за другим хаотично, неорганизованно. Такой подход показался Гегелю искусственным и надуманным. Правильно следует рассматривать историю как связный рассказ о развитии и прогрессе. Этот прогресс не является гладким, последовательным или кумулятивным, он достигается в процессе борьбы, конфликта, разрывов в преемственности, которые тем не менее имеют свою логику.

Для Гегеля конфликт — это упорядоченный процесс, состоящий из формирования и преодоления противоречий. Тогда история человечества — это просто реализация потенциала, который присутствовал уже на более ранних стадиях развития. История — это естественное выражение сущностной природы людей, подобно тому как дерево является естественным выражением сущностной природы семени. Поэтому человечество *должно* реализовать собственный потенциал развития. Гегель нисколько не сомневается в коллективистской природе истории, т.е. в том, что история человечества в целом — это история больших групп людей, а отнюдь не отдельных индивидов.

Подобно тому как семя должно со временем превратиться в определенный сорт дерева, люди обречены прийти к полной свободе. Сущностный потенциал людей никогда не найдет своего выражения, если их способность к развитию ограничена обстоятельствами и условиями жизни. Человечество получит свое полное развитие, когда станет свободным, т.е. *свободным* от всех условных запретов. В процессе истории люди обязательно представляют собой нечто меньшее, чем истинная и полная природа человечества. Семя находит свое полное

выражение в зрелом дереве. Так же и люди сумеют найти свое полное выражение только по окончании периода роста — т.е. когда история завершится. Достижение полной свободы возможно только с окончанием «роста» людей. Следовательно, наступит конец истории. Поскольку история является процессом изменений, через которые человечество реализует свой потенциал, в тот момент, когда он будет полностью реализован, дальнейшее развитие прекратится, а стало быть, история закончится.

История движется к своему концу в двух смыслах: 1) в форме конкретного результата и 2) как бытие, направленное к своему концу.

В каком смысле тогда человечество развивается? Для Гегеля развитие выражалось прежде всего в развитии разума или духа. Гегель использовал немецкое слово *Zeitgeist*, т.е. «дух времени».

Тремя основными ступенями диалектически развивающегося духа являются:

- 1) субъективный дух (антропология, феноменология, психология);
- 2) объективный дух (право, мораль, нравственность);
- 3) абсолютный дух (искусство, религия, философия).

Если внимательно посмотреть на историю группы людей, то обнаружится, что их искусство, религия и философия в данное историческое время будут иметь определенное сходство, им будет присущ общий тип мышления, разделяемые взгляды. Эта концепция поддерживает коллективистские взгляды Гегеля, поскольку он полагал, что общее, которое мы находим у разных мыслителей одного и того же времени, — не случайность. На них, как на отдельных индивидов оказывало влияние нечто большее. Иными словами, разум или дух, движущий исторический процесс, — это разум человечества, выражающийся в определенных людях и периодах.

Господствующий на данной ступени истории народ является носителем Мирового духа. Он получает единственный раз возможность составить эпоху всемирной истории.

Это важно

Идеализм — одна из тенденций (характерных для философского объяснения мира) приписывать идеям большую реальность, чем чувственно воспринимаемым вещам, искать прообразы общих свойств вещей и явлений в видовых значениях идей.

Материализм — одна из основных тенденций в философии, противоположная идеализму и заключающаяся в выведении фактическим и логическим путем духовного и психического из материального. Материя, природа является первичной, идеи вторичны.

Имя Гегеля ассоциируется с философским идеализмом, подчеркивающим значение разума, ментальности, а не материального мира. С его точки зрения, наибольшее значение имеет социальный аспект физического и материального мира, а отнюдь не сами эти миры. По мнению Гегеля, люди с помощью пяти чувств обретают знание об окружающих вещах. Лишь позднее они обрели способность понимать и самих себя. А это в свою очередь позволило им почувствовать, что они могут стать чем-то еще большим. С точки зрения гегелевской диалектики возникает неизбежное противоречие между тем, чем люди были, и тем, кем они хотят стать. Разрешение этого противоречия достигается через развитие способности человека обретать свое место в более широком духе общества. Люди начинают понимать, что их полная реализация возможна только при развитии и распространении духа общества как целого.

В результате выстраивается цепочка:

понимание вещи — понимание себя — понимание более широкой структуры.

Гегель, таким образом, предложил общую теорию эволюции мира. Это субъективистская теория, поскольку изменения происходят на уровне сознания, вне контроля индивидов. Иными словами, неизбежная эволюция сознания как бы «тащит» индивидов за собой.

Какова природа и логика исторического процесса? Поскольку развитие истории — это развитие мысли, а сутью мышления является логика, из этого следует, что развитие истории — логический процесс. Для того чтобы рассматривать историю как рациональный процесс, необходимо понять логику ее развития. Отсюда вытекает необходимость **диалектической логики**.

Для Гегеля первостепенное значение имеет развитие философии. Его история — это история цивилизаций, включая войны и внутренние конфликты. В любой момент исторического прогресса разум и дух людей и цивилизаций определяются противоречиями. Конфликт и развитие через конфликт являются интегральной частью социальной жизни.

Например, военные победы Наполеона были частью той же логики, что и философские аргументы Рене Декарта или Джона Локка. История общества, его интеллектуальной культуры и даже самой философии — все это части одной тенденции. Разумеется, ни Наполеон, ни Декарт не предполагали, что всего лишь играют роль в этой тенденции. Гегель писал о «хитрости разума», показывая, как проявляется логическая тенденция в истории через людей, не понимающих, какую роль они играют. Соответственно, приходится сделать вывод о том, что только человек, овладевший философией Гегеля, в состоянии понять эту логику истории.

На этом фоне выстраивалась и политическая теория Гегеля. Единственный учебник, написанный Гегелем, — это «Философия права» (1821). Концепции свободы и государства определяют гегелевскую трактовку политики, этики и истории. Согласно Гегелю, воля в своей сущности свободна. В отличие от животных, мы имеем цели и сознательно к ним стремимся. Обладать волей — значит стремиться к свободе. Реализация свободы не зависит только от личности, она в то же время социальна.

Политическое мировоззрение Гегеля близко к древнегреческому. Он сформулировал теорию современного государства, понимая под ним не только систему институтов (полиция, армия, образование, юриспруденция и т.д.), которые управляют жизнью любой современной нации, а объективное воплощение этической жизни. Иными словами, Гегель говорит о квазирелигиозном чувстве причастности к обществу (полису).

В первой части «Философии права» Гегель обращается к **законам собственности**. Вспомним, что говорили о собственности предшественники Гегеля, в том числе принадлежащие к другой политико-философской традиции, например Локк. Собственность не есть нечто естественное, писал Джон Локк, — она основывается на договоре. Частная собственность, утверждал Гегель, — это общественное отношение, которое зависит от признания со стороны других людей. Собственность связывает человека с обществом. Можно обладать чем-то, но это не будет собственностью, если факт владения не признан обществом. Иными словами, здесь также имплицитно, в скрытой форме присутствует идея законности собственности, ее легитимности, т.е. договора между собственником и обществом.

Во второй части учебника речь идет о соотношении прав моральных субъектов с ответственностью за свои поступки. Третья часть посвящена социальной этике, описывает взаимоотношения между семьей, гражданским обществом и государством.

Гражданское общество, по Гегелю, это сферы производства, распределения и потребления продуктов, необходимых для удовлетворения определенных потребностей и желаний. Гражданское общество имеет свои собственные институты: общественное управление, организацию правосудия, полицию и корпорации. Гегель назвал эти институты гражданского общества «внешним государством», поскольку, с его точки зрения, они являются простыми инструментами для достижения личных целей.

Под гражданским обществом он, по существу, имеет в виду буржуазное общество:

«Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет впервые их право».

С точки зрения развития понятия права это необходимый этап. Право, по Гегелю, употребляется в трех основных значениях:

- 1) право как свобода (идея права);
- 2) право как определенная ступень и форма свободы («особое право»);
- 3) наконец, право как закон («позитивное право»).

Гражданское общество раздираемо противоречиями. В нем сталкиваются различные личные интересы, это почти «война всех против всех», как у Гоббса. Здесь еще не достигнута полная свобода, оно не справляется с проблемами бедности и черни.

Государство — основание гражданского общества*. Формирование современного государства связано с утверждением буржуазного строя.

«То, что есть государство, — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю».

Гегелевская идея государства — это правовая деятельность, в иерархической структуре которой государство, которое также есть конкретное право, предстает как правовое государство. Свобода и означает наличие правового государства.

Называя нелепым демократический принцип «Все должны принимать участие в государственных делах», Гегель возвысил государство над индивидом и обществом. Он не понял, что в этом заложена идея будущего подавления личности государством, т.е. ликвидации свободы и права. Тем не менее гегелевский этатизм носит правовой характер и тем самым прямо противоположен тоталитаризму. Идеальным государством для Гегеля была конституционная монархия. Именно такое будущее он видел для Пруссии, которая, как он считал, вполне может стать «этически целенаправленным государством». Но так и не стала. История распорядилась по-другому.

Производство и природа человека: марксистский подход. Роль своего рода «мостика» между Гегелем и Марксом сыграли труды Людвиг Фейербаха. Будучи «младогегельянцем», философ критиковал Гегеля за излишнее увлечение проблемами сознания и духа общества. Фейербах, как сторонник материалистической философии, предположил,

* Обратите внимание на это положение. Из общего курса политологии нам хорошо известно, что гражданское общество — это совокупность ассоциаций, союзов, объединений граждан, независимых от государства, а часто и противостоящих ему. У Гегеля это не так. Это свидетельствует об эволюции, которую претерпело представление о гражданском обществе в период Модерна.

что необходимо отойти от субъективного идеализма Гегеля и перенести внимание с идей на материальную реальность и деятельность реальных людей.

Особый интерес для Фейербаха представляла религия. Он полагал, что Бог — это проекция человеческой сущности. Люди создали Бога и поставили его над собой. Следствием стало то, что они оказались отчужденными от Бога и придали ему множество положительных характеристик, рассматривая себя как несовершенных, слабых и грешных. Фейербах полагал, что такую религию необходимо преодолеть и это можно сделать с помощью материалистической философии, благодаря которой люди (а не религия) станут высшим объектом, т.е. целями в себе. Предметом интереса материалистической философии являются именно реальные люди, а не абстрактные идеи.

Карл Маркс подверг фундаментальной критике идеи обоих философов. Он, подобно Фейербаху, выступил с критикой гегелевской идеалистической философии. В основе этой критики лежала не просто его материалистическая ориентация, но и интерес к практической деятельности. Гегель рассматривал такие социальные факты, как богатство и государство, скорее как идеи, нежели как реальные, материальные явления. Даже обращаясь к такому материальному процессу, как труд, Гегель видел в нем лишь абстрактный, ментальный труд. Для Маркса же труд был реальным, так же как реальными были и люди, занятые этим трудом.

Карл Маркс (1818–1883) родился 5 мая 1818 г. в Трире (Пруссия), в семье юриста. В его роду были раввины, однако его отец по деловым соображениям принял христианство (лютеранство). В 1841 г. Карл получил степень доктора философии в Берлинском университете, где сильное влияние имели «младогегельянцы». Позднее он сотрудничал в либерально-радикальной «Новой Рейнской газете», через десять месяцев его назначили главным редактором. Однако вскоре правительство закрыло газету по цензурным соображениям. Уже ранние статьи Маркса отражали его мировоззрение, которому он остался верен на протяжении всей своей жизни. В то же время они содержали демократические принципы, были насыщены гуманизмом и юношеским идеализмом. Он отвергал абстрактность гегелевской философии, равно как и наивные мечты социалистов-утопистов.

Маркс женился в 1843 г. на Женни фон Вестфален, принадлежавшей к аристократической семье (такой брак был воспринят ее родственниками как мезальянс), и вскоре после этого вынужден был покинуть Германию и переехать в Париж, где обстановка была более либеральной.

В Париже он не только познакомился с французским социализмом и английской политической экономией, но и приобрел друга на всю жизнь — Фридриха Энгельса. Энгельс, сын текстильного фабриканта, уже на протяжении ряда лет увлекался социалистическими идеями. В 1844 г. состоялся знаменитый разговор Маркса и Энгельса в одном из парижских кафе, положивший

начало их сотрудничеству и дружбе. В следующем году Энгельс опубликовал свою знаменитую работу «Положение рабочего класса в Англии», а также в соавторстве с Марксом такие работы, как «Святое семейство» и «Немецкая идеология». Перу самого Маркса в этот период принадлежат «Философские рукописи 1844 года».

Хотя у Маркса и Энгельса были общие теоретические ориентации, между ними было также немало различий. Маркс обнаруживал склонность к теории, был хорошим семьянином и во многом типичным интеллектуалом. Энгельс был скорее практическим мыслителем, удачливым бизнесменом, не верившим в институт семьи. Несмотря на различия, Маркс и Энгельс создали союз, они вместе писали статьи и книги, вместе работали в радикальных организациях. И Энгельс даже поддерживал Маркса материально, с тем чтобы дать ему время для интеллектуальной и политической работы.

По просьбе прусского правительства французские власти выслали семью Марксов из Парижа. Они вынуждены были переехать в Брюссель. Радикализм Маркса продолжал усиливаться, и он начал принимать все более активное участие в международном революционном движении. Он вступил в Коммунистическую Лигу и по просьбе товарищей вместе с Энгельсом написал знаменитый «Манифест Коммунистической партии». Именно в этом документе был сформулирован лозунг: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

В 1849 г. Маркс переехал в Лондон. Разочарованный провалом европейской революции 1848 г., он отошел от политической деятельности и полностью посвятил себя науке. Именно в этот период он начал работу над своим фундаментальным анализом капиталистической системы. Результатом стали три тома «Капитала», которые начали публиковаться в 1867 г. В 1864 г. Маркс вновь вернулся в политику — начал работать в Интернационале. Его слава как теоретика и политика быстро росла.

Но параллельно с этим Маркса настигло несколько тяжелых ударов судьбы: в 1876 г. Интернационал был распущен, в 1881 г. умерла его супруга, через год — дочь. Маркс тяжело переживал все эти невзгоды. 14 марта 1883 г. он скончался.

По мнению Маркса, гегелевский идеализм приводит к весьма консервативной политической ориентации. Как было показано выше, по Гегелю, процесс эволюции происходит вне контроля со стороны людей и отнюдь не под влиянием их деятельности. Иными словами, нет никакой необходимости в революционных изменениях, если в любом случае люди просто плывут по течению, в направлении расширяющегося мирового сознания. Любая проблема, по Гегелю, таким образом, лежит в сознании.

Позиция Маркса принципиально отлична от гегелевской. По его мнению, проблемы современной жизни всегда имеют реальные, материальные источники (например, структура капитализма) и разрешение этих проблем возможно только через изменение этих структур с помо-

щью коллективных действий большого числа людей. Если Гегель «поставил мир с ног на голову» (т.е. сделал акцент на сознании, а не на материальном мире), то Маркс вновь вернул его на ноги, выстроил свою диалектику именно на материальной основе.

В споре с младогегельянцами Маркс выступил против гегелевского «фетишизма государства». Как известно, в «Философии права» Гегель с позиций объективного идеализма подверг резкой критике теорию договорного происхождения государства. В отличие от Руссо, выводившего государство из общей воли отдельных личностей, он рассматривал волю государства как нечто объективное, не зависимое в своем основании от признания воли отдельных лиц. Оно не служит чьим-либо интересам, а является абсолютной самоцелью. Иными словами, государство — цель в себе, высшая из всех целей². Маркс отметил, что, по существу, Гегель описывал чисто германский тип государственности, которому были присущи наследственная монархия, развитая бюрократия, двухпалатный парламент, инкорпорированность права в исполнительную власть и т.д., и для него этот опыт представлялся универсальным. Иными словами, Гегель идеализировал эмпирическую реальность, превращая реально существующее государство в универсальный образец. Между тем, по мнению Маркса, «современный немецкий режим — этот анахронизм, это вопиющее противоречие общепризнанным аксиомам, это выставленное напоказ всему миру ничтожество *ancien regime* — только лишь воображает, что верит в себя, и требует от мира, чтобы и тот воображал это»³. Тем самым, отдавая должное Гегелю за высочайший уровень критики германской философии права и государства, Маркс и в другой работе, «К еврейскому вопросу», показал ограниченность возможности трансформаций социальной жизни, когда политическая форма современного государства как такового трактуется как высшая форма социальных и политических отношений⁴.

Маркс поддержал фейербаховскую критику Гегеля по целому ряду позиций (в частности, его материализм и отрицание абстрактной стороны в гегелевской теории). Однако в целом теория Фейербаха также не удовлетворила его. Прежде всего, Фейербах главным образом интересовался миром религии, в то время как Маркс полагал, что анализу должен быть подвергнут весь социальный мир, в том числе и экономика. Хотя Маркс и принял материализм Фейербаха, он отверг его односторонность и отсутствие диалектики в его трудах. Фейербах, по его мнению, не воспринял самого важного в учении Гегеля — диалектики, а также отношений между людьми и материальным миром. Наконец, по Марксу, Фейербах, как и большинство философов до него, не понял значения практики — практической деятельности, в особенности

революционной. *Философы только объясняли мир, дело в том, чтобы изменить его.*

Таким образом, Маркс взял у двух великих мыслителей те идеи, которые считал наиболее важными: у Гегеля — диалектику, у Фейербаха — материализм. Критически осмыслив эти идеи, обогатив их своими собственными положениями, он разработал диалектический материализм, изучающий диалектические отношения в материальном мире. Материализм Маркса и его интерес к экономике заставил его так же внимательно изучить английскую политическую экономию, в частности, труды Адама Смита, Давида Рикардо и других представителей «классической» политэкономии. В этих работах ему встретилось положение о том, что источником всякого богатства является труд. На этой основе Маркс разработал *трудовую теорию стоимости*. Он сделал вывод, что прибыль капиталиста основывается на эксплуатации труда наемных работников. Капиталисты платят рабочим меньше, чем они заслуживают, в результате они получают меньше, нежели стоимость того, что в действительности производят в рабочее время. *Прибавочная стоимость*, удерживаемая и реинвестируемая капиталистом, составляет базис всей капиталистической системы. Капитализм рос благодаря постоянно возрастающему уровню эксплуатации рабочих (а следовательно, и объему прибавочной стоимости) и инвестированию прибыли в экспансию системы. Цитируем К. Маркса:

«В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, над которым возвышается юридическая и политическая надстройки и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических,

религиозных, художественных или философских — короче, от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт, борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий социальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами производственными отношениями...»

К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие

В то же время К. Маркс высказал критику в адрес политэкономов за то, что, вскрыв язвы капитализма, они рассматривали их как его неизбежный компонент. Более того, они призывали людей к принятию капитализма и к упорному труду во имя успеха в этой системе. Они также, с точки зрения Маркса, не заметили извечный конфликт между капиталистами и рабочими и не поставили вопрос о радикальном изменении экономического порядка. Маркс же, как известно, был последовательным и убежденным сторонником радикальных перемен, перехода от капитализма к социализму через революцию.

Это важно

В трудах Маркса **пролетариат** — это городское население рабочих, получающих заработную плату. **Буржуазия** — средний класс, состоящий из владельцев фабрик, магазинов, а также из банкиров, финансистов и их помощников, включая чиновников и лиц интеллектуального труда. Термин **пролетарий** происходит от древнего латинского слова, обозначающего низший класс населения Рима, а термин **буржуазия** — от средневекового понятия «бурж», означавшего обнесенный стенами город. Бюргеры, или буржуа, были жителями такого города, а позднее буржуа стали называть торговцев и руководителей цехов, которые составляли экономическую элиту городов в противоположность аристократам, благосостояние и власть которых основывалась на землевладении.

Перу Маркса принадлежит множество работ, посвященных практически всем аспектам жизни и развития общества и государства. Крайне трудно кратко изложить их содержание. Попытаемся остановиться хотя бы на основных его идеях, имеющих отношение к политической теории.

Национальное государство и модернизация. Несмотря на то что Маркс жил и творил в период, когда национализм и национально-государственное строительство в Европе находились на подъеме, он отнюдь не считал национальное государство ни высшим проявлением государственности, ни универсальной государственной формой для всего

мира. Тем не менее следует принять во внимание, что взгляды Маркса на государство претерпели изменения с течением времени не в последнюю очередь под влиянием революционных событий 1848 г.

Централизация государства. Маркс сосредоточил свое внимание на централизации государств, создававшихся в Западной Европе в ходе развития буржуазных отношений. Маркс писал, что почти одновременно с великим открытием Коперника — открытием истинной Солнечной системы — был открыт закон тяготения государств: центр тяжести был найден в них самих. «Классики» марксизма выступали за крупные, даже многонациональные, политические единицы, поскольку только они в состоянии создать необходимые условия для крупномасштабного капиталистического производства и, соответственно, возможности для складывания классово сознательного пролетариата.

Нации он рассматривал как индивидуальные общества, обладающие значительной степенью автономии, интегрированности и самосознания. В то же время процесс формирования наций остался вторичным в исследованиях Маркса. Сопоставив, однако, некоторые его тезисы, мы можем получить более или менее целостное представление о процессах формирования национальных государств и их будущем в оптике К. Маркса.

По Марксу, создание централизованного государства и формирование нации отнюдь не обязательно совпадают во времени — это скорее версия более поздних марксистов. Например, один из известных интерпретаторов Маркса С. Блум в работе, опубликованной в 1941 г., назвавший Маркса «просвещенным патриотом», выделил в трудах «классиков» марксизма три группы национальных государств: 1) развитые страны (Западная Европа и США); 2) экономически отсталые страны, обладающие потенциалом прогресса (Россия, Турция, Китай); 3) отсталые страны, социально и экономически стагнирующие (весь остальной мир). Только первые две группы стран в конце концов могут превратиться в национальные государства, именно в силу этого они заслуживают международной поддержки в плане реализации их национальных целей⁵. Хотя в принципе он прав, у Маркса рассуждения на эти темы существенно менее прямолинейны.

Накопление капитала нуждается в политической власти, писал Маркс, которая наилучшим образом обеспечивается именно централизованным государством. Поэтому в государстве он видел обязательную и необходимую форму для развития капитализма. Отсюда — специфическая Марксова интерпретация государства как такового.

Как известно, Маркс описывал капиталистическую экономику как сложную сеть социальных и экономических отношений. При подъеме и функционировании рыночных отношений никакое единство, образо-

вавшееся в результате систематической интеграции, не сможет противостоять множеству капиталистических элементов. При рассмотрении процессов детерминации реальных процессов производства и обмена «индивидуальные», «локальные (коммунальные)», «национальные» и «глобальные аспекты оказываются интегрированными.

Это означает, что как форма политической организации национальное государство возникает и распадается в процессе капиталистического развития. Нация не является ни капиталистической надстройкой, ни программой, составленной буржуазией для пролетариата, ни этнической формой сообщества, ни даже просто эквивалентом «народа». По Марксу, это форма социальных отношений, структурно связанная с капитализмом, поскольку именно капитализм формирует и разрушает связи между классами и государствами. Национальное государство имеет дело с интегративными требованиями и дезинтеграционными последствиями капитализма.

Рассуждая о деньгах, Маркс вновь косвенно затрагивает проблему национального государства. Он пишет о существовании противоположности между идеей денег в целом и их реальностью в виде конкретных монет. Он описывает это противоречие как репрезентацию отношений между универсальным и конкретным, глобальным и национальным. Соответственно, концепция денег двояка: с одной стороны, деньги — средство расширения универсальности богатства; с другой — они также необходимы для определения параметров обмена во всем мире. В любом случае деньги обязательно актуализируются в конкретных монетах, которые при капитализме принимают форму «национальных».

Таким образом, национальное государство, с одной стороны, формируется капитализмом, а с другой — разрушается им же еще до того, как оно достигнет своего полного расцвета. В «Немецкой идеологии» Маркс указывал, что, хотя буржуазия каждой нации сохраняет отдельные национальные интересы, крупная промышленность формирует класс с общим интересом, независимо от национальности⁶. В своих работах, посвященных Франции и Германии, Маркс постоянно связывал внутреннюю политику с глобальной экспансией капитализма. Национальное государство в такой оптике зависит от классовых союзов, которые постоянно пересматриваются и которые, следовательно, никогда нельзя трактовать как постоянную данность. Поэтому национальное государство — это в принципе невозможное социально-политическое устройство, поскольку государства не могут основываться на нациях, а нации архаизируются еще до того, как смогут создать собственные государства. Маркс видит, таким образом, противоречие в самом проекте, который создается во имя будущего, однако устаревает еще до того, как становится настоящим.

Маркс разработал теорию капиталистического общества, фундаментом которой является специфическое представление о природе человека. Он полагал, что люди в основе своей производительные существа, т.е., для того чтобы выжить, они вынуждены трудиться, при этом взаимодействуя с природой и одновременно будучи ее частью. Они производят пищу, одежду, инструменты, дома и другие необходимые для жизни вещи. Благодаря своей естественной производительности люди, кроме того, выражают свой творческий потенциал. Творческие импульсы реализуются совместно с другими людьми — иными словами, люди по природе своей социальны. Они должны в совместном труде создавать все необходимое для жизни.

На протяжении всей истории этот естественный процесс подвергался искажениям, поначалу под воздействием убогих условий жизни, а позднее — разнообразных структур, создаваемых обществом. Эти структуры вмешиваются в естественный производственный процесс, но именно в капиталистическом обществе это проявилось наиболее сильно — слом естественного производственного процесса достиг своей кульминации.

Это важно

Материальная база (базис) состоит из трех элементов: средств производства (сырье, земля и энергетические ресурсы, с которыми работают люди), производительных сил (фабрики, машины, технологии, знание и опыт) и производственных отношений, т.е. таких отношений, которые складываются в процессе производства. Система отношений, связывающая тех, кто обладает контролем над средствами производства, и тех, кто ими не обладает и продает свой наемный труд, называется производственными отношениями.

Надстройка — это второстепенные аспекты общества, такие, как структура законодательства, господствующая религия, искусство и литература, а также форма и организация государства. Общество основывается на той его части, которая называется базисом.

В условиях капитализма происходит слом естественной связи между людьми, а также между людьми и тем, что они производят. В этом заключается смысл концепции *отчуждения*.

Это важно

Отчуждение. Маркс рассматривает людей как существ, участвующих в общественном производстве, которые реализуют себя и обретают свое счастье через свободное, производительное, здоровое осуществление своих естественных способностей в совместном труде с другими людьми.

Капитализм мешает этому осуществлению, отчуждая людей от продуктов труда, от самого труда, от их собственной человеческой природы и друг от друга. В результате происходит обнищание большинства, абсурдное в условиях технической рациональности.

Отчуждение возникает в силу наличия двух классов в обществе, когда малочисленные капиталисты владеют всем производственным процессом, продуктами производства и рабочим временем тех, кто на них работает. Вместо того чтобы производить для себя, что было бы естественным, в капиталистическом обществе люди производят нечто для капиталиста. С интеллектуальной точки зрения Маркса прежде всего интересовали структуры капитализма и то, как они эксплуатируют трудящихся. В плане политической теории этот интерес подтолкнул его к разработке проблем освобождения людей от капиталистической эксплуатации.

Таким образом, для Маркса особое значение имеет тот факт, что одни люди контролируют других. И дело не только в том, что одна группа населения участвует в физическом труде, а другая нет, суть дела заключается в наличии *частной собственности*. Иными словами, линия водораздела проходит между теми, кто владеет средствами производства, и теми, кто продает свой труд. Первые контролируют, или иначе, эксплуатируют, вторых. Эксплуатация заключается в том, что те, кто непосредственно не участвует в производственном процессе, владеют частью продукта, произведенного другими, хотя сами ничего не сделали для его производства.

Маркс вовсе не считал себя политическим теоретиком. Его труды охватывают слишком широкий круг вопросов и не ограничиваются лишь политической теорией, однако именно Маркс поднял политическую теорию на новую высоту.

По его мнению, главное место в надстройке занимает государство, являющееся инструментом правящего класса для сохранения своего господства. По мере изменения производственных отношений изменяется и характер государства. Внутренняя структура любого государства определяется степенью развития производительных сил. В отличие от Гегеля, полагавшего, что общество определяется государством, Маркс предположил, что именно общество детерминирует государство:

«Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества».

В идеях Маркса можно выделить, по крайней мере, два варианта оценки отношений между государством и имеющимися классами общества.

Первый из них, и, по-видимому, наиболее важный, предполагает, что государство является инструментом господствующего класса, служащим его долговременным интересам. Именно этот подход был изложен в «Манифесте Коммунистической партии». Здесь Маркс говорит о классовой борьбе как простом столкновении противоположностей.

Второй вариант говорит об отношениях государства и конкретных классов общества. Именно об этом Маркс писал в статьях, посвященных политическим событиям во Франции: «Классовая борьба во Франции» (1850) и «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» (1852). Маркс подчеркивает наличие множества классов, а также показывает, каким образом государство, с одной стороны, доминирует в гражданском обществе, а с другой — ограничивает власть буржуазии. Таким образом, государственные органы отнюдь не только выполняют функцию долгосрочной координации интересов господствующих классов. Маркс видел также роль государства в ограничении и сдерживании тех, кто владеет средствами производства.

Говоря о классовом содержании политической власти, он утверждал, что власть приобретает относительную самостоятельность по отношению к классу, интересы которого защищает. В результате власть может действовать в соответствии с собственной логикой и политической программой. Разумеется, соотношение классовых сил в обществе ограничивает или, наоборот, расширяет возможности ее воздействия на экономическую структуру, однако государство — это всегда форма политического бытия классового общества. Государство, таким образом, одновременно является автономным и служит интересам правящего класса.

Это важно

Классы — это «большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы — это такие группы людей, из которых одна может присваивать себе труд другой благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства».

В. И. Ленин

Политика, по Марксу и Энгельсу, является исторически ограниченным феноменом. Было время, когда политики еще не существова-

ло, и наконец наступит момент, когда она исчезнет. Это произойдет тогда, когда политическая власть перейдет в руки рабочего класса, который в силу своей природы не заинтересован в увековечивании своего господства. С постепенным исчезновением классовой структуры общества, ликвидацией эксплуатации человека человеком необходимость в политике исчезнет.

«Классики» марксизма внесли свой вклад и в разработку проблемы демократии. Их предшественники, работая в контексте либеральной доктрины, ставили вопрос прежде всего о республиканской форме правления и политических правах человека. Маркс дал иную интерпретацию демократии, поставив вопрос о необходимости гарантирования достойных условий человеческого существования, т.е. о социальных правах человека.

Таким образом, Маркс полагал, что противоречия и конфликты в капитализме диалектически приведут его к окончательному краху, но он не считал этот процесс неизбежным. В соответствующее время понадобятся определенные действия людей, и коммунистическое общество станет реальностью. В распоряжении капиталистов огромные ресурсы для предотвращения наступления коммунизма, но даже с ними сможет справиться классово сознательный пролетариат. Коммунистическое общество — это общество, в котором впервые можно будет достичь марксистского идеала производительности. С помощью современной техники люди будут взаимодействовать с природой и другими людьми гармонично ради производства необходимых для жизни материальных благ. Иными словами, в таком обществе будет покончено с отчуждением. Он предсказал, что истинное коммунистическое общество, где не будет господства одного класса над другими, не будет нуждаться в государстве как таковом и заменит его рациональным управлением в общих интересах.

Вполне естественно, что Маркс и Энгельс поставили и исследовали проблему свободы. Они сумели дать позитивное определение свободы как осознанной необходимости в противовес широко распространенным в их время определениям свободы как отсутствия ограничения для мысли и действий.

Еще одна важная проблема политической теории — это проблема равенства. Марксистское разрешение проблемы равенства заключается в ликвидации социальных классов. Развивая идеи Маркса, В. И. Ленин писал в этой связи:

«Демократия означает равенство... Но демократия означает только *формальное* равенство. И тотчас вслед за осуществлением равенства всех членов общества *по отношению к* владению средствами производства, т.е. равенства труда, равенства заработной платы, перед человечеством неми-

нуемо встает вопрос о том, чтобы идти дальше, от формального равенства к фактическому, т.е. к осуществлению правила: “Каждый по способностям, каждому по потребностям”».

Важнейшее значение для развития политической теории имела разработка Марксом методологии исследований общественных явлений — марксистской диалектики, предполагающей необходимость видеть взаимосвязи и взаимообусловленности всех элементов политической системы, а также опираться на ряд принципов: принцип отражения и творческой активности субъекта, принцип историзма, принцип конкретности истины, принцип определяющей роли практики, и ряд других.

Маркс уделил приоритетное внимание политическому освобождению, борьбе, которая, по его мнению, принимает форму политических отношений. Хотя идея политического освобождения делает возможным выход на новый уровень развития современной формы социально-политических отношений, представляющих разделение общества на государство и гражданское общество, критики Маркса в то же время демонстрируют ограниченность этих социальных отношений и политического порядка. Проблема здесь заключается в том, что политическое освобождение не справляется с задачей преодоления имеющейся формы государства, наоборот, оно фактически усиливает это государство, проводя разделяющую границу между ним и гражданским обществом. Поэтому политическая программа, направленная на реформирование современного государства в рамках того же самого государства, не улавливает не только его исторического и противоречивого характера, но и высшего источника отчуждения и неравенства современной социальной жизни. Таким образом, универсалистский проект освобождения человека основывается на идее выхода за пределы буржуазного государства, а также на весьма противоречивом положении о гражданском обществе, которое лежит в основе этого государства. Тем не менее в «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс признавали, что если не по содержанию, то по форме борьба пролетариата с буржуазией поначалу носит характер национальной борьбы, ведь он прежде всего должен решить собственные проблемы со своей собственной буржуазией. Рабочие должны организоваться, преимущественно в своей стране — именно это условие перехода к будущему социализму⁷.

Далее в «Манифесте...» говорится: «Так как пролетариат должен прежде всего завоевать политическое господство, подняться до положения национального класса, конституироваться как нация, он сам пока еще национален, хотя не в том смысле, как понимает это бур-

жуазия»⁸. Смысл этого тезиса заключается не в том, что «рабочие не имеют Отечества», — это отнюдь не программное заявление Маркса, а выражение протеста против буржуазного права на патриотизм, которое связывалось с наличием собственности, т.е., по существу, отстаивание права пролетариата на принадлежность к национальному государству. Очевидно, из этого вытекает, что нация может стать главной причиной социальных конфликтов при капитализме. Маркс обратился к этой проблеме в работе «Критика Готской программы» (1875), по существу прокомментировав отрывок из «Манифеста...»: «Рабочий класс, для того чтобы вообще быть в состоянии бороться, должен у себя дома организовать *как класс* и что непосредственной ареной его борьбы является его же страна, постольку его классовая борьба не по своему содержанию, а, как говорится в «Коммунистическом манифесте», «по форме» является национальной. Однако «рамки современного национального государства» — к примеру, Германской империи — сами в свою очередь находятся экономически «в рамках мирового рынка», а политически — «в рамках системы государств». Любому купцу известно, что германская торговля есть в то же время и внешняя торговля, и величие г-на Бисмарка состоит как раз в проведении известного рода *международной* политики. Иными словами, борьба пролетариата начинается как борьба национальная, но затем выходит за пределы границ своей страны, находя возможность солидарности с пролетариатом других стран, поскольку конечная цель революции заключается в единстве трудящихся в обществе без классов и наций. Господство пролетариата еще более ускорит исчезновение противоположности государств, хотя процесс этот завершится лишь с исчезновением буржуазии как класса. Таким образом, Марксом и его последователями предполагалось, что национализм буржуазного этапа революции перерастет в интернационализм пролетарского этапа.

Интересно, что не только Маркс, но и значительная часть мыслителей XIX в. рассматривали национализм не как оппозицию интернационализму, а как необходимую фазу перехода к нему, т.е. эта мысль присутствовала в научном дискурсе, хотя и в другой редакции. Например, Дж. Мадзини был вполне согласен с тем, что закон жизни — прогресс, что этот прогресс надо понимать прежде всего как тенденцию к равенству всех людей в свободе и что лишь внутри этой тенденции принцип национальности может найти свое оправдание. Марксов анализ сферы внутренней политики допускал разные интерпретации национализма и интернационализма, которые могут носить как прогрессивный, так и консервативный характер, в зависимости от классового устройства в тот или иной момент. Политические формы интернационализма из-

меняются в историческом разрезе, и их крайне трудно предвидеть. Например, рассматривая поражение народных революций 1848 г., Маркс подчеркивал, что если рабочие организовывались преимущественно по национальному принципу и выдвигали демократические лозунги именно на основе деятельности национальных организаций, то политическая стратегия привилегированных классов приняла форму консервативного классового интернационализма. Национализм и интернационализм, таким образом, могут принимать разную политическую окраску.

При этом, по Марксу, в рамках современного национального государства политические права должны оставаться независимыми от религиозных и культурных прав. Фактическим результатом связи политических и культурно-национальных прав неизбежно будет утверждение привилегированных национальных и религиозных форм идентичности, так или иначе подавляющих группы меньшинств. С этой точки зрения критика Марксом политического освобождения создает базис для признания политических и гражданских прав в рамках государства.

Историческая извечность национальных государств — не более чем иллюзия. Как показывает путь, пройденный человечеством, они появляются и исчезают с исторической сцены. Разрушительные силы действуют как внутри государства, так и извне; они могут быть сильными или слабыми, но в любом случае обнаруживают тенденцию к превращению либо в империю, либо в коммуну. Дело в том, что национальное государство воплощает в себе две противоположные тенденции: с одной стороны, создает основания для свободы, а с другой — провозглашает формальное равенство граждан.

Маркс пишет об империализме как о высшей форме государственной власти, соответствующей буржуазному обществу, высвобождающемуся из феодализма. Между политической интерпретацией национального государства и империей постоянно возникают противоречия, принимающие вид напряжения между респектабельной и голой формой буржуазного порядка.

«По мере того как прогресс современной промышленности развивал, расширял и углублял классовую противоположность между капиталом и трудом, государственная власть принимала все более и более характер национальной власти капитала над трудом, общественной силы, организованной для социального порабощения, характер машины классового господства»⁹.

Монархия в этих условиях служит классовому господству буржуазии. Однако антиподом империи, по Марксу, является отнюдь не национальное государство, а коммуна. Маркс обратил большее внимание

на эту проблему под влиянием событий 1871 г., и в частности, Парижской коммуны. Однако в работе «Гражданская война во Франции» проблеме национального государства внимание уделяется также лишь опосредованно, в центре исследования — взаимоотношения между Французской империей и коммуной (по Марксу — первый в истории пример диктатуры пролетариата). Единство нации не только не должно уничтожиться, но, наоборот, организоваться конституцией коммуны, при этом государственная власть, претендовавшая на то, что воплощает единство и стоит над нацией, разрушается. В то же время единство нации подлежало не уничтожению, а, напротив, организации посредством коммунального устройства, считал К. Маркс. Оно должно было стать действительностью посредством уничтожения той государственной власти, которая выдавала себя за воплощение этого единства, но хотела быть независимой от нации, над ней стоящей. Задача состояла в том, чтобы отсечь чисто угнетательские органы старой правительственной власти, ее же правомерные функции отнять у такой власти, претендующей на то, чтобы стоять над обществом, и в конечном итоге передать эти функции ответственным слугам общества. Тем самым коммуна призвана перехватить у государства функцию обеспечения единства нации. Это положение имело немаловажное значение для национально-государственного строительства в СССР. Проблема национально-государственного развития была также затронута «классиками» марксизма в контексте проблемы самоопределения наций. В период Великой французской революции был *провозглашен принцип самоопределения*, под которым понималось право наций создавать собственные национальные государства вопреки династическому принципу. При этом принцип самоопределения имел как внутренний, так и международный аспект. Одни народы стремились выйти из состава более крупных государств, другие — воссоединиться с другими государствами или превратиться в самостоятельный субъект на международной сцене. Французская революция в самом деле преодолела попытки бретонского, нормандского, провансальского сепаратизма. В других случаях, например в Италии и Германии, он выразился в объединительных процессах, что потребовало слома границ. Однако принцип самоопределения отнюдь не предполагал начала всемирного перекраивания карты. Дробление национализмов позднее начало представлять угрозу уже для вновь образовавшихся национальных государств, а не только для империй — иллюстрация того, что права человека, провозглашенные Французской революцией, все чаще начали распространяться на нации. Понятно, что где-то должен быть поставлен предел. С этим утверждением были согласны практически все исследователи, другое дело, что критерии «остановки деления» существенно различались.

Мы уже подчеркивали выше, что «классики» марксизма выступали за крупные государства и, соответственно, отнюдь не ратовали за беспредельное дробление территорий, считая, что условия для развития капитализма и сопутствующих социальных процессов требуют относительно большой территории. Так, Ф. Энгельс подчеркнул различие в отношении к «большим и четко определенным историческим нациям Европы» (Италии, Польши, Германии и Венгрии), чьи национальные устремления поддерживались всеми европейскими демократами, и отношением к национальному самоопределению «многочисленных мелких остатков тех народов, которые фигурировали более или менее продолжительное время на арене истории, но затем были превращены в составную часть той или иной более мощной нации» (сербы, хорваты, русины, словаки, чехи и др., которые были орудием или выдумкой российских «панславистов») и чьи требования ни в коем случае не стоило поощрять¹⁰.

В эпоху Маркса — Энгельса либеральная идеализация малых национальностей еще не имела места (это явление возникло существенно позднее). Например, такой либеральный политический мыслитель, как Джон Стюарт Милль, также отнюдь не проявлял сочувствия требованиям малых национальностей¹¹. Таким образом, в этом отношении «классики» марксизма мыслили вполне в духе своего времени. Например, им принадлежит оценка восточнославянских народов как «народов без истории», т.е. народов, «которые были неспособны сформировать собственные сильные государства в прошлом, и у них нет поэтому, по мнению Энгельса, силы для достижения национальной независимости в будущем»¹². Оговоримся, что идея «народов без истории» была вдохновлена не расовыми, а политическими оценками (т.е. народов без автономных государственных институтов). Маркс и Энгельс были сторонниками процессов бюрократической централизации, поскольку они усиливали государственную власть, но признавали, что централизация необязательно совпадает с национализацией и в еще меньшей степени с демократизацией.

Понятно, что для Маркса и Энгельса, кроме того, была важна в первую очередь поддержка национальных движений в крупных буржуазных странах, где созрели условия для развития рабочего движения (исключением являлась только Польша, в остальных случаях «классики» были противниками «крестьянского национализма»). Следует заметить, что они довольно четко различали «реакционные» (к числу которых относили российский царизм) и «революционно-демократические нации», пользовавшиеся, в отличие от первых, их поддержкой. Однако признаем, что это были не вполне теоретические выводы, поскольку несли на себе сильный акцент эмпиризма. Именно этим можно объ-

яснить то, что Маркс и Энгельс были скорее склонны удовлетворять германские, а не польские территориальные требования или в крайнем случае компенсировать их за счет России, которую, как они постоянно подчеркивали, они рассматривали как «оплот реакции». Достаточно процитировать программу Первого интернационала, принятую Генеральным советом 27 сентября 1865 г.: «Признается настоятельно необходимым уничтожить захватническое влияние России в Европе, применив к Польше (за два года до этого там было подавлено восстание) “право каждого народа на самоопределение” и восстановив эту страну на социальной и демократической основе»¹³. Однако здесь мы поставим многоточие, это тема для отдельного разговора.

Таким образом, в трудах Маркса мы не находим разработанной концепции национального государства. Классовые различия для него были очевидно существеннее национальных различий, поэтому он был убежден, что патриотизм со временем должен уступить место пролетарскому интернационализму. Фактически национальное государство и общество у него взаимозаменяемы. Во-первых, он употребляет их на разных уровнях абстракции: о национальном государстве он говорит лишь периодически, в случае необходимости, об обществе — в более универсалистском духе, рассуждая о социальных отношениях в целом. Во-вторых, он не обнаруживает тенденцию к признанию национального государства как наиболее приемлемой формы социально-политического устройства для Современности. Но он намекает на предварительный распад национальных государств, а также на историческую необязательность их положения и непосредственной связи с утверждением Модерна.

Отсюда уязвимость и даже хрупкость национального государства. Маркс считал, что национальное государство постоянно находится под жестким давлением. Глобальная динамика аккумуляции капитала, национальная и международная классовая борьба создают противоречия, которые не просто избегают контроля, но и существенно затрудняют возможности их преодоления со стороны национального государства. Но это общее утверждение. Кроме того, он несколько переоценил возможности дезинтеграции в условиях Модерна. Национальное государство показало свою стойкость и стабильность и в будущем, даже под влиянием столь мощных разрушительных сил, как глобализация.

Кроме того, модернизация в XIX в., по крайней мере в Европе к тому времени, когда жили и работали «классики», уже фактически состоялась, а национальное государство запаздывало. Неудивительно поэтому, что Маркс рассматривал национальное государство как часть сложной сети социальных и политических взаимоотношений, причем отнюдь не существенно необходимых, поскольку политические

и социальные отношения при капитализме, как показывала практика, могут также принять форму империи или коммуны. Как следствие, он не видел обязательной корреляции между капитализмом и национальным государством, оно — продукт диалектики и распада социальных отношений, присущих капитализму. Подобно другим формам социальных отношений при капитализме, которые устаревают еще до того, как сумели зафиксироваться, национальное государство зарождается и распадается, не выдержав давления изнутри и снаружи.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что фактически «классики» марксизма не приняли аргумент, доказывающий, что национальное государство стало причиной подъема и становления важнейших черт Современности (Модерна) в Европе.

У Маркса с самого начала было немало последователей и еще больше противников. Можно даже утверждать, что вся политическая теория XX в. в немалой степени является отражением спора между марксистами и антимарксистами. Более того, негативная реакция на идеи Маркса со стороны либералов и консерваторов в немалой степени способствовала формированию современной западной политической теории как таковой.

Эволюция марксистского мировоззрения

Марксизм в России: В. И. Ленин. Октябрьская революция в России и опыт построения социализма в СССР довлеют над всей марксистской мыслью XX столетия. Будучи первыми успешными лидерами марксизма, которым удалось прийти к власти и удержаться у власти на довольно длительный исторический срок, большевики обладали неоспоримым политическим авторитетом в коммунистическом мире, по крайней мере, до середины 1950-х годов. Коммунистические партии, возникающие повсеместно, безоговорочно принимали лидерство Москвы. «Коммунистический Интернационал», созданный в 1919 г., также переехал в Москву. Коммунистические режимы, возникшие в Восточной Европе после 1945 г., в Китае в 1949 г. и на Кубе в 1959 г., строились по советскому образцу, т.е. советская коммунистическая модель стала доминирующей, а идеи марксизма-ленинизма — правящей идеологией в коммунистической среде.

Тем не менее коммунистическая политическая теория XX в. уже во многом отличалась от теории Маркса — Энгельса. Хотя в основу деятельности коммунистических партий и была положена теория Маркса — Энгельса, в новых условиях перед ними встали проблемы завоевания и удержания политической власти. Это был «марксизм на практике». Поэтому теоретикам марксизма пришлось уделить особое

внимание таким проблемам, как лидерство, политическая организация и экономическое управление. На теорию марксизма-ленинизма сильное влияние оказали также конкретные исторические обстоятельства в странах, где коммунистическим партиям удалось победить. Коммунизм победил не в развитых капиталистических государствах, как это предсказывал Маркс, а в относительно неразвитых крестьянских обществах, таких, как Россия и Китай. Урбанизированный пролетариат в этих странах был малочисленным, а уровень классового сознания — низким. Возникнув в довольно отсталых обществах с разрушенной в гражданских и мировых войнах экономикой, новый режим сразу же столкнулся с важнейшей проблемой ускоренного экономического развития. Неудивительно поэтому, что коммунистическая теория и идеология XX столетия стали скорее идеологиями модернизации, чем личного освобождения. Наконец, гражданские и другие войны привели к тому, что для большинства коммунистических режимов методы насильственного решения проблем стали привычными и наиболее предпочтительными. К тому же на стиль управления существенное влияние оказали, безусловно, харизматические лидеры — В. И. Ленин и И. В. Сталин.

В. И. Ленин, как известно, был одновременно и политическим деятелем, и политическим теоретиком. Идеи Ленина были связаны с проблемой завоевания власти. На протяжении всей жизни он оставался верен идее пролетарской революции, отрицанию парламентаризма как буржуазного притворства, направленного на обман пролетариата, будто бы политические решения принимаются у урны для голосования. Власть должна быть захвачена в процессе вооруженного восстания. Ленин также принял идею Маркса о необходимости переходной диктатуры пролетариата между низвержением буржуазии и установлением полного коммунистического господства. Революцию следует защищать против возможной контрреволюции «классовых врагов», в особенности со стороны буржуазии, постоянно стремящейся к восстановлению капитализма. Поэтому за социалистической революцией должно последовать строительство пролетарского государства.

Владимир Ильич Ленин (Ульянов) родился 22 (10) апреля 1870 г. в Симбирске. В революционное движение его привела казнь брата-революционера в 1887 г. В 1889 г. он стал марксистом, с самого начала совмещавшим теорию и практику. В общественных науках он проявил себя как оригинальный мыслитель. Уже в своих первых трудах — «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?» (1894) и «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895) он не только раскритиковал народничество, но и показал умение применять теоретические положения марксизма к конкретно-историческим условиям России. В работе «Развитие

капитализма в России» (1899) он исследовал, основываясь на официальной статистике, экономическую структуру российского общества, показал его глубочайшее социальное расслоение, усмотрев в нем потенциал грядущей революции.

В 1895 г. он вместе с друзьями-единомышленниками создал в Петербурге «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», в 1898 г. участвовал в создании РСДРП (Российской социал-демократической рабочей партии). В декабре 1900 г. вышел первый номер газеты «Искра», вокруг которой объединились коммунисты.

Ленин — непосредственный участник рабочего движения и революций в России. В 1903 г. при участии Ленина произошел раскол в социал-демократическом движении, оформилось большевистское крыло «как течение политической мысли и как большевистская партия». С этого момента Ленин непосредственно руководил работой всех съездов и конференций партии «большевиков». С июля 1900 г. он вынужден был жить за границей. В ноябре 1905 г. нелегально вернулся в Петербург и стал активным участником Первой русской революции. После ее поражения вновь уехал за границу.

По окончании Февральской революции, 3 апреля 1917 г., после длительной эмиграции Ленин возвратился в Петроград, а уже 4 апреля выступил в Таврическом дворце, на собрании большевиков, с «Апрельскими тезисами», изложив свой план мирного перехода власти в руки трудящихся. Однако развитие событий — поражение большевиков в июльские дни, окончание периода двоевластия — потребовало выдвижения другого лозунга — вооруженного восстания. Во многом благодаря организационному таланту Ленина вооруженное восстание в Петрограде 25 октября (7 ноября по новому стилю) 1917 г. увенчалось победой.

После этого Ленин возглавил строительство нового государства. Скончался 21 января 1924 г. в Горках Московской губернии.

Наибольшее значение для теории марксизма имеют идеи Ленина относительно нового типа политической партии — революционной партии или партии авангарда. В отличие от Маркса, Ленин не верил, что пролетариат сможет спонтанно развить в себе классовое сознание, поскольку рабочий класс заражен буржуазными идеями и предрассудками. Рабочие, не владеющие марксистским анализом, не смогут самостоятельно осознать, что их главным врагом является сама капиталистическая система, и будут пытаться улучшить свое положение в ее рамках, добиваясь увеличения зарплаты, более короткого рабочего дня, обеспечения безопасности на производстве. Иными словами, их требования будут носить преимущественно экономический характер.

Ленин выдвинул положение о том, что только «революционная партия» может привести рабочий класс от «профсоюзного сознания» к революционному классовому сознанию. Такая партия должна состоять из убежденных, профессиональных революционеров. Ее право на

лидерство обосновывается ее мудростью, пониманием марксистской теории и способностью защитить подлинные интересы пролетариата. Марксистская теория дает научное объяснение социального и исторического развития. Такая партия может стать «авангардом пролетариата», поскольку, будучи вооруженной марксизмом, сможет понять истинные интересы пролетарского класса и пробудить его революционный потенциал.

Ленин выдвинул идею о том, что партия-авангард должна строиться на принципах «демократического централизма». Партия должна представлять собой иерархию институтов, связующих первичные ячейки с высшими органами партии: ее центральным комитетом и политбюро. Демократия как принцип построения партии предполагала возможность свободного обсуждения любых вопросов на всех уровнях партийных организаций, право давать рекомендации вышестоящим инстанциям и избирать своих делегатов. Централизм означал, что меньшинство должно безоговорочно принимать взгляды большинства и что нижестоящие органы партии должны исполнять решения вышестоящих. Революционная партия должна строиться на принципах жесткой дисциплины и централизованной организации для того, чтобы обеспечить идеологическое руководство, в котором нуждается пролетариат. Ленин говорил, что демократический централизм будет сочетать в себе «свободу дискуссий и единство действий».

В фундаментальной работе «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916) В. И. Ленин дал анализ мирового капитализма, сделав важнейший вывод о крайней неравномерности капиталистического развития и о появлении слабого звена в этой системе, в которой и может произойти пролетарская революция. Заслуживает внимания и вывод Ленина о том, что новейшая стадия развития капитализма — империализм и есть канун социалистической революции. В статьях «О лозунге Соединенных Штатов Европы» (1915) и «Военная программа пролетарской революции» (1916) он допустил возможность победы революции первоначально в немногих и даже в одной, отдельно взятой капиталистической стране. Определяя линию партии в период Первой мировой войны, он выдвинул лозунг превращения войны империалистической в войну гражданскую, поражения «своего» правительства. После Февральской революции 1917 г. лозунг был снят и заменен лозунгом справедливого мира, а затем и защиты отечества.

Важный вклад В. И. Ленин внес в разработку теории государства. В работе «Государство и революция» (1917) он выявил социальную сущность государства, раскрыл содержание форм демократии, обосновал государственную форму диктатуры пролетариата. Ленин утверждал, что возможно создать государство более демократическое, чем

предыдущие. Отчасти это будет следствием того факта, что впервые государство будет принадлежать большинству, а не меньшинству. Но он отнюдь не имел в виду простую замену старого государственного аппарата новыми людьми, лояльными новому режиму. Имеются условия, писал он, делающие возможным отрицание самой идеи современного государства. Фундаментальное ленинское положение касается функций государства: социалистическое общество вызовет радикальное сокращение его функций.

Он писал:

«Капиталистическая культура *создала* крупное производство, фабрики, железные дороги, почту, телефоны и прочее, а *на этой базе* громадное большинство функций старой “государственной власти” так упростилось и может быть сведено к таким простейшим операциям регистрации, записи, проверки, что эти функции станут вполне доступны всем грамотным людям, что эти функции вполне можно будет выполнять за обычную “заработную плату рабочего”, что можно (и должно) отнять у этих функций всякую тень чего-либо привилегированного, “начальственного”.

Полная выборность, сменяемость в *любое время* всех без изъятия должностных лиц, сведения их жалованья к обычной “заработной плате рабочего”, эти простые и “само собой понятные” демократические мероприятия, объединяя вполне интересы рабочих и большинства крестьян, служат в то же время мостиком, ведущим от капитализма к социализму. Эти мероприятия касаются государственного, чисто политического переустройства общества, но они получают, разумеется, весь свой смысл и значение лишь в связи с осуществляемой и подготавливаемой “экспроприацией экспроприаторов”, т.е. переходом капиталистической частной собственности на средства производства в общественную собственность».

В. И. Ленин. Государство и революция. ПСС. Т. 33. С. 44

Только минимум этих функций, осуществляемых капиталистическим государством, действительно необходим. Большая часть аппарата занята осуществлением задач, которые явно будут излишними в будущем обществе, — подавления рабочего класса. Бюрократия Советского государства не имеет, по Ленину, ничего общего с капиталистической бюрократией. Советская бюрократия — продукт экономической отсталости. В этом смысле ленинская теория бюрократии прямо противостоит веберовской. Для Вебера, как мы помним, пространство бюрократии обеспечивается исчезновением мелкого и рассеянного производителя: расширением грамотности и образования, подъемом общего уровня культуры, расширением методов коммуникации и растущей взаимозависимости различных секторов экономики, т.е. процессом рационализации. По Ленину же, экономическое развитие требует

сокращения задач и ответственности государства. Несмотря на исключительно скромную оценку функций государственного аппарата, Ленин понимал тенденцию административных органов к установлению их собственной автономии — либо на их сепаратных территориях, либо над обществом в целом, тем самым предвидя возможность установления господства бюрократии, т.е. тоталитарного государства.

Известный французский писатель и публицист Жорж Сорель в 1919 г. писал в отношении В. И. Ленина, используя итальянский термин *rafforzato*, что означает «усиленный». Он имел в виду, что Ленин вел себя так же, как Петр I, т.е. он ускорил, вынудил к ускоренному росту российскую историю, с тем чтобы она созрела быстро, как бы в парнике¹⁴.

В той же работе Ленин уделил немалое внимание и проблемам демократического волеизъявления граждан. Прежде всего, он обрушивается с уничтожающей критикой на буржуазный парламентаризм и противопоставляет ему новый тип пролетарской демократии:

«Продажный и прогнивший парламентаризм буржуазного общества Коммуна заменяет учреждениями, в коих свобода суждения и обсуждения не вырождается в обман, ибо парламентарии должны сами работать, сами исполнять свои законы, сами проверять то, что получается в жизни, сами отвечать непосредственно перед своими избирателями. Представительные учреждения остаются, но парламентаризма как особой системы, как разделения труда законодательного и исполнительного, как привилегированного положения для депутатов здесь *нет*. Без представительных учреждений мы не можем себе представить демократии, даже и пролетарской демократии, без парламентаризма можем и *должны*, если критика буржуазного общества для нас не пустые слова, если стремление свергнуть господство буржуазии есть наше серьезное и искреннее стремление, а не “избирательная” фраза для уловления голосов рабочих...»

В. И. Ленин. Государство и революция. ПСС. Т. 33. С. 48

Но если «депутаты» в советской системе должны «исполнять свои собственные законы», то речь идет об административном аппарате: гражданских служащих, министрах, депутатах. Они должны принимать законы, исполнять их и одновременно выступать в роли их критиков, т.е. уничтожается всякое разделение властей, всякая оппозиционность и обеспечивается господство той самой бюрократии, против которой он выступал в начале своей книги. Однако некоторый утопизм не умаляет значения этой работы для формирования политической теории марксизма-ленинизма.

Вклад В. И. Ленина в развитие теории и практики марксизма, ее политических аспектов огромен. Лучше всех об этом сказал его политический оппонент Карп Каутский:

«Нужно быть сумасшедшим, чтобы не признать величия Ленина. Собрать в единое целостное государственное образование погрязшую в анархии, подстерегаемую со всех сторон контрреволюцией, до смерти вымотанную Россию — это достижение, равное которому вряд ли можно найти в истории».

Политическая теория сталинизма. Влияние И. В. Сталина на формирование советской коммунистической модели огромно. В 1930-е годы состоялась «вторая революция» И. В. Сталина. Ее смысл заключался в том, что он поддержал тезис о возможности построения социализма в одной стране, первоначально выдвинутый Н. Бухариным в 1924 г. Смысл этого тезиса заключался в том, что Советский Союз приступает к строительству социалистического общества, не дожидаясь мировой революции. Это стало одним из важных противоречий между Сталиным и Троцким, следовавшим за Лениным и Марксом, настаивавшими на безусловном следовании интернационализму. Идея мировой революции, в которой революция в России является лишь первым шагом, была весьма популярна среди коммунистов, поэтому переориентация на развитие национальной экономики была крайне революционной в тех условиях.

Иосиф Виссарионович Сталин (Джугашвили) родился в Гори, в Грузии, 21 декабря 1879 г. Сын кустаря-сапожника. Был исключен из тифлисской православной духовной семинарии за революционную деятельность в местной социал-демократической организации. В 1898 г. стал членом РСДРП. В 1901 г. из-за угрозы ареста перешел на нелегальное положение, с этого момента стал профессиональным революционером. В 1902 г. был сослан в Восточную Сибирь, откуда в 1904 г. совершил побег. После возвращения в Тифлис руководил изданием нелегального партийного издания «Борьба пролетариата». Примкнул к большевикам. В 1907 г. переехал в Баку и продолжил там революционную деятельность. Неоднократно подвергался арестам и ссылкам, дважды ему удавалось бежать. После Февральской революции 1917 г. возвратился из ссылки в Петроград. В мае 1917 г. его избрали членом политбюро ЦК. В конце 1920-х годов в результате длительной борьбы с другими лидерами встал во главе Советского государства. Огромен вклад Сталина в победу СССР в Великой Отечественной войне. Все военные годы он находился на посту председателя Государственного Комитета Обороны, был Верховным главнокомандующим Вооруженными силами СССР. Скончался 5 марта 1953 г. в Москве.

В соответствии с ленинской новой экономической политикой, введенной в 1921 г., в СССР развивалась смешанная экономика, в которой сельское хозяйство и мелкое производство находились в частных руках, а государство контролировало «командные высоты в экономике» (В. И. Ленин). В 1928 г. Сталин провозгласил Первый пятилетний план, предполагавший быструю индустриализацию страны, а также полное

уничтожение частной собственности. Началась коллективизация сельского хозяйства. Начал быстро утверждаться «государственный социализм» во всех сферах народного хозяйства. Капиталистический рынок был полностью уничтожен и заменен системой централизованного правления, во главе которого встал Госплан.

Столь фундаментальные перемены в экономике не могли не повлечь за собой крупномасштабных политических изменений. Партийные функционеры стали назначаться «сверху», на основании системы, получившей название «номенклатура», а не избираться «снизу», как это практиковалось во многих случаях ранее. Демократический централизм стал менее демократическим и более централизованным, что привело к «циркуляции власти» (Э. Хейвуд), при которой партийный руководитель получал неоспоримый авторитет в силу возможности патронажа над продвижением и назначением на должности. В течение 1930-х годов неоднократно проводились «чистки», позволившие устранить от ключевых постов всех подозреваемых в нелояльности или несогласных с новыми правилами.

Сталинизм превратился в тоталитарную диктатуру, осуществляющуюся с помощью монолитной правящей партии, в которой были прекращены все формы дебатов или критики, и исповедовавшую «культ личности» Сталина.

В своих теоретических работах «Об основах ленинизма», «К вопросам ленинизма» и др. он дал развернутую характеристику диктатуры пролетариата. По Сталину, «ленинизм есть теория и практика пролетарской революции вообще», теория и практика диктатуры пролетариата в особенности»; и в другом месте: «...основным вопросом ленинизма, его отправным пунктом, его фундаментом является вопрос о диктатуре пролетариата». В диктатуре пролетариата Сталин отмечал такие аспекты, как: власть, насилие, подавление, принуждение.

«...Диктатура пролетариата суть не ограниченное законом и опирающееся на насилие господство пролетариата над буржуазией, пользующееся сочувствием и поддержкой трудящихся и эксплуатируемых масс».

И. В. Сталин

Сталину принадлежит также идея о том, что классовая борьба усиливается по мере укрепления социализма, что стало идеологическим и теоретическим обоснованием террора в отношении несогласных. На докладе на Пленуме ЦК ВКП(б) 3 марта 1937 г. «О недостатках партийной работы и мерах по ликвидации троцкистских и иных двурушников» он говорил:

«...пока есть капиталистическое окружение, будут и вредители, диверсанты, шпионы, террористы, засылаемые в тылы Советского Союза

разведывательными органами иностранных государств <...> чем больше будем продвигаться вперед, чем больше будем иметь успехов, тем больше будет озлобляться остатки разбитых эксплуататорских классов, тем скорее они будут пакостить Советскому государству, тем больше они будут хвататься за самые отчаянные средства борьбы как последние средства обреченных».

Спецификой политико-теоретического мышления Сталина было соединение идеи беспощадной классовой войны с обращением к русскому национализму.

Отдавая должное выдающимся талантам Сталина как организатора, государственного деятеля и полководца, все же большинство современных исследователей признает, что своей политикой репрессий Сталин нанес огромный вред делу социализма, символизировав, по существу, торжество бюрократического абсолютизма.

Неомарксизм

Кого из современных теоретиков можно назвать марксистом?

Венгерский философ-марксист Дьердь Лукач попытался дать ответ на этот вопрос в работе «История и классовая борьба» (1922). Вовсе не обязательно быть марксистом, полагал он, достаточно лишь произнести какой-то марксистский тезис, и тебя обязательно назовут марксистом. Его выводы актуальны и для сегодняшнего дня.

Во время как марксизм (марксизм-ленинизм) постепенно превращался в секулярную (светскую) религию, не допускающую новых интерпретаций и теоретических дискуссий, на Западе развивалась более мягкая и сложная форма марксизма, которую иногда называют «западным марксизмом», «неомарксизмом» или «современным марксизмом». Он представлял собой попытку переосмыслить многие «классические» положения марксизма, в то же время сохраняя приверженность другим марксистским принципам или аспектам методологии Маркса.

«В отличие от нацизма, очень концентрированного во времени и пространстве, коммунизм захватил почти весь XX век и распространился во всех частях света. В отличие от нацизма, который по всему фронту и откровенно противостоял современному развитию — демократии, равенству, но при этом с энтузиазмом приветствовал технический прогресс, — коммунизм хотел быть воплощением современности, кульминацией и конечной точкой прогресса во всех его проявлениях. Он соединил в грубом, но сильном синтезе некоторые из великих идей XIX в., когда демократическое движение полностью осознало свою силу и сформулировало свои ожидания: человечество, мыслимое как коллективный субъект, способный изменить и подчинить себе природу, в том числе и свою собственную; мир, освобожденный от всякого господства и всякой эксплуатации (на языке последователей Сен-Симона: эксплуатация человека человеком должна уступить место коллективной эксплуатации природы): ра-

венство, ставшее наконец “реальным”, а не “формальным” или “правовым”, как раньше, и так далее. В этом смысле коммунизм как идея принадлежит демократическому миру; под определенным углом зрения коммунизм и демократическая идея могут даже сливаться».

Пьер Манан. Общедоступный курс политической философии

На характер современного марксизма особое влияние оказали два фактора. Во-первых, когда предсказание Маркса о неизбежном крахе капитализма не сбылось, современные марксисты вынуждены были пересмотреть традиционную трактовку классового конфликта. Они обратились вновь к идеям Гегеля и раннего Маркса о «человеке как творце», рассматривавшим человека как творца истории, а не как марионетку, находящуюся под контролем безличных материальных сил. Настаивая на взаимовлиянии экономики и политики, материальных условий жизни и способности человека самому выстраивать свою судьбу, неомарксисты смогли вырваться из жестких рамок формулы о соотношении базиса и надстройки. Во-вторых, современные марксисты не приняли ортодоксальную большевистскую модель социалистического общества. Они осуждали не только ее репрессивный и авторитарный характер, но и ее претензии на научность и истинность.

Уже упоминавшийся Д. Лукач был одним из первых марксистов, рассматривавших марксизм в качестве гуманистической философии, противопоставляя его «отчуждению», существующему при капитализме.

Это важно

Марксизм — это идеология и политическая теория, которую развивали сторонники Карла Маркса (1818—1883). Как сложившаяся политическая философия, марксизм сформировался уже после смерти своего основателя. Важнейший вклад в его разработку и развитие внесли Фридрих Энгельс, Карл Каутский и Георгий Валентинович Плеханов. «Ядро» марксизма как политической философии научного социализма составляет философия истории, показывающая обреченность капитализма и неизбежность его замены коммунизмом. В основе этой философии лежит исторический материализм, убеждение, что способ производства и другие экономические факторы предопределяют историческое развитие. По Марксу, история движется благодаря диалектическому процессу, когда внутренние противоречия внутри каждого способа производства или экономической системы выражаются в классовом антагонизме, противостоянии. Капитализм — это просто наиболее технически развитое классовое общество, обреченное на то, чтобы быть свергнутым пролетарской революцией, которая в конце концов приведет к созданию бесклассового коммунистического общества.

В марксизме также существует множество течений, в том числе:

- классический марксизм, занимающийся преимущественно интерпретацией работ Маркса и Энгельса;
- ортодоксальный марксизм, или диалектический материализм (термин, введенный Плехановым и не использовавшийся Марксом). Позднее он приобрел форму марксизма-ленинизма, опирающегося на труды Маркса, Энгельса и Ленина, а в 1930—1950-е годы и Сталина);
- вульгарный марксизм, делающий акцент на механистических теориях и исторической неизбежности и часто отходящий довольно далеко от трудов самого Маркса;
- неомарксизм (современный марксизм, который иногда называют западным марксизмом, еврокоммунизмом и т.д.), имеющий множество интерпретаций и пытающийся создать альтернативу диалектическому материализму, сочетающему идеи диалектики в духе Гегеля, анархизма, либерализма, феминизма, теории «рационального выбора». Особый интерес для него представляет поиск ошибок Маркса, а также изучение идеологий.

Как уже говорилось, марксизм оказал огромное влияние на развитие политико-теоретической мысли XX в. Представители многих школ и направлений брали из марксизма те положения, которые им казались наиболее перспективными и интересными, но нередко отрицали марксизм в целом. Другие исследователи развивали и уточняли классический марксизм, стараясь сделать его адекватным сложным и противоречивым процессам политического развития XX столетия. Познакомимся с наиболее яркими представителями марксистской мысли более подробно.

Антонио Грамши. Сила и оригинальность аргументов Грамши заключается в его попытке восстановить значение человеческой субъективности как одного из важнейших положений марксизма. Приоритет таких марксистских теоретиков, как Карл Каутский и Георгий Плеханов, был связан с объективными условиями капитализма, а человеческая субъективность (сознание) рассматривалось ими как простое проявление более глубоких экономических процессов. В отличие от них, Грамши попытался восстановить волюнтаристскую сторону марксистской теории: его интересовала роль идей, сознания и человеческой субъективности. Такой подход явственно проявился в его отрицании экономизма, в более тонкой оценке отношений между идеологией и сознанием, в подчеркивании автономии государства и в новой интерпретации роли интеллектуалов в классовой борьбе.

Начнем с отрицания экономизма. Грамши пришел к выводу, что Каутский и Плеханов пытались создать псевдонауку, способную пред-

видеть изменения капитализма, и для этого отказались от наиболее значимой черты диалектического подхода — взаимодействия между объективным и субъективным в историческом процессе. Таким образом, они не поняли всей сложности надстройки, а также роли политического, идеологического и культурного фактора в ее статусе, ограничившись простым акцентированием экономического базиса. Такой подход часто называют моделью «базис—надстройка», при этом автономия государства отрицается и оно может быть понято только с точки зрения его функций репродукции отношений производства, а также эксплуатации пролетариата со стороны буржуазии. По мнению Грамши, экономизм не только был не способен оценить важные политические события, такие, как подъем фашизма в Италии или растущее влияние католицизма, но и был не в состоянии понять в том числе сложность самой классовой борьбы.

Ключом к пониманию теоретических размышлений Грамши является тот факт, что частная собственность на средства производства является необходимым, но не достаточным основанием для капиталистического господства. Если мы хотим понять сложность конкретной ситуации, то, по Грамши, необходимо изучить экономические, культурные и идеологические измерения классовой борьбы. Признавая в целом, что основное направление человеческой истории может быть объяснено развитием средств производства, Грамши в то же время подчеркивает, что ее траектория предопределяется конкретными обстоятельствами и условиями в каждой стране.

По Грамши, исторические изменения не могут быть поняты как линейное развитие (коммунизм неизбежно сменит капитализм), а должны оцениваться во всей их сложности. Очевидно, что необходимо принять во внимание политические, идеологические и культурные аспекты развития сознания. Сознание при этом понимается как нечто большее, чем просто экономический опыт эксплуатации. Оно включает понимание, каким образом люди подпадают под влияние конкурирующих друг с другом идеологий. До Грамши проблему порядка объясняли в марксистской традиции с точки зрения силы, подавления и полного господства буржуазной идеологии. Так, например, в работе «Немецкая идеология» Маркс и Энгельс утверждали, что идеи правящего класса в каждый исторический период являются господствующими и что класс, который управляет материальными силами общества, в то же время является правящей интеллектуальной силой. В своей интерпретации концепции гегемонии Грамши отошел от Маркса и Энгельса в двух отношениях. С одной стороны, Грамши подчеркивал значение идеологической надстройки в отношении экономической структуры, т.е. автономию государства. С другой стороны, его взгляды

на гегемонию предполагали акцент на согласии внутри гражданского общества, противостоящего использованию чистого насилия со стороны государства.

Грамши считал, что правление определенного класса имеет два отдельных аспекта: принуждение (господство) и общественно-моральное лидерство. Классовое господство основывается не только на принуждении, но и на культурных и идеологических аспектах молчаливого согласия подчиненных классов. Политическое, таким образом, не может быть понято просто как либо насилие, либо согласие; оно одновременно является и насилием, и согласием, поэтому класс может стать гегемоном, только если он может добиться активного согласия подчиненного класса. Согласие при этом не является постоянным, оно принимает форму классовой борьбы между конкурирующими идеологиями, постоянно изменяющимися для того, чтобы соответствовать изменяющимся историческим обстоятельствам, требованиям и отражающим это действиям людей.

Концепция гегемонии имела важнейшее значение в теории Грамши, поскольку с ее помощью он стремился дать новое определение природе власти в современном обществе. Кроме того, с ее помощью можно было показать возросшее значение борьбы, происходящей на идеологическом, политическом и культурном уровнях. Тем не менее, хотя Грамши и хотел подчеркнуть автономию надстройки, он признавал, что она тесно связана с производственными отношениями. Гегемония является этико-политической, но она одновременно должна быть и экономической. Она обязательно опирается на функции лидирующей группы в экономике.

Взгляды Грамши на природу государства носят более широкий и органический смысл, чем тот, который вкладывался в это понятие марксистскими теоретиками. Государство — это альтернативная сцена борьбы. Его значение неуклонно растет по мере развития современного общества. Государство, с его точки зрения, включает «весь комплекс политической и теоретической деятельности, с помощью которого правящий класс не только узаконивает и поддерживает свое господство, но и управляет получением активного согласия со стороны управляемых».

Он расширил концепцию власти, включив в нее множество институтов, через которые в обществе осуществляются властные отношения: образование, средства массовой информации, парламенты и суды, т.е. все виды деятельности и инициативы, которые формируют аппарат политической и культурной гегемонии правящих классов. Возрастающее значение государства обосновывается в трудах Грамши тем, что борьба за сознание людей имеет такое же значение, как и борьба за собс-

твенность на средства производства. И дело здесь не только в опыте эксплуатации, но и в том, как именно подчиненные классы получают полную идеологическую интерпретацию реальности. Грамши считал, что политическая борьба класса или партии ведется с конкретной целью установления альтернативной гегемонии, поэтому политическая борьба должна охватывать идеологические и культурные сферы в жизни общества.

Придавая борьбе более широкий, органический смысл этой борьбы, Грамши отметил возрастающую роль интеллектуалов. Никакая организация без интеллектуалов невозможна, а следовательно, политическое единство любой революционной организации предполагает соответствующий уровень идеологического единства, в котором партия, интеллектуалы и массы устанавливают между собой органичные отношения. В работе «Южный вопрос» (1971) проблема создания союза между экономической структурой и надстройкой занимает центральное место. Как и в других своих работах, здесь Грамши поставил перед собой цель показать всю сложность конкретной ситуации, которую он называет конъюнктурой, рассмотреть пространство политической борьбы и характер деятельности партии. Теория, полагает Грамши, не может быть результатом рационалистического, дедуктивного, абстрактного процесса, т.е. чисто интеллектуального процесса. Это процесс, который происходит только во взаимодействии с политической практикой.

Таким образом, Грамши удалось восстановить роль субъективного фактора марксизме. Он сформулировал систематизированный подход к роли идеологии, а также капиталистического государства и отверг абстрактную теорию.

Как мы увидим далее, французский структурализм, получивший развитие в 1960–1970 гг., подходит к исследованию общества и государства с прямо противоположных позиций. Как нередко говорили его сторонники, структурализм — это теоретическая традиция, потерявшая субъективность. В истории нет субъектов, полагают они, а только индивиды, занимающие объективные структуры. Впрочем, со структуралистской мыслью мы более подробно познакомимся в дальнейшем.

Социал-демократия

Термин «социал-демократия» имеет множество интерпретаций. Его исходный смысл был связан с ортодоксальным марксизмом. Он предполагал разрыв с узкой целью политической демократии и ставил более радикальную задачу коллективизации производительного богатства. Марксистские партии в конце XIX в. обычно называли себя социал-демократическими. В начале XX в., многие из этих партий предпочли парламентскую тактику революционной активности и начали

настаивать на постепенном переходе к социализму эволюционным путем. Постепенно понятие «социал-демократия» стало отождествляться с демократическим социализмом. После победы Октябрьской революции в России многие социал-демократы революционной ориентации начали называть себя коммунистами, с тем чтобы дистанцироваться от реформистских социал-демократических партий. Окончательный разрыв имел место в середине XX столетия, когда большинство социал-демократических партий не только подтвердили свою парламентскую тактику, но и начали фундаментальный пересмотр своих социалистических целей. Например, западные социал-демократы более уже не стремились к уничтожению капитализма, а хотели лишь гуманизировать, усовершенствовать его.

Как следствие социал-демократы заняли центристскую позицию между рыночной экономикой и вмешательством государства. Такой подход наиболее характерен для так называемого реформистского социализма. Основные идеи, свойственные социал-демократизму, следующие:

- социал-демократы принимают принципы либерализма, исходя из того, что политические изменения могут и должны осуществляться мирным путем, в рамках имеющихся конституций;
- капитализм воспринимается как единственное средство получения богатства; социализм поэтому не имеет качественных отличий от капитализма;
- тем не менее капитализм рассматривается как морально ущербная система, особенно в том, как он распределяет богатство; капитализм ассоциируется со структурным неравенством и нищетой;
- дефекты капиталистической системы могут быть скорректированы государством посредством процесса экономической и социальной инженерии; государство — воплощение общественного или общего интереса;
- национальное государство имеет смысл с точки зрения политического управления, поскольку государства обладают значительным потенциалом регулирования экономической и социальной жизни в пределах своих границ.

Социал-демократизм получил наиболее широкое развитие вскоре после Второй мировой войны. Начиная с 1990-х годов социал-демократия переживает некоторый упадок, столкнувшись с конкуренцией со стороны реформистского либерализма. В результате некоторые из социал-демократических партий вынуждены были несколько видоизменить теоретические основания своего учения. Появился «модернизированный» социал-демократизм, радикально-центристский, социал-демократизм «третьего пути», «активного центра» и т.д. В любом

случае вопросы взаимоотношений современной социал-демократии с ее «классическими» основаниями являются сегодня предметом острых академических и политических дискуссий.

Целью социал-демократии изначально считалось создание такого общества, в котором всем произведенным богатством люди владеют совместно и оно используется во благо всех. Это предполагало уничтожение частной собственности и социальную революцию, переход от капиталистического способа производства к социалистическому. Социалисты фундаменталистского толка были убеждены, что исправить капитализм невозможно: это система классовой эксплуатации и угнетения, а потому должна быть уничтожена в принципе, а не просто реформирована.

К концу XIX столетия среди социал-демократов появились сомневающиеся, находившие, что анализ Маркса не во всем верен. Наиболее ясно такой подход был теоретически обоснован в книге Эдуарда Бернштейна «Эволюционный социализм», опубликованной в 1898 г. Книга содержала глубокую и многостороннюю критику теорий Маркса — это была первая теоретическая попытка ревизии марксизма. Анализ Бернштейна во многом носил эмпирический характер. Он отверг марксистский метод анализа — исторический материализм, поскольку, как он считал, предсказания Маркса не оправдываются. Капитализм доказал свою стабильность и гибкость. К концу XIX в. у многих теоретиков уже вызывал сомнение тот факт, что «призрак коммунизма» действительно бродит по Европе, как об этом писали Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии». Вместо интенсификации классового конфликта и формирования двух больших классов — пролетариата и буржуазии, по Бернштейну, наблюдался процесс постоянного усложнения капиталистической системы, дифференциации классовых отношений. Число собственников богатства обнаружило тенденцию к увеличению в результате организации множества акционерных обществ, владельцами которых становились владельцы акций. Фигура одинокого и влиятельного промышленника — единственного собственника предприятия, уходила в прошлое. Начал быстро расти средний класс — множество служащих, инженеров, государственных чиновников и высокопрофессиональных рабочих встало между пролетариатом и буржуазией. Бернштейн пришел к выводу, что капитализм перестал быть обществом голого классового угнетения, поэтому капитализм может быть реформирован через национализацию ведущих отраслей промышленности и расширение правовой защиты и социальных программ для рабочего класса — процесс, который вполне может быть осуществлен мирными средствами и демократическим путем.

Эдуард Бернштейн — немецкий теоретик социализма. Бернштейн был одним из первых членов Германской социал-демократической партии. Со временем

он стал одним из ведущих теоретиков движения. Его ревизионистские взгляды не сразу нашли поддержку в социал-демократической среде. Он вышел из рядов партии в знак протеста против того, что германские социал-демократы проголосовали в поддержку своего правительства в начале Первой мировой войны, однако через какое-то время вернулся в ее ряды.

На взгляды Бернштейна сильное влияние оказали английское «фабианство», а также философия Канта. Бернштейн предпринял попытку пересмотреть и модернизировать ортодоксальный марксизм. В своей знаменитой книге «Эволюционный социализм» (1898) он писал, что экономические кризисы становятся все менее болезненными, и обратил внимание на «быстрый прогресс рабочего класса». Он считал необходимым заключение союза со средним классом и крестьянством, и утверждал необходимость постепенного и мирного перехода к социализму. В поздних трудах он вообще отказался от марксизма и пытался разработать собственную версию этического социализма, в основе которого лежало неокантианство.

Именно Бернштейну принадлежит крылатая фраза: «Движение — все, конечная цель — ничто». Он имел в виду, что борьба рабочего класса имеет большое значение, причем это может быть борьба за сравнительно небольшие преимущества и решение социальных проблем. Что же касается конечной цели, т.е. социалистической революции, то она принесет рабочим лишь усиление нужды и бедствий, нищету и гибель. Строить жизнь следует в рамках капитализма, но бороться за его совершенствование.

Таблица 6

Противоречия между социал-демократами и коммунистами

Социал-демократы	Коммунисты
Этический социализм	Научный социализм
Ревизионизм	Фундаментализм
Реформизм	Утопизм
Эволюция	Революция
«Гуманизировать» капитализм	Уничтожить капитализм
Перераспределение	Общественная собственность
Сгладить классовый конфликт	Уничтожить классы
Относительное равенство	Абсолютное равенство
Смешанная экономика	Государственная коллективизация
Экономический менеджмент	Централизованное планирование
Парламентская партия	Партия-«авангард»
Политический плюрализм	Диктатура пролетариата
Либерально-демократическое государство	Пролетарское/народное государство

Источник: Haywood Andrew. Political Ideologies: An Introduction. Houndmills: Palgrave, 2003. P. 145.

Социализм, таким образом, — это политическая философия, в основе которой лежит прежде всего оппозиция капитализму и попытка создать более гуманную и социально ценную общественную альтернативу. В центре социалистической доктрины — образ людей как социальных существ, объединенных их принадлежностью к роду человеческому. Индивидуальная идентичность формируется благодаря социальному взаимодействию и членству в большой социальной группе, поэтому социалисты всегда предпочитают сотрудничество, а не конкуренцию, коллективизм — индивидуализму.

Политические теории социализма подчеркивают значение равенства между людьми, помещая идеал равенства в центр своего мировоззрения, а это в свою очередь создает основу для эгалитаристских концепций социальной справедливости и демократии. Равенство, таким образом, главная ценность социализма. Социалисты убеждены, что именно высокая степень социального равенства становится гарантом социальной стабильности и единства общества и обеспечивает свободу в том смысле, что удовлетворяет материальные потребности граждан и создает возможности для развития личности. Традиционно социалистическое движение, равно как и политическая философия, лежавшая в основе его идеологии, выражала интересы промышленного рабочего класса, подвергающегося систематической эксплуатации и структурному подавлению при капиталистической системе. Поэтому цель социализма — ограничение и уничтожение классового раскола общества.

Один из наиболее фундаментальных споров в политической философии разворачивался между либералами и социалистами. Можно было бы предположить, что если либералы придают приоритетное значение свободе и оттесняют равенство на второй план, то социалисты делают наоборот. Но это было верно только в отношении ранних социалистов. Один из современных философов-социалистов — Бернанд Крик утверждает иное: «Свобода заслуживает почти фанатичной поддержки со стороны демократических социалистов». Фундаментальная позиция многих представителей современной социалистической мысли заключается в том, что они рассматривают свободу и равенство как поддерживающие друг друга концепции. Свобода нуждается в равенстве. Или, иначе, свобода и равенство не только не противостоят друг другу, но и часто совпадают. Отсюда делается вывод, что сильные эгалитаристские демократические правительства воплощают свободу. Что же касается частной собственности, то она, так же как и рынок, противостоит свободе, постоянно воспроизводит неравенство в собственности и власти.

Точка зрения

«Социалистические чувства составляют как бы два больших потока. Один поток идет из низших слоев общества. Питающие его источники —

это страдания людей из низов, это их желание покончить со своими бедами, овладев теми благами, которыми пользуются люди из высших слоев, порой это также и зависть, жажда иметь то, что есть у других <...> Другой поток идет из высших слоев. Его источники многочисленны. Инстинкт социальности, существующий во всех социальных классах, вызывает у большинства людей появление чувств благожелательности к себе подобным. Эти чувства... в целом благоприятны для социалистических систем; но подобные чувства в высших классах принимают иную форму, чем в низших. Отличие оказывается тем более значительным, чем сильнее упадок высших классов. <...> Не случайно лидеры социалистов повсюду в Европе рекрутируются в основном из буржуазии. Теоретики социализма пришли не из рабочего класса.

Вильфредо Парето. Социалистические системы

Среди сторонников социалистической мысли, как и среди либералов, наблюдается широкое разнообразие подходов и несогласие во мнениях. Прежде всего, социалистические учения подразделяются с точки зрения их отношения к капитализму. Так, *этический социализм* (или, иначе, утопический социализм) опирался преимущественно на критику капитализма с моральных позиций. Социализм рисовался сторонниками этого взгляда как морально превосходящий капитализм, поскольку люди обладают морально-этическими ценностями и связаны друг с другом узами любви, симпатии и сопереживания.

Научный социализм строится на основе научного анализа исторического и социального развития. Одной из его наиболее ярких форм, безусловно, является марксизм, предсказавший, что социализм неизбежно заменит капитализм.

Еще одно различие в социалистических учениях связано со «средствами» достижения социализма, с ориентацией на революцию или реформы. *Революционный социализм*, в наиболее ясной форме выраженный в коммунистическом мировоззрении, исходит из того, что установление социализма возможно только через революционное свержение существующей капиталистической политической и социальной системы. При этом государственные структуры рассматриваются как самым тесным образом связанные с капитализмом и служащие интересам правящего класса.

Реформистский социализм (иногда его называют эволюционным, парламентским или демократическим социализмом) верит в реализацию социализма «через урну для голосования». Он в связи с этим признает базовые либерально-демократические принципы, в том числе согласие, конституционализм и межпартийную конкуренцию.

Наконец, существенные разногласия связаны также с целями социализма, природой социалистического проекта. Так, *фундаментал-*

листский социализм ставит своей целью ликвидацию капиталистической системы и ее замену социализмом, считая социализм качественно отличным от капитализма. Марксисты и коммунисты приравнивают социализм к общественной собственности на средства производства в той или иной форме. *Ревизионистский социализм* нацелен не на ликвидацию капитализма, а на его реформирование, стремясь найти какую-то форму приспособления эффективности рыночной экономики к моральным основаниям социализма. В наиболее яркой форме такой подход проявляется в социал-демократизме.

В чем смысл социал-демократизма как политической философии? Обычно, — но отнюдь не обязательно — социал-демократия ассоциируется с демократическим социализмом, предполагающим реформированную, или «гуманизированную», капиталистическую систему. В свое время сам термин был введен марксистами для того, чтобы ввести различие между узкой целью политической демократии и более радикальной задачей коллективизации и демократизации средств производства. Социал-демократия выступает за баланс между рынком и государством, индивидом и сообществом. В центре социал-демократической теории — попытка установления компромисса между принятием капитализма как единственно надежного механизма создания благ и богатства — с одной стороны, и стремлением распределять социальные преимущества в соответствии с моральными, а не рыночными принципами — с другой. Поэтому главной характеристикой социал-демократизма становится требование реформ в рамках капиталистической системы в пользу самой слабой и уязвимой части населения.

Социал-демократия принимает множество форм. В своей «классической» форме она ассоциируется с этическим социализмом, в основе которого лежит приоритет равенства и социальной справедливости. Некоторые течения в социал-демократизме включили в свои принципы либеральные идеи, например позитивной свободы, а также консервативные патерналистские принципы социальной обязанности или долга. С точки зрения политических принципов социал-демократия может включать идею смешанной экономики и выборочной национализации отраслей производства, экономического управления — в форме кейнсианства, т.е. использования фискальной политики для достижения полной занятости, рекомендованной в свое время английским экономистом Дж. М. Кейнсом (1883—1904), — а также идею «государства всеобщего благоденствия» (или социального государства). Новая, модернизированная социал-демократическая теория часто ассоциируется с более полным принятием рыночного механизма и симпатией к коммунитаристским идеям взаимных обязательств и ответственности, а также с несколько более слабой связью с эгалитаризмом.

Социализм зародился в свое время как реакция на ужасающие социальные и экономические условия, вызванные развитием в Европе промышленного капитализма. Появление социалистических идей было связано с ростом и развитием нового класса промышленных рабочих, страдавших от нищеты и деградации, часто присущих ранним стадиям индустриализации.

«Дизраэли, премьер-министр (Великобритании. — А. Т.), славный своими пурпурными жилетами и цветистыми речами, заметил как-то, что “в Англии две нации: классы и массы”. И это соответствовало действительности. Чарльз Диккенс умер в 1870 г. Оливер Твист продолжал жить.

Еще очень много детей оставались голодными и любимым семейным питанием было “Успокоительное Годфри” — напиток... приносящий быструю и безболезненную смерть нежеланным детям, для которых не хватало ни места, ни пищи. Почти половина детей в стране не ходила в школу. Они работали на фабриках с десяти лет, а на шахтах с двенадцати, по шесть дней в неделю. “Возраст согласия” для девочек считался с тринадцати лет, так что многие становились проститутками, как и их матери, а поток белых рабынь шел без остановки...

Рабочих штрафовали за смех на рабочем месте, на многих фабриках им приходилось платить за питьевую воду и пользование туалетом.

В ночлежках Армии спасения место для сна представляло собой узкий, похожий на гроб ящик под большим плакатом: “Ты готов умереть?” Большинство готово не было».

Ральф Мартин. Леди Рэндольф Черчилль

На протяжении почти двухсот лет социализм остается важнейшей оппозиционной силой в рамках капиталистических обществ и выражает интересы угнетенных и обездоленных в разных частях света. Тем не менее в конце XX в. социалистическое движение по ряду направлений было отброшено назад, причем особенно чувствительный урон был нанесен ему с падением коммунистического режима в СССР и других социалистических странах, прежде всего Восточной Европы. Реагируя на эти события, а также принимая во внимание процессы глобализации, изменяющие все мировые социальные структуры, парламентские социалистические партии во многих частях мира пересмотрели, а в ряде случаев и вообще отказались от некоторых традиционных социалистических принципов.

«Маркс и Энгельс довольствовались указанием на пример Парижской коммуны, отложив в сторону вопросы теории демократии. Они уж очень читали Руссо и Гегеля глазами Аристотеля, и идея свободного общества была понята ими неверно, слишком конкретно. А именно — они понимали социализм как воплощение конкретной нравственности, не раскрывая его как совокупность условий, необходимых для существования эмансипированных жизненных форм, относительно которых всем, кто имеет к ним

касательство, еще предстоит самим договориться между собой, прийти к общему взгляду.

Я принадлежу к числу тех западных интеллектуалов, которые в своем развитии испытали очень большое влияние Маркса. Но и к Марксу надо относиться критически, ибо только тогда возможно дальнейшее развитие его взглядов».

Юрген Хабермас. Философский спор вокруг идеи демократии

Моральная сила социализма вытекает не столько из представления о том, что такое современные люди, сколько из их потенциала достичь другого уровня развития. Именно поэтому социализм всегда обнаруживал склонность к утопическим конструкциям лучшего общества, в котором люди могут достичь подлинного освобождения и реализации своих возможностей как члены сообществ. Именно в силу этой особенности, несмотря на определенный откат, социализм сохранится и в будущем, поскольку существует потребность в постоянном напоминании о том, что развитие человека выходит далеко за рамки рыночного индивидуализма и эгоизма.

Критики социализма обычно выдвигают следующие аргументы. Во-первых, приравнивают социализм к неограниченному стейтизму (государственничеству). Социалистический акцент на коллективизм приводит к тому, что государство рассматривается как воплощение общественного (публичного) интереса. Отсюда-де вытекает убеждение в необходимости государственного контроля над обществом и экономикой и ограничения свободы. Во-вторых, выдвигаются аргументы, показывающие несвязность и противоречивость социалистической политической теории. С этой точки зрения смысл социализма — в критике и альтернативе капитализму. Принятие некоторыми социалистами принципов рыночной экономики поэтому рассматривается как демонстрация либо ущербности социалистической теории, либо невозможности продолжить критику современного варианта капитализма — социального рыночного хозяйства на основании традиционных социалистических принципов. Однако повторим еще раз: до тех пор пока существует капитализм, социализм всегда останется жизнеспособной политической философией.

Критическая теория

Критическая теория является продуктом группы немецких неомарксистов, не удовлетворенных состоянием марксистской мысли в первой половине XX в., в особенности тенденцией к экономическому детерминизму. Авторами критической теории стала группа исследователей, работавших в начале 20-х годов в Институте социальных исследований во Франкфурте (Германия). Позднее они получили название

Франкфуртская школа. После прихода к власти нацистов в 1933 г. институт был закрыт, а многие из его сотрудников вынуждены были эмигрировать в Соединенные Штаты и продолжить работу в институте при Колумбийском университете (Нью-Йорк). После окончания Второй мировой войны некоторые из группы вернулись в Германию (М. Хоркхаймер, Т. Адорно), другие, например Маркузе, остались в США. Следует сказать, что критическая теория вышла за пределы Франкфуртской школы и имеет большое влияние в американской политической теории. Тем не менее по своим ориентациям она носит прежде всего европейский характер. Среди наиболее известных представителей Франкфуртской школы следует назвать ее основателя Теодора Адорно, а также М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, Ф. Поллока и др.

Критическая теория направлена главным образом на различные аспекты социальной и интеллектуальной жизни. Марксизм, одухотворивший критическую теорию, как известно, сформировался прежде всего как критический анализ философских идей, а позднее — природы капиталистической системы. Поэтому критическая школа с самого начала занималась как проблемами общества, так и различными системами познания. Несмотря на критическую форму, основной целью этой группы исследователей был тщательный анализ природы общества. Как бы там ни было, все сторонники течения всегда заявляли о своем оппозиционном положении по отношению к господствующим идеям и мнениям.

Будучи одной из вариаций марксистской теории, критическая теория начала с критики именно марксизма. В наибольшей степени ее пафос был направлен против экономического детерминизма, или механистического марксизма. Некоторые из критиков (например, Юрген Хабермас) попытались обнаружить экономический детерминизм в оригинальных трудах самого Маркса, однако большинство занималось критикой неомарксизма, воспринявшего многие из марксистских положений в механистическом ключе. Критики не утверждали, что экономический детерминизм был ошибочным, поскольку обращал приоритетное внимание на экономическую сферу, но считали его односторонним, поскольку следовало бы обратить не меньшее внимание и на другие сферы социальной жизни. Стремясь восстановить баланс, критическая школа перенесла акцент на культурную сферу. Критика была обращена не только к марксистским теориям, но и к практике, например, Советского Союза, которая, как они полагали (например, Маркузе), строилась на основании марксизма.

Объектом критики стали также некоторые методы философского исследования, в частности позитивизм. Отчасти эта критика связана

с критикой экономического детерминизма, признающего в какой-то степени позитивистскую теорию познания. Как известно, одним из важных постулатов позитивизма является утверждение, что один и тот же научный метод может применяться во всех сферах знания. В качестве стандарта точности и определенности позитивисты взяли естественные науки и распространили его на все остальные науки. Позитивисты считали, что знание по природе своей нейтрально и что необходимо изъять человеческие ценности из процесса исследования. Это убеждение в свою очередь привело их к выводу, что наука не может давать какие-либо рекомендации в отношении того или иного социального действия.

Критическая школа выступала против позитивизма по нескольким основаниям.

Во-первых, позитивизм обнаруживал тенденцию к упрощению.

Во-вторых, тот факт, что социальный мир рассматривается ими по аналогии с естественным. Представители критической теории, в отличие от позитивистов, делали акцент на человеческой деятельности и ее влиянии на социальные структуры. Иными словами, по мнению Хабермаса, позитивизм упускал действующих лиц (актеров) из виду, низводя их, по существу, до пассивных элементов, приводимых в движение «природными силами». Поэтому Хабермас полагал, что нельзя согласиться с тем, что общие законы науки могут быть прямо применены для объяснения человеческих действий.

В-третьих, позитивизм уделял особое внимание средствам, используемым для достижения определенных целей, но он не сумел осмыслить сами цели.

В результате критики пришли к выводу, что позитивизм по сути своей весьма консервативен и не способен бросить вызов существующей системе. Позитивизм обрекает актора и исследователя на пассивность. Марксисты, даже новейшего типа, разумеется, не могли согласиться с теорией, которая не связывает теорию и практику.

Многие неомарксисты вообще отвергали позитивизм (например, адепты структурализма, аналитического марксизма) и даже полагали, что сам Маркс грешил позитивизмом.

Тем не менее большая часть критической литературы посвящена анализу современного общества и различных его компонентов. Ранние труды Маркса были посвящены главным образом изучению экономики. Критическая теория перенесла свой акцент с экономики на уровень культуры в свете того, что сегодня считается реальностью капиталистической системы. Иными словами, центр господства сместился из экономики в сферу культуры. Критическая школа, таким образом, сохранила свой интерес к проблеме господства, хотя и считает, что в сов-

ременном мире это скорее будет господство, состоящее из культурных, а не экономических элементов. Она говорит о культурной репрессии по отношению к индивиду в современном мире.

Критическая теория сформировалась под влиянием не только марксизма, но и теории Макса Вебера, подчеркивавшего значение рациональности в формировании современного мира. Представители критической теории сделали вывод, что экономическая репрессия сменилась репрессией со стороны рациональности и именно это стало доминирующей социальной проблемой. Они приняли веберовское различие между формальной и субстантивной рациональностью, а также его взгляд на значение разума. Для представителей критической теории формальная рациональность связана с вопросом о выборе эффективных средств для достижения поставленной цели. Такой подход рассматривается как «технократическое мышление», служащее целям господства, а отнюдь не освобождения людей от этого господства. Технократическое мышление противостоит разуму, который, по мнению теоретиков, является надеждой общества. Разум предполагает оценку средств достижения цели с точки зрения высших человеческих ценностей — справедливости, мира и счастья.

Сторонники критической теории рассматривали нацизм в целом и концентрационные лагеря в особенности как примеры формальной рациональности в смертельной борьбе с разумом. Иными словами, Освенцим — рациональное место, но отнюдь не разумное.

Несмотря на кажущуюся рациональность современной жизни, критическая теория воспринимает ее как наполненную иррациональностью. Таким образом, ее сторонники говорят об иррациональности рациональности, а точнее — иррациональности формальной рациональности. Так, например, Герберт Маркузе считает, что, хотя современность и кажется воплощением рациональности, на самом деле общество в целом иррационально. Это происходит потому, что рациональный мир разрушает индивида, деформирует его потребности и способности. Мир поддерживается благодаря постоянной угрозе войны. И, несмотря на наличие вполне достаточных ресурсов, в мире сохраняются нищета, эксплуатация, репрессии и по-прежнему далеко не всякий человек имеет шанс на самореализацию.

Критический метод был направлен главным образом только на одну форму формальной рациональности — современную технику. Маркузе, например, посвятил немало страниц своих трудов суровой критике техники, по крайней мере, в том виде, как ее использует капиталистическое общество. Он полагал, что господство техники в современном мире ведет к тоталитаризму. По его мнению, развитие техники неизбежно ведет к появлению новых, весьма эффективных и даже бо-

лее «приятных» методов внешнего контроля над индивидом. Например, телевидение служит не только социализации, но и «умиротворению» населения. Той же цели служат спорт и секс. Маркузе отверг идею о том, что техника может быть нейтральной в современном мире, а рассматривал ее как средство господства над людьми. Она эффективна, поскольку кажется нейтральной, в то время как на самом деле служит закабалению. Она служит подавлению индивидуальности. Внутренняя свобода подверглась нападению и слому благодаря современной технике. В результате, пишет Герберт Маркузе в работе «Одномерный человек», сформировалось «одномерное общество», в котором живут «одномерные люди». В таком обществе люди теряют способность мыслить об обществе критично и негативно. Для Маркузе не техника сама по себе является врагом, а то, каким образом она используется в современном капиталистическом обществе. Таким образом, Маркузе подтвердил идею Маркса о том, что проблему составляет не сама по себе техника, а то, каким образом она может быть использована для построения лучшего общества.

Кроме того, Франкфуртская школа много внимания уделяла сфере культуры. Мишенью критики стало то, что они называли «культурной индустрией», т.е. рационализированные, бюрократизированные структуры (например, телевизионные сети), которые контролируют современную культуру. Вспомним, что Маркс называл культуру «надстройкой» над «экономическим базисом». Странники критической теории не отвергали этот марксистский тезис. Они полагали, что «культурная индустрия», занимающаяся производством того, что обычно называют «массовой культурой», это бюрократизированная, искусственная структура, а отнюдь не реальный феномен. При этом они делали акцент на двух аспектах проблемы:

- 1) полагали, что она носит фальшивый характер, — на эту мысль наводит наличие заранее подготовленной совокупности идей, которые затем доносятся до масс с помощью СМИ;
- 2) «культурная индустрия» осуществляет «умиротворяющую» репрессивную, оглуляющую функцию по отношению к людям.

Рассмотрим, например, работу телевидения, показанную Дугласом Келлнером. Он связал телевидение с корпоративным капитализмом и соответствующей политической системой. Более того, он рассматривал телевидение не как монополию или организацию, контролируемую какой-то корпорацией, а как высококонфликтное средство массовой информации, в котором пересекаются конкурирующие экономические, политические и культурные интересы. Таким образом, хотя Келлнер и работал в рамках критической теории, он не признал ее поло-

жения о том, что капитализм — это полностью управляемый мир. Тем не менее для Келлнера телевидение — угроза демократии, индивидуальности и свободе, и он предлагает несколько способов борьбы с этой напастью. В частности, он считает, что для борьбы с этим «злом» необходимо добиваться большей демократической открытости, большего политического участия со стороны граждан, более широкого разнообразия телевизионных компаний и программ.

Эта теория столь же критична была по отношению к «индустрии знания» (университетам и научно-исследовательским институтам), которые стали, по существу, автономными структурами в современном западном обществе. Их автономность позволила им выйти далеко за пределы поначалу установленных функций. Они превратились в структуры подавления, в структуры, стремящиеся распространить свое влияние на все общество.

Критический анализ капитализма Марксом вызвал у него надежду на будущее. В отличие от него, многие представители критической теории пришли к разочарованию и безнадежности. Они рассматривали проблемы современного мира не как специфически присущие капитализму, а как неизбежные в рационализованном мире. Они видели будущее, если употребить терминологию Вебера, как «железную клетку», состоящую из все более рационализованных структур, что лишает человека всякой надежды на свободу.

Для критических теоретиков вообще характерно давать больше критики, нежели конструктивных предложений.

Представители критической теории попытались переориентировать марксистскую теорию в направлении субъективности. Гегелевские источники теории Маркса представляют особый интерес с точки зрения проблем субъективности. Их легко заметить, например, в одной из ранних работ Маркса «Экономико-политические рукописи 1844 года». Такой угол зрения был и до критической теории. Еще в 20-х годах XX в. К. Корш и Д. Лукач пытались соединить интерес к субъективному с объективными структурами, описанными Марксом. Однако они еще не пытались осуществить фундаментальный пересмотр теории Маркса. Представителей критической теории отличала куда большая амбициозность.

Это легче всего увидеть на подходе критической теории к проблеме культуры. Как было показано выше, критическая теория перенесла свой интерес с экономического базиса на культурную «надстройку». Один из факторов, спровоцировавших этот переход, заключался в том, что критическая школа сочла, что Маркс и его последователи переоценили значение экономических структур и в результате уделили недостаточное внимание другим аспектам социальной реальности,

в особенности культуре. Кроме того, в обществе произошел целый ряд внешних изменений. В частности, процветание американской экономики после окончания Второй мировой войны создало впечатление, что внутренние экономические противоречия исчезли в целом, и классовые конфликты в том числе. Ложное сознание представлялось почти универсальным: все социальные классы, включая и рабочий класс, начали восприниматься как участники и сторонники капиталистической системы. Еще одним фактором было то, что хотя в Советском Союзе существовала социалистическая экономика, в целом государственный строй, по мнению критической теории, был столь же репрессивным, как и капиталистический. А поскольку экономические системы были разными, то пришлось искать источник подавления где-то еще. В конце концов они обратились к культуре.

Таким образом, к уже перечисленным интересам Франкфуртской школы — рациональности, культурному производству и индустрии знаний — можно добавить еще одну группу интересов, причем одним из наиболее важных является интерес к идеологии. Не случайно философия Франкфуртской школы поначалу и называлась «критика идеологии» (*Ideologie kritik*). Под идеологией критическая теория понимает систему идей, часто ложных, которую производит элита общества. Все эти специфические аспекты «надстройки» могут быть объединены под названием «критика господства».

Поначалу интерес к проблеме господства стимулировался фашизмом в 1930–1940-е годы, но постепенно он сместился на проблему господства в капиталистическом обществе. Современный мир достиг стадии ничем не ограниченного подавления индивида. Фактически контроль является столь полным, что он больше уже не предполагает продуманных, осмотрительных действий со стороны властей предрержащих. Контроль охватывает все аспекты культурного мира и, что еще более важно, входит во внутренний мир граждан. Как следствие — люди господствуют над самими собой от имени более широкой социальной структуры. При этом господство достигло настолько полной стадии, что оно вообще не выглядит как господство. Поскольку господство больше уже не рассматривается в качестве угрозы личности или предпосылки отчуждения, оно вообще сплошь и рядом воспринимается как данность. Фактически люди вообще теряют ориентации, они уже не знают, каким должен быть окружающий их мир. Таким образом, пессимизм критических теоретиков получает сильную поддержку, поскольку они тоже не видят, каким образом рациональный анализ может способствовать изменению ситуации.

Важную роль в критической теории играет понятие, обозначенное Ю. Хабермасом как *легитимация*. Под ним он понимал комплекс идей,

генерируемых политической системой ради своей поддержки. Эти идеи призваны «мистифицировать» политическую систему так, чтобы было непонятно, что происходит.

Кроме того, критическая теория проявляет интерес к актерам, их сознанию и тому, что происходит с ними в современном мире. Сознание масс находится под контролем со стороны внешней силы (в частности, культурного производства). В результате массы не в состоянии развить в себе революционное сознание. Тем не менее представители критической теории, равно как и все марксисты, часто не различают индивидуальное сознание и культуру, а также не определяют связи между ними.

Некоторые представители критической школы, например, Герберт Маркузе, попытались соединить взгляды Фрейда на сознание и подсознание с интерпретацией культуры в критической теории. Из теории Фрейда представители критической теории взяли три основных постулата:

- 1) положение о структуре психики, прямо положенное в основу критической теории;
- 2) чувство психопатологии, которое позволило им понять как негативное влияние современного общества, так и неспособность граждан сегодня развить революционное сознание;
- 3) способность психического освобождения.

Интерес к индивидуальному сознанию позволил несколько снизить пессимизм критической школы и перенести акцент на культурные ограничители. Хотя люди и находятся под контролем, их сознание наполнено ложными потребностями и деэстетизировано, если использовать понятие Фрейда, у них есть *либидо* (в широком смысле, сексуальная энергия), которое оказывается главным источником энергии, способной преодолеть основные формы господства.

Диалектика. Еще одним важным предметом интереса критической теории является диалектика. На наиболее общем уровне диалектический подход означает фокус на социальной *тотальности*. По их мнению, никакой частный аспект социальной жизни и никакой изолированный феномен не может быть понят до тех пор, пока он не увязан с исторической целостностью как глобальным единством. Такой подход предполагает отказ от фокусирования на каком-либо специфическом аспекте социальной жизни, в особенности на экономике, вне более широкого контекста. Он также предполагает исследование взаимосвязей различных уровней социальной реальности, и прежде всего индивидуального сознания, культурной надстройки и экономического базиса. Диалектика содержит в себе также методологическое предпи-

сание: один компонент социальной жизни не может быть исследован в изоляции от остальных.

Диалектика имеет диахронический и синхронический компоненты. *Синхронический* компонент заставляет нас интересоваться взаимоотношениями между различными частями общества в рамках современной тотальности. *Диахронический* взгляд содержит в себе интерес к историческим источникам нынешнего общества, равно как и к его будущему. Господство над людьми со стороны социальных и культурных структур, т.е. «одномерное» общество (Маркузе), является результатом специфического исторического развития, а отнюдь не универсальной характеристикой человечества. Историческая перспектива опровергает широко распространенное мнение о том, что капитализм — это естественный и неизбежный феномен. С точки зрения представителей критической теории, равно как и остальных неомарксистов, люди привыкли рассматривать общество как «вторую природу». Для них оно — чуждое, бескомпромиссное, постоянно что-то требующее от них, проявляющее на них свою власть и силу, т.е. нечто имеющее нечеловеческое содержание. Следовать правилам разума, вести себя рационально, добиваться успеха, даже быть свободным — значит сегодня приспособить себя к этой «второй природе».

Будущее представляет некоторый интерес для критической теории, хотя вслед за Марксом она боится и отрицает утопизм. Теория предпочитает заниматься критикой современного общества и возможностями его изменения. Тем не менее вместо того чтобы направить свое внимание на экономическую структуру общества (как это сделал Маркс), они сконцентрировались на культурной надстройке. Диалектический подход привел к интересу к реальному миру. Прежде всего это означает, что теоретики не удовлетворены поиском истины в научных лабораториях. Высшей проверкой своих идей они считают степень их принятия и использования на практике. Этот процесс они называют *аутентификацией*, означающей, что люди — жертвы искаженной коммуникации признают критическую теорию и используют ее для освобождения от системы. Здесь мы подходим к другому аспекту интересов критических мыслителей — проблеме *освобождения человечества*.

Иными словами, критическая теория занимается также взаимодействием и отношениями между теорией и практикой. По мнению представителей Франкфуртской школы, при капитализме произошел разрыв между теорией и практикой. Теоретизированием занимается одна группа людей, а практикой — совсем другая. Во многих случаях теоретик оказывается недостаточно хорошо информированным относительно происходящего в реальном мире, именно это и приводит к появлению далеких от жизни теорий, к которым они относили также

марксизм. Значит, необходимо вновь объединить теорию и практику. Теория должна обогащаться практикой, а практика — формироваться на основе теории. В процессе такого взаимодействия мощный толчок к развитию получают и теория, и практика.

Несмотря на провозглашение этой весьма амбициозной цели, большинство представителей критической теории так и не смогли увязать теорию и практику. За что их критиковали чаще всего, так это за то, что критическая теория обычно излагается таким языком, что остается непонятной большинству людей. Кроме того, интерес критической теории к культуре как надстройке выразился в том, что она исследовала целый ряд весьма экзотических тем, не имеющих отношения к обыденной жизни.

В сущности, резюмируя, можно сказать, что представители Франкфуртской школы ставят вопрос, сформулированный вполне в ленинском духе: как можно перейти из нынешней ситуации идеологического обмана, экономического и социального рабства к просвещению и освобождению? И дают на него следующий ответ: люди должны подвергнуть себя критической процедуре, с тем чтобы выяснить источник их верований о мире.

Юрген Хабермас. Франкфуртская школа на удивление богата знаменитыми учеными. Среди них следует назвать Юргена Хабермаса — одного из крупнейших современных философов и теоретиков политики, относящегося ко второму поколению «франкфуртцев».

Среди философских отметим его работы, посвященные исследованию отношений между знанием и интересами человека, — пример более широкой проблемы отношений между субъективными и объективными факторами. По его мнению, субъективные и объективные факторы не могут рассматриваться в изоляции друг от друга. Системы познания существуют на объективном уровне, в то время как интересы человека в большей степени являются субъективным феноменом.

Хабермас различает три системы знания и соответствующих им интересов. Интересы, которые лежат в основе каждой из систем знания, обычно неизвестны людям, поэтому задачей критической теории является их открытие.

Первый тип системы знания — *аналитическое знание*, или *классические позитивистские научные системы*. С точки зрения Хабермаса, лежащий в основе этого типа знания интерес — это технический контроль, который находит применение по отношению к окружающей среде, другим обществам, а также к людям внутри общества. Он полагает, что аналитическая наука легко превращается в подавляющий контроль.

Второй тип системы знания — *гуманистическое знание*, его интерес сводится к *пониманию* мира. Он исходит из общего представления о том, что понимание нашего прошлого в целом помогает нам понимать происходящее сегодня. Такая система знания имеет практический интерес в понимании друг друга и понимании самого себя. Она не подавляет, но и не освобождает.

Наконец, третий тип — *критическое знание*, которое представляет сам Хабермас и Франкфуртская школа в целом. Интерес, породивший этот тип знания, — это *освобождение человека*. Как предполагалось, критическое знание, разрабатываемое Хабермасом и другими теоретиками, будет способствовать подъему самосознания масс (через механизмы, разработанные фрейдизмом), что приведет к возникновению социального движения, которое и обеспечит желаемое освобождение.

Хабермас неоднократно указывал в своих работах, что его целью на протяжении многих лет была разработка теоретической программы, которая могла бы быть понята как реконструкция исторического материализма. Хабермас принял важное положение Маркса (человеческий потенциал) как свое собственное. Тем не менее, по его мнению, Маркс не сумел увидеть различие между трудом (работой, целенаправленно-рациональной деятельностью) и социальным (символическим) взаимодействием (или коммуникативным действием). С точки зрения Хабермаса, Маркс проигнорировал последнее, что привело к определенной ограниченности его теории. По Хабермасу, проблема работ Маркса в ограничении самогенерирующего действия человеческого существа только трудом. Теоретик прямо говорит, что в качестве начальной точки своего рассуждения он принимает различие между работой и взаимодействием. В сущности, это различие проходит красной нитью через все труды Хабермаса, хотя с течением времени он начал использовать другие термины: *целерациональное действие* (работа) и *коммуникативное действие* (взаимодействие).

В свою очередь, рассматривая целерациональное действие, Хабермас вводит еще одно различие: инструментальное действие и стратегическое действие. И то и другое направлено на рассчитанную реализацию собственного интереса. *Инструментальное* действие предполагает наличие одного действующего лица (актера), который *рационально* анализирует наилучшие средства для достижения поставленной цели. *Стратегическое* действие предполагает наличие двух или трех индивидов, которые координируют свои целерациональные действия ради достижения какой-то цели. Целью и инструментального, и стратегического действия является инструментальное господство.

Наибольший интерес для Хабермаса представляет коммуникативное действие, т.е. действия людей, которые координируются не с помощью эгоцентрических калькуляций успеха, а через акты *достижения понимания*. Участники коммуникативного действия не просто прежде всего ориентированы на свой собственный успех; они реализуют свои индивидуальные цели при условии, что могут *гармонизировать* свои планы действий на основе *общего определения ситуации*. Иными словами, индивидуальная цель не достижима без коммуникативного взаимопонимания.

В коммуникативном действии имеется важный речевой компонент, однако оно не сводится только к речи и невербальной коммуникации, оно значительно шире.

Основное отличие Хабермаса от Маркса заключается в утверждении, что именно коммуникативное действие, а отнюдь не целерациональное действие (работа) является отличительной особенностью феномена человека. Хабермас говорит о неискаженной коммуникации, т.е. коммуникации без принуждения. Отталкиваясь от этого требования, он подверг критике искаженную коммуникацию. Хабермаса интересовали такие социальные структуры, которые и осуществляют искажение коммуникации, подобно тому как Маркс исследовал структурные источники искажения труда. Однако Маркса и Хабермаса сближает то, что у них обоих была основная идея и это позволило им избежать релятивизма и выносить суждения относительно различных исторических феноменов.

Хабермас подверг серьезной критике Макса Вебера и многих представителей критической теории именно за отсутствие основной идеи. Кроме того, для обоих мыслителей основная идея представляет не только аналитическую точку отсчета, но и политическую цель. Иными словами, если для Маркса такой целью было коммунистическое общество, в котором будет иметь место неискаженный труд людей, то для Хабермаса политической целью будет общество неискаженной коммуникации (коммуникативного действия). Маркс стремился к уничтожению капиталистических барьеров на пути к неискаженному труду, Хабермас был заинтересован в уничтожении барьеров для свободной коммуникации. Аналогичным образом с помощью *терапевтической критики*, т.е. формы аргументации, которая помогает прояснить систематическое самовосприятие, критический теоретик пытается помочь людям в целом преодолеть социальные барьеры на пути к неискаженной коммуникации. Таким образом, существует аналогия между психоанализом и критической теорией. Психоаналитик помогает пациенту во многом тем же способом, что и критик помогает угнетенным группам общества.

Как и у Маркса, хабермасовский идеал будущего общества находится в современном мире. Мы подходим к проблеме рационализации в трудах Хабермаса. Здесь чувствуется влияние не только Маркса, но и Вебера. Хабермас вводит различие *между* целерациональным действием и коммуникативным действием. Более ранние теоретики концентрировали свое внимание, считает Хабермас, на рационализации целерационального действия, которое привело к росту производительных сил и расширению технологического контроля над жизнью. Эта форма рационализации, как об этом писали и Вебер, и Маркс, является главной, возможно, самой главной проблемой современного мира. Однако проблемой является рационализация целерационального действия, а не рационализация как таковая. Фактически он предпочитает рационализацию коммуникативного действия. Рационализация коммуникативного действия, собственно, и делает его свободным от господства. Рационализация тем самым воплощает эмансипацию, снимает ограничения с коммуникации. Именно здесь находится место для легитимации и идеологии. Именно они и являются двумя наиболее важными причинами искажения коммуникации и должны быть поэтому уничтожены.

Развитие новой, менее ограничивающей нормативной системы занимает центральное место в теории социальной эволюции Хабермаса. Вместо новой производительной системы рационализация приводит к новой, менее искаженной нормативной системе.

Конечной точкой эволюции, по Хабермасу, является рациональное общество. Под *рациональностью* он понимает устранение барьеров, искажающих коммуникацию, а в более широком смысле она означает систему коммуникации, в которой идеи представляются открыто и защищаются от критики, а с помощью аргументации достигается соглашение.

Хабермас вводит и еще одно различие между коммуникативным действием и дискурсом. Если коммуникативное действие имеет место ежедневно, то **дискурс** — эта такая форма коммуникации, которая выведена за пределы контекста опыта и действия и структура которой убеждает нас, что рекомендации, предупреждения и утверждения являются эксклюзивным объектом дискуссии; что ее участники, равно как и темы, ничем не ограничены, разве что только отсылкой к цели обсуждения поставленных вопросов; что не применяется никакая иная сила, кроме еще лучшего аргумента, и что всякие мотивы, за исключением совместного стремления к истине, исключены.

В теоретическом мире дискурса, спрятанная под миром коммуникативного действия, существует «идеальная речевая ситуация», в которой не сила и не власть, а наилучший аргумент празднует победу. Чем

убедительнее аргументы и надежнее свидетельства, тем ближе к истине подходят говорящие. Аргументы, которые вытекают из дискурса (и относительно которого участники приходят к согласию), являются истинными. Тем самым Хабермас признает консенсусную теорию истины. Такая истина является частью всей коммуникации, а ее полным воплощением становится цель эволюционной теории.

Консенсус теоретически возникает из дискурса, когда все четыре типа обоснования признаются всеми участниками, а именно:

- 1) утверждения говорящего воспринимаются как понятные и продуманные;
- 2) предложения говорящего истинны; его текст содержит достоверное знание;
- 3) говорящий выглядит правдивым в момент, когда выдвигает предложения, — ему верят;
- 4) говорящий имеет право выдвигать соответствующие предложения.

Консенсус возникает, когда все эти требования приняты, и разрушается, если одно из условий оказывается сомнительным. В современном мире действуют силы, которые разрушают этот процесс, не допуская возникновения консенсуса, и именно эти условия должно обеспечить идеальное общество Хабермаса.

Вполне допустимо также прочтение трудов Хабермаса под углом зрения развития идеи делиберативной демократии. Постепенно он сформулировал культурные, психологические и социальные предпосылки для нее, а также выявил препятствия и барьеры на пути ее реализации. В 1960-е годы в таких работах, как «Теория и практика» (1963), «О логике социальных наук» (1967) и «Знание и человеческие интересы» (1968), он подверг позитивизм логической и методологической критике, тем самым открыв путь критической социальной теории как средству для просвещения политического сознания и выработки направления политической практики. На протяжении двух последующих десятилетий в таких работах, как «Кризис легитимности» (1973), «Коммуникация и эволюция общества» (1976), «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1983), а также «Философский дискурс Современности» (1985), он представил детальную оценку коммуникации, социализации, социокультурного развития, рациональности, морали и легитимности как ключевых элементов критической теории современного общества.

В дальнейшем Хабермас продолжал углублять свою теорию делиберативной демократии и выявил ее связь с современными дискуссиями о мультикультурализме, национализме, глобализации и космополитизме в работах «Включение Другого» (1996) и «Постнациональное

созвездие» (1998). Он внес важный вклад в нормативную теорию демократии, показав внутреннюю связь между демократической теорией и либеральным акцентированием конституционно гарантированной «негативной свободы», в свою очередь гарантирующей индивидуальную свободу выбора, а также республиканским акцентированием «позитивной свободы» политического участия, лежащей в основе народного суверенитета. Функционирование системы основных гражданских прав одновременно обеспечивает личную и политическую автономию; средством реализации этого выступает современное позитивное право. Индивидуальные права и свободы — это необходимые условия такого права, единственным источником легитимации которого становится согласие, достигаемое как через публичный дискурс, так и через переговоры.

Исключительно универсальная мораль не может легитимировать позитивное право. Моральное узаконивание — это только один из элементов процесса демократического принятия решений, включающего также переговоры и компромиссы, прагматические соображения, «этические вопросы», связанные с коллективным благом, ценности и идентичности, играющие определяющую роль в собственном представлении каждой отдельной политики. Как следствие конституционные «проекты», формулирующие основные принципы демократического правления и базовые права граждан, неизбежно отражают специфический культурный контекст и исторические условия, в которых они были разработаны. Они отражают бесконечные, никогда не останавливающиеся усилия воплотить в жизнь практики и институты как идеал демократического самоопределения свободных и равных граждан.

«Важнейшее различие между либерализмом и республиканизмом состоит в том, каким именно образом понимается роль демократического процесса. В соответствии с “либеральным взглядом” этот процесс осуществляет задачу программирования государства в интересах общества, при этом государство рассматривается как аппарат публичной власти, а общество — как система рыночно структурированного взаимодействия частных лиц и их труда. Тогда политика (в смысле формирования воли граждан) выполняет функции связи и выражения частных социальных интересов, вопреки государственному аппарату, чьей специализацией является административное осуществление политической власти во имя коллективных целей.

С республиканской точки зрения роль политики не ограничивается функцией посредника, а играет определяющую роль в процессе социализации в целом. Политика рассматривается как рефлексивная форма содержательной этической жизни. Она создает средство, с помощью которого члены квазиестественных солидарных сообществ начинают осознавать свою зависимость друг от друга и, действуя вполне сознательно в качестве граждан, продолжают оформлять и развивать существующие отношения взаимного признания,

превращая их в ассоциацию свободных и равных сограждан в соответствии с правом. Благодаря этому либеральная архитектоника правительства и общества претерпевает важные изменения. В дополнении к иерархическому регулирующему аппарату власти в суверенном государстве и децентрализованному регулируемому механизму рынка, т.е. помимо административной власти и собственных интересов, появляется солидарность в качестве третьего источника социальной интеграции. <...>

Две эти конкурирующие концепции политики имеют разнообразные последствия.

а) В первую очередь различаются их концепции гражданина. В соответствии с либеральными взглядами, статус гражданина определяется преимущественно индивидуальными правами по отношению к государству и другим гражданам <...> В соответствии со взглядами республиканцев, статус гражданина не определяется негативной свободой, на которые эти граждане могут претендовать как частные лица. Скорее политические права — преимущество право на политическое участие и коммуникацию — это позитивные свободы. <...> Государственная разумность сводится главным образом не к защите равных индивидуальных прав, а к гарантированию процесса формирования мнений и воли, благодаря которым свободные и равные граждане достигают понимания, какие именно цели и нормы лежат в интересах всех. Таким образом, республиканский гражданин получает возможность чего-то большего, чем просто эксклюзивный интерес защиты его собственных частных интересов.

б) Полемика вокруг классической концепции легальной личности как носителя индивидуальных прав вскрывает противоречие относительно самой концепции права. Если в соответствии с либеральной концепцией права смысл легального порядка заключается в том, что именно она определяет, какой именно индивид обладает какими именно правами, то в соответствии с республиканской концепцией, эти “субъективные” права обязаны самим своим существованием “объективному” легальному порядку, оба они открывают возможность и гарантируют интеграцию автономной жизни в коммунальную, в основе которой лежат равенство и взаимоуважение. С первой точки зрения легальный порядок рассматривается с позиции индивидуальных прав; с другой — их объективному правовому содержанию придается приоритет.

Более того, эта концептуальная дихотомия* не затрагивает интересующее содержание прав, требующих взаимного уважения прав и обязанностей в симметричных отношениях признания. Однако республиканская концепция, по крайней мере, указывает в направлении концепции права, придавая равный вес как целостности индивида, так и целостности сообщества, в котором люди как индивиды и его члены прежде всего могут обменяться взаимными признаниями. Это связывает легитимность законов с демократическими процедурами, благодаря которым они возникают, тем самым защищает внутреннюю связь между самоконтролем граждан и безличностным правом <...> Право голосовать, интерпретируемое как позитивное право, становится парадигмой прав человека как таковых не только потому, что играет решающую роль в конституировании самоопределения, но и поскольку показывает,

* *Дихотомия* — последовательное деление целого на две части.

каким образом включение в сообщество равных связано с индивидуальным правом внесения автономного вклада и принимает во внимание личную позицию по разным вопросам. <...>

в) Разные способы концептуализации роли граждан и права являются отражением более глубокого несогласия относительно природы политического процесса. С либеральной точки зрения политика, в сущности, является борьбой за позиции, открывающие доступ к политической власти. Политический процесс формирования общественного мнения и воли в публичной сфере и парламенте формируется благодаря конкуренции стратегически действующих общностей, стремящихся сохранить или получить доступ к власти. В соответствии с республиканскими взглядами формирование общественного мнения и воли в публичной сфере и парламенте не аналогично рыночным структурам, а скорее воспроизводит структуры публичной коммуникации, ориентированные на взаимопонимание. Ибо в основе политики как гражданской практики самоопределения лежит парадигма не рынка, а диалога».

Юрген Хабермас. Три нормативные модели демократии

Важным аспектом взглядов Хабермаса на отношения, возникающие между либеральным индивидуализмом и гражданским республиканизмом, является вывод о том, что равные индивидуальные права могут быть гарантированы только благодаря демократической публичной жизни, поскольку сущностное, а не просто формальное равенство предполагает достижение взаимопонимания в тех вопросах, где граждане должны восприниматься как равные. Например, он замечает, что это особенно важно, например, когда речь идет о правах женщин, где часто равенство *де-факто* весьма далеко отстоит от равенства *де-юре*. Сокращение этого разрыва возможно, считает Хабермас, только в том случае, если граждане будут активно участвовать в формировании нового публичного политического дискурса, поскольку других вариантов формирования смысла и обеспечения условия для равных прав не существует.

Поэтому важнейшей чертой демократического общества является публичная сфера, о которой Хабермас писал еще в самом начале своей интеллектуальной карьеры. Только благодаря содержательной, критической публичной дискуссии и обсуждению властей предрержащих деятельность административной власти может быть подвергнута мониторингу и скорректирована «коммуникативной властью» граждан. Независимые публичные форумы, добровольные ассоциации, социальные движения и другие сети и процессы неофициальной коммуникации в гражданском обществе, включая и средства массовой информации (СМИ), — это фундамент демократического самоуправления. Культурно и политически мобилизованная общественность, использующая эти средства для идентификации, интерпретации и обсуждения социальных проблем, — это жизненная сила демократии. Даже кон-

ституционные принципы не могут быть исключены из такой оценки со стороны публичного разума. Поскольку публичный дискурс открыт и рефлексивен, наше понимание принципов справедливости такое же точно. Нормативная политическая теория не может сделать больше, чем выявить и сформулировать эти основные условия и предположения демократического осмысления, и поэтому всегда оставляет содержательные вопросы на откуп публичного применения разума самих участников процесса. Все сверх этого — вклад теоретиков в публичную дискуссию, и не более того.

Таким образом, в рамках традиции критической теории Хабермас разработал свою собственную. Он и сегодня остается ведущим теоретиком левого политического спектра.

Постструктурализм

В 1970–1980-е годы в Западной Европе получил распространение постструктурализм, также один из вариантов «левой» политической мысли. Во многих отношениях он явился реакцией на политические события конца 1960-х годов, студенческие волнения, глубокое разочарование интеллектуальных кругов в прогрессе и науке. К представителям постструктурализма относят Ж. Бодрийяра, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Р. Барта, Ю. Кристеву, Ж. Лакана, М. Фуко, П. Бурдьё, К. Касториадиса (Франция), Ф. Джеймисона, Дж. Батлер, К. Акер (США), Дж. Ваттимо (Италия), Х. Блюменберга (Германия), Ш. Муфф, Л. Иригарай (Бельгия) и др.

Мыслители этого направления стремились преодолеть структурализм, обвиняя его в догматичности. Они признавали существование структур, но считали, что «главное в структуре — то, что выводит за ее пределы».

Жак Деррида. В 1956 г. миф о свободе в СССР был изрядно поколеблен среди французских коммунистов после знаменитой речи Н. С. Хрущева на XX съезде КПСС, в которой он разоблачил «культ личности Сталина» и впервые открыл часть правды о лагерях и «врагах народа», а также после жестокого подавления советскими войсками Венгерского восстания. Это означало конец многих иллюзий: о Сартре, о коммунизме, об истории и философии и даже о самом понятии гуманизма. В это же время произошел поколенческий разрыв между французскими политическими теоретиками: между теми, кто начал творить в 1930-е годы, видел войну взрослыми людьми, и французскими студентами, для которых этот опыт был чужд и которые стремились в первую очередь вырваться из удушающей атмосферы начавшейся холодной войны. Они отвернулись от сартровского экзистенциализма

в направлении новой социальной науки, получившей название «структурализм». В результате удалось разработать совершенно новый подход к политической философии, связанный прежде всего с именами Жака Деррида (которого исследователи называли даже ультраструктуралистом) и Мишеля Фуко.

Как указывалось выше, структуралисты ставили вопрос о том: каким образом слова приобретают свой смысл. Постструктуралисты также задавали его. Структурализм и постструктурализм совместно легли в основу теории постмодернизма. Сегодня довольно часто постструктурализм называют постмодернистской философией. Это не совсем верно, поскольку может создасться иллюзия, что постструктурализм — единая школа мысли. На самом деле к этому течению принадлежит группа весьма разных исследователей. Частица «пост» говорит лишь о том, что в какой-то момент они отошли от структурализма, хотя еще в 1960—1970 гг. шли параллельно друг другу. Что же объединяет приверженцев постструктурализма?

- Они ставят одни и те же вопросы: является ли текст источником смысла? связано ли это как-то с контекстом, в котором появился текст? может ли читатель вложить в прочитанное собственный смысл? до какой степени автор может контролировать интерпретацию своего текста? вытекает ли производство смыслов из взаимодействия названных факторов и если да, то как именно они взаимодействуют?
- Их труды представляют собой причудливую смесь политической теории, литературной критики, философии, психоанализа, семиотики, структурализма и в некоторых случаях феминизма.
- Тексты носят обычно концентрированный, плотный характер.

От структуралистов постструктуралисты унаследовали три основные идеи:

- 1) язык не может указывать на что-либо за пределами его самого;
- 2) язык производит (а не просто рефлексивирует) смысл;
- 3) язык не является выражением индивидуальности.

Таким образом, между постструктуралистами и их предшественниками существует заметное сходство. Однако они пошли значительно дальше, чем предполагали Соссюр или Леви-Стросс.

Многие исследователи называют в качестве конкретной даты рождения постструктурализма лекцию впоследствии одного из лидеров этого течения — Жака Деррида, прочитанную им в 1966 г. В этой лекции он провозгласил приход новой эры — эры постструктурализма. Вопреки структуралистам, в особенности тем, кто поддерживал «лингвистический переворот» и полагал, что люди ограничены струк-

турой языка, Деррида свел весь язык к «тексту», ни в чем не ограничивающему субъекта. Более того, в качестве «текста» Деррида начал рассматривать даже социальные и политические институты, в силу этого не способные ограничивать индивида. По его словам, он произвел **деконструкцию** языка и социальных институтов. После завершения деконструкции стало ясно, что остался только текст.

Новизна деконструкции заключалась в том, что она была обращена к наиболее популярным темам структурализма — различиям и была дополнена концепциями и категориями Мартина Хайдеггера. Ранние труды Деррида были обращены к знаменитому спору между Хайдеггером и Сартром 1940-х годов, имевшего серьезные политические последствия. Деррида солидаризировался с Хайдеггером, которого он критиковал только за то, что тот не пошел еще дальше. По существу, именно из солидарности с Хайдеггером в этом споре могут быть выведены все политические аспекты постструктурализма.

Спор между Хайдеггером и Сартром начался после сартровской лекции о гуманизме 1945 г. Используя стилистику Хайдеггера, Сартр доказывал, что автономное саморазвитие человека должно заменить все трансцендентные цели, к которым мы стремимся. В «Письме о гуманизме» (1946) Хайдеггер писал, что его целью всегда было поставить под вопрос концепцию человека и, по-видимому, освободить нас от нее. Со времен Платона, писал он, западная философия делала непроверенные метафизические предположения о сущности человека, дискредитировавшие фундаментальные вопросы бытия и ставящие человека в центр творения. Все атрибуты современной жизни — наука, технология, капитализм, коммунизм — могут быть прослежены до изначальной «антропологизации» бытия. Этот тяжелый груз может быть снят только с помощью «деконструкции» этой метафизической традиции. Только тогда человек сможет понять, что он — не хозяин, не вершина творения, а всего лишь его «козел отпущения».

Деконструкция рассматривалась Деррида в хайдеггеровском духе (*Destruktion*), хотя он отнюдь не собирался рассматривать человека в роли «козла отпущения». В интересной лекции 1968 г. «Цели человека» Деррида указывал, что Хайдеггер с помощью такого приема, по существу, возвращается к гуманизму, к которому «его тянет как к магниту». Он подчеркивал также, что метафизическую традицию можно преодолеть, только если сам язык философии будет «деконструирован». В основе метафизической традиции лежало наивное положение о том, что в любом числе есть центральное положение. Именно это Деррида и назвал «логоцентризмом». Греческое слово «логос» означает «слово» или «язык», но оно также может означать «разум» и «принцип», т.е. предполагает связь между речью и наме-

рением, что, по Деррида, весьма сомнительно. По его мнению, необходимо «децентрировать» имплицитную иерархию, включенную в язык, которая принуждает нас поставить речь выше, чем письмо, автора — выше читателя. Деконструкция, таким образом, была им описана как пролегомена или даже замена философии в ее традиционной интерпретации.

Это важно

Пролегомен — предварительное рассуждение, введение в изучение чего-либо.

Деконструкция — это деятельность, допускающая апории, парадоксы, включенные во всякий философский текст, появляющиеся сами собой, без какого-либо насилия, поэтому конец логоцентризма означает конец всякого «центризма», т.е. сосредоточенности на чем-то одном, что рассматривается в качестве высшей ценности.

Структуралисты видели в языковой системе закон и порядок. Для Деррида язык стал воплощением беспорядка и нестабильности. Бесплезно искать в языке какие-либо законы, поэтому для постструктуралистов столь важна деконструкция. Позднее она станет не только отличительным признаком и смыслом постструктурализма, но и основанием для постмодернизма. При этом Деррида критиковал и коллег-структуралистов, и Хайдеггера за то, что они остановились на полпути. Структуралисты разрушили сложившуюся картину человека, поместив его в сеть социальных и лингвистических отношений, но затем предположили, что эти сети отношений — структуры — должны иметь стабильный центр.

Это важно

Деконструкция — это критика метафизического способа мышления от Платона до Гуссерля и Рикера, основанная на понимании бытия как присутствия, данности, абсолютной полноты смысла и т.д. Деконструкция критикует метафизическую традицию по нескольким направлениям (Деррида понимает под ней всю европейскую традицию мышления). Общая стратегия деконструкции связывается в основном с двумя основными ходами: 1) переворачивание иерархической структуры (ее предполагает любая бинарная оппозиция), переворачивание означает «не просто отменить всякую иерархию, ведь анархия всегда лишь упрочивает существующий строй, метафизическую иерархию, не изменить или поменять местами термины определенной иерархии, но преобразовать саму структуру иерархии» (Деррида); 2) реконструкция иерархии предикатов и понятий; в результате появляются понятия, которые в рамках метафизического дискурса не мыслились и не формулировались.

Таким образом, объектом неприязни со стороны Деррида стал логоцентризм (поиск универсальной системы мышления, способной раскрыть, что такое истина, красота, правда и т.д.), преобладавший в западной политической мысли. Логоцентризм в немалой степени способствовал репрессиям и подавлению свободы письма, по крайней мере со времен Платона. Логоцентризм привел к «закрытию» не только философии, но и всех гуманитарных наук. Деррида поэтому поставил перед собой задачу деконструкции источников этого «закрытия», т.е. репрессий, а также освобождения письма от того, что его закрепощало. Иными словами, речь идет о деконструкции логоцентризма.

Тем не менее, Деррида и сам вынужден следовать лингвистическим принципам, которые он открыл в своей кампании, направленной против логоцентризма, в частности, признать, что хотя все тексты содержат неясные места и могут быть прочитаны по-разному, никакая их интерпретация не может стать окончательной, всегда возможно несколько окончательных интерпретаций. Но тогда возникает вполне очевидный вопрос: как мы вообще должны понимать собственные предположения деконструктивистов? Многие критики деконструктивизма отмечали, что существует неразрешимый парадокс: мы используем язык для того, чтобы утверждать, что язык не может обеспечить точные и однозначные утверждения. Но Деррида не интересуется такими парадоксами. Он постоянно повторяет в своих текстах, что деконструкция — это не столько философская доктрина, сколько практическая техника, задачей которой становится пробуждение подозрительности по отношению ко всей философской традиции и лишение ее присущей ей самоуверенности.

Все, кому доводилось слушать лекции Деррида (а он скорее все же именно лектор, нежели писатель), отмечали, что это больше спектакль, чем строго научный доклад. Его стиль включает свободные ассоциации, ритмику и рифму, паузы, голосовые модуляции и т.д. Это не просто проявление тщеславия, а явление, названное им «акоммуникативной стратегией», необходимой для победы над логоцентризмом.

Точка зрения

Ярким примером постструктурализма могут служить труды профессора Парижского университета Юлии Кристевой (род. 1941), привнесшей феминистский, гендерный элемент в постструктурализм. Кристева полагает, что невозможно создать особый, «женский» голос в литературе. Она отрицает идею возможности вневременной женственности, которую мог бы выразить такой голос. По Кристевой, никакой текст не способен выразить универсальный, аутентичный женский опыт, который затем может быть вновь пережит читателем.

Возможно, девочки не рождаются с особым, «женским» языком, однако в силу социальных условий их вытесняют из основного потока, из главной системы репрезентации. В большинстве текстов употребляется слово «он», когда речь идет вообще о человеке. С этой точки зрения женщины в лингвистическом смысле «молчат». Однако эту маргинальную по отношению к женщине позицию можно использовать в качестве пространства для переворота. Можно создать письмо (а также способ чтения), выходящее за пределы обычных мужских ценностей, таких, как стабильность, структура, точность и т.д. В книге «Революция в поэтическом языке» она говорит о необходимости создания игровых текстов, сочетающих разнообразие, ускользающие и нестабильные смыслы, что в конце концов подорвет тот мужской язык, на котором мы говорим и пишем. Иными словами, эксперименты с языком могут освободить людей от ограничений, налагаемых полом.

Хорошим примером рассуждений Деррида является дискуссия, которую он называет «театр жестокости». Деррида начинает с рассуждений о традиционном театре, находящемся, по его мнению, под влиянием системы мышления, которую он называет репрезентативной логикой. Иными словами, то, что происходит на сцене, представляет то, что происходит в «реальной жизни». Такая «репрезентативность» — Бог театра, и она привносит в традиционный театр теологичность. Теологический театр — это подконтрольный, поработанный театр.

Сцена, по мнению Деррида, является теологичной, поскольку это структура, включающая в себя, по традиции, автора-творца, который издали наблюдает за тем, как воплощается его текст, регулирует время и смысл представления. Он позволяет спектаклю представлять его самого. Режиссеры и актеры, по существу, просто интерпретаторы, которые более или менее непосредственно воплощают замысел творца. Наконец, теологическая сцена включает и пассивную, сидящую публику — наблюдателей, или потребителей зрелища, тех, кто получает от него удовольствие.

Деррида предлагает альтернативную сцену (или альтернативное общество), на которой речь перестанет управлять сценой. Это означает, что сцена больше не будет подконтрольна автору и его тексту. Автор потеряет свою диктаторскую функцию по отношению к тому, что происходит на сцене. Актер полностью раскрепощен, никто не указывает ему, что и как нужно делать. Но это вовсе не означает, что сама сцена становится анахронизмом. Деррида говорит об альтернативной сцене, предлагая, по существу, деконструкцию традиционного театра.

В более широком смысле Деррида распространяет этот подход на общество в целом. Подобно тому как он хочет освободить театр от

диктатуры автора, он хочет видеть общество свободным от идей всех интеллектуальных авторитетов, которые создали господствующий дискурс. Иными словами, Деррида хочет видеть всех нас настолько свободными, чтобы мы сами стали авторами своей пьесы.

Здесь мы встречаемся с еще одной важной для постструктуралистов и постмодернистов концепцией — понятием *децентрализации*. Деррида хочет, например, чтобы театр дистанцировался от своего традиционного центра — автора, дав возможность актерам свободно выразить себя. Это положение также можно распространить на все общество. Деррида ассоциирует центр с окончательным ответом и, в конечном счете, со смертью. Центр связан с отсутствием того, что особенно важно для Деррида, — игры и разнообразия. Будь то театр или общество, но если в них отсутствуют игра и разнообразие, то это статичный театр и статичное общество — они мертвы. Наоборот, театр и мир в целом, не имеющие центра, будут открытыми, динамичными и саморефлексивными. По его мнению, не следует ожидать будущего или пытаться его прогнозировать. Иными словами, невозможно найти разгадку будущего в прошлом. Однако не следует и пассивно ожидать свою судьбу. Будущее создается и пишется нашими делами.

Таким образом, отбросив типично западную приверженность к логике, равно как и интеллектуальные авторитеты, Деррида так и не дает нам своего ответа, точнее, единственного ответа, поскольку сам по себе поиск ответа, поиск Логоса, был деструктивным и поработавшим. Все, что нам остается, — это только процесс письма, представления, игры и разнообразия. Довольно трудно описать стиль письма Жака Деррида, поэтому для того, чтобы познакомиться с ним поближе, возьмем отрывок из его работы «Эссе об имени»:

«Представим себе ученого. Специализируясь в изучении ритуальности, он немедленно ухватился за это произведение, по крайней мере тот, кто не будет знать, что оно ему преподнесет. Как бы то ни было, он делает из него что-то свое, ему кажется, что он узнает в нем ритуальное развитие церемонии, даже литургии, и это становится его темой, *объектом* анализа. Конечно, ритуал не определяет сферу деятельности. Он присутствует везде. Без него нет общества, нет институтов, нет истории. Кто угодно может специализироваться в анализе ритуальности — следовательно, это не специальность. Этот ученый, назовем его аналитиком, может оказаться, например, социологом, антропологом, историком или, если угодно, искусствоведом, литературным критиком, а может, даже философом. Вами или мной. В какой-то степени, опираясь на свой опыт и более или менее произвольно, каждый из нас может играть роль исследователя или критика ритуалов: никто не лишает себя полностью этой возможности. Впрочем, чтобы играть роль в данном произведении и вообще *играть роль* где бы то ни было, необходимо вписаться в логику ритуала и одновременно быть

способным в определенной степени относиться к ней критически, чтобы правильно вести себя, избегать ошибок и нарушений. Нужно понимать нормы и интерпретировать правила функционирования.

Граница между действующим лицом и аналитиком, как бы они ни были далеки друг от друга, каким бы ни было различие между ними, представляется весьма нечеткой и всегда проницаемой. В какой-то степени она даже *должна* быть пересечена, чтобы стали возможными, с одной стороны, анализ, а с другой — соответствующее поведение, подчиненное общепринятой ритуальности.

Однако “критический читатель” (*critical reader*) справедливо возразит, что не все типы анализа эквивалентны: разве нет существенного различия между анализом того или той, кто, желая исполнить ритуал *как нужно*, должен разбираться в его нормах, и анализом того, кто не ставит своей целью приспособиться к ритуалу, но стремится объяснить его, “объективировать”, представить его сущность и цели? Точнее, не существует ли между ними критического различия? Вполне возможно, но что есть критическое различие? Ведь если участник обязан анализировать, читать, интерпретировать, *он также* должен придерживаться некоторой критической и в какой-то мере “объективирующей” позиции. Даже если его активность часто граничит с пассивностью и даже со страстью (*passion*), он все же прибегает к критическим и критериологическим актам: по отношению к тому, кто в том или ином качестве становится участником ритуального процесса, проводится строгое разделение (агент, пользователь, священнослужитель, лицо, совершающее жертвоприношение, аксессуарист-бутафор и даже отверженный, жертва, маргинал или *pharmakos**, который сам может стать объектом приношения, так как приношение никогда не является просто вещью, но скорее дискурсом или, по крайней мере, возможностью дискурса, введением символически). Участник ритуала должен делать выбор, различать, дифференцировать, оценивать. Он должен приступить к некоему *krinein***.

Даже “сторонний наблюдатель”, в данном случае — читатель, внутри произведения или вне его, оказывается в этом смысле в той же ситуации. Вместо того чтобы противопоставлять критика и некритика, вместо того чтобы выбирать между критичностью и некритичностью, между объективностью и ее противоположностью, следовало бы, с одной стороны, обозначить различия между критиками, а с другой — поставить некритика в такое положение, которое бы не противопоставлялось и, может быть, даже не являлось чем-то внешним по отношению к критику. Критик и некритик, конечно, не идентичны, но, в сущности, они — единое целое. Во всяком случае, они — соучастники».

К собственно политическим отношениям Деррида прибегает в работе «Политика дружбы» (1997) — единственной из его книг, имеющей слово «политика» в заголовке. В основу ее был положен семинар, про-

* *Pharmakos* — служащий очистительной жертвой за грехи народа; козел отпущения (*греч.*).

** *Krinein* — отделять, разбирать, судить (*греч.*).

ходивший в Париже в 1988–1989 гг. Большинство участников столкнулось с некоторыми трудностями в понимании того, что же все-таки хотел сказать Деррида. Каждое заседание он начинал с цитаты Монтеня *O mes amis, il n'y a nul ami* («О мои друзья, друга нет»). Затем он переходил к рассуждению о возможных источниках дружбы и ее смысле. Письменный текст дает лучшее представление об идее автора.

Его целью было показать, что вся западная традиция мышления о политике была искажена концепцией идентичности. Поскольку наша метафизическая традиция учит, что человек идентичен самому себе, это целостная личность, свободная от внутренних различий, то нас поощряли на то, чтобы искать собственную идентичность через членство в разнообразных группах, таких, как семья, дружба, социальный класс или нация. От Аристотеля до Французской революции поэтому предполагалось, что хорошей республике должно быть присуще *братство*, идеализированное представление о естественных кровных узах, превращающих разделенных индивидов в некое единство. Однако такой вещи, как естественная братство, не существует. Так же, считает Деррида, как не существует естественного материнства. Все естественные категории и производные от них концепции сообщества, культуры, нации, границ и т.д. зависят от языка, а стало быть, являются условностями. Проблема этих условий заключается в том, что они скрывают различия в рамках предполагаемых единств. Они также устанавливают своего рода иерархию между ними: между братьями и сестрами, гражданами и иностранцами и, наконец, друзьями и врагами. И анализ Деррида известной теории Карла Шмитта, рисовавшего политические отношения как сущностно враждебные отношения между друзьями и врагами.

С этой точки зрения все западные политические идеологии — фашизм, консерватизм, либерализм, социализм, коммунизм — в равной степени неприемлемы. Это следствие критики Деррида логоцентризма. В ряде мест он это признает. Так, в работе «Спектры Маркса» он развенчивает либеральный консенсус, установившийся на Западе после 1989 г. (вспомним Фрэнсиса Фукуяму), называет его «Новый Интернационал» глобального капитализма и конгломератом средств массовой информации, установившим мировую гегемонию средствами «беспрецедентной формы войны». Он несколько менее критичен по отношению к марксизму, хотя и утверждает, что коммунизм стал тоталитарным, когда попытался реализовать на практике эсхатологическую программу, разработанную самим Марксом. Проблема Маркса заключалась в том, что он сам не выполнил собственную программу критики идеологии и остался верен логоцентристской традиции. Именно это объясняет сталинские лагеря, геноцид и террор, осуществленный под

его именем Советским Союзом. Сталин, по мнению Деррида, также был логоцентристом.

Но тогда получается, что подлинным источником тирании являются не сами тираны, не вооружения и не дурные институты. Тирания начинается с языка тирании, вытекающего из философии. Если он должен быть трансформирован («нейтрализован», как он пишет в «Политике дружбы»), то за этим последует и нейтрализация политики. Он ставит риторический вопрос о том, будет ли иметь какой-либо смысл рассуждать о демократии, если уже никто не будет говорить о стране, нации, государстве и гражданстве? И еще одна проблема: если отказаться от западного гуманизма, то не утратят ли смысл концепции прав человека, преступлений против человечности и т.д.?

Но тогда что же остается? Если деконструктивизм ставит под сомнение чуть ли не все принципы западной политической философии (Деррида сам назвал собственность, намеренность, волю, свободу, сознание, самосознание, субъект, самость, личность и сообщество), то возможны ли вообще какие-либо суждения в отношении политики? Но для Деррида нет возможности уйти от языка, а стало быть, и от логоцентризма. Это единственная истина, которую он не подвергает сомнению. Однако в 1990-е годы Деррида изменил свое мнение. Он нашел концепцию, хотя и всего лишь одну, которая в состоянии выдержать процедуру деконструкции. Этой концепцией является «справедливость».

Осенью 1989 г. Деррида пригласили выступить на симпозиуме в Нью-Йорке на тему «Деконструкция и возможность справедливости». Деррида попытался продемонстрировать, что хотя деконструкция может и должна быть применена к праву, она не может и не должна снижать значение понятия справедливости. Проблема с правом, с его точки зрения, заключается в том, что оно создается и реализуется на основании авторитета, а потому зависит от насилия. На право оказывают влияние экономические и политические силы, оно изменяется благодаря расчету и компромиссам, а поэтому отличается в зависимости от места. Право изложено в текстах и должно быть интерпретировано, что еще больше затрудняет ситуацию.

Нигде в мире нет справедливости, но есть «вечная идея справедливости», хотя она не может проникнуть в наш мир. Однако это отсутствие справедливости не избавляет нас от обязанности ожидать ее прихода, поскольку, как мы знаем, Мессия может прийти в любой момент через любые городские ворота. Поэтому мы должны научиться ждать. И нет лучшего средства подготовиться к ее приходу, как заняться деконструкцией. Если деконструкция ставит под вопрос любой закон или институт, соотнося его с абсолютной справедливостью, она делает это

не во имя справедливости, поскольку «вечная идея справедливости» имеет мистический аспект. Это и приводит нас к поразительному выводу : деконструкция — это и есть справедливость. Сократ приравнял справедливость к философии на том основании, что только философия может видеть вещи такими, какими они являются в действительности. Жак Деррида приравнивает справедливость к деконструкции на том основании, что, только применяя рациональный дискурс, мы можем дожидаться прихода справедливости, или Мессии.

Однако «левая» политика, равно как и «правая», не пассивное ожидание. Она предполагает действия. И если идею справедливости невозможно сформулировать, то она не может стать и целью политических действий. В своих поздних трудах Деррида подчеркивал, что «деконструкция никогда не может иметь смысла или интереса, по крайней мере в моих глазах, нежели будучи просто радикализацией, если можно так сказать, в *рамках определенной традиции* марксизма, в определенном *духе марксизма*». Дело не в том, что он пытается защищать нечто, во что верил сам Маркс. Он считает, что экономика Маркса — ерунда, а его философия истории — весьма опасный миф. Его интересует другое — «дух марксизма», который заслуживает уважения уже потому, что содержит в себе наследие мессианского ожидания.

Тем не менее, как и другие структуралисты, Деррида верит в то, что единственным способом расширить демократические ценности является разрушение языка, на котором Запад всегда говорил о них. Только развивая словарь западной политической мысли, мы можем надеяться на «реполитизацию» или «новую концепцию политики». Но как только это будет достигнуто, нам станет ясно, что демократия, к которой мы стремимся, не может быть ни описана, ни защищена. Она может рассматриваться только как явление иррациональной веры, мессианской мечты.

Таким образом, интеллектуальный Париж сильно изменился за последние десятилетия. Сегодня для него более характерно возрождение интереса к моральной философии, эпистемологии, теории познания и т.д. Традиция политической философии, как классической, так и современной, также находится в центре внимания. Создается впечатление, что эпоха постструктурализма также подходит к концу.

Мишель Фуко. Наряду с Деррида, одним из крупнейших представителей постструктурализма является Мишель Фуко. В отличие от структуралистов, интересовавшихся главным образом проблемами лингвистики, Он работал по целому ряду теоретических представлений. Разумеется, Мишель Фуко испытал влияние своих предшественников, однако он не просто опирался на их идеи, а сумел их трансформировать таким образом, что интегрировал их в свою весьма необычную теоре-

тическую ориентацию. Например, он анализирует веберовскую теорию рационализации, но делает из нее другие выводы: никакой «железной клетки» нет, поскольку рационализация повсюду встречается с сопротивлением. В работах Фуко можно встретить и марксистские идеи, однако его больше интересовала «микropolitика власти», нежели власть на уровне общества. Нередко он прибегал и к методам герменевтики, для того чтобы лучше понять социальные и политические феномены. В трудах Фуко ощущается, кроме того, влияние феноменологии, однако он отрицал идею автономного, придающего смысл субъекта. В его текстах мы находим также элементы структурализма, но он не признает формальную модель поведения, в соответствии с правилами. Что еще важнее, Фуко разделял интерес Ницше к отношениям между властью и знанием. Именно такое многообразие теоретических подходов и позволило причислить Фуко к постструктурализму.

Мишель Фуко (1927–1984) — один из наиболее известных французских философов и политических мыслителей второй половины XX в. Славу ему обеспечили несколько неординарных произведений, оказавших сильное влияние на развитие современной социальной и политической мысли. Среди работ Фуко заметное место занимают не только его труды о власти, но и трилогия, посвященная проблемам сексуальности: «История сексуальности» (1976), «Забота о себе» (1984) и «Использование удовольствия» (1984). В этих работах ясно отразился интерес Фуко к проблемам сексуальности, в особенности нетрадиционной сексуальной ориентации. Известно, что он приобщился к наркотикам в известном месте — Забриски Пойнт в долине Смерти в Калифорнии.

Фуко стремился дойти до края не только в своей личной жизни, но и в работе. Именно это позволило ему стать одним из наиболее известных мыслителей нашего времени. «Не спрашивай меня, кто я, и не проси меня остаться таким же, — написал он однажды. — Больше, чем одна личность, без сомнения, такая же, как я, писала для того, чтобы не иметь своего лица». Фуко умер в 57 лет от СПИДа.

В ранних трудах Фуко влияние структурализма было особенно заметным, однако с течением времени оно несколько ослабло, замещаясь другими теоретическими подходами. Остановимся более подробно на эволюции взглядов Фуко.

Фуко начал с разработки проблем методологии и того, что он назвал «археологией знания». Предметом его исследования были элементы знания — идеи, кредо, типы дискурсов. Он противопоставил свою «археологию знания» истории познания и истории идей, считая их излишне рациональными. По его мнению, в истории познания слишком много внимания уделяется преемственности. «Археология знания» стремилась установить определенные правила формирования условий того, что может быть сказано в рамках конкретного дискурса

в любое данное время. Здесь ясно прослеживается влияние структурализма. Фуко проявлял особый интерес к проявлению дискурсивных событий, высказываемых в письменных утверждениях. В особенности его привлекали ранние формулировки того или иного положения. Он стремился вскрыть основные условия, сделавшие данный дискурс возможным. Совокупность этих утверждений и то, каким образом они формируют науку, проистекает не из предмета, а из основных правил дискурса и сложившихся практик. Точнее, Фуко интересовался основными практиками дискурса, которые, собственно, и создали основу для научного дискурса, особенно в гуманитарных науках. Позднее Фуко отказался от этого типично структуралистского подхода, поскольку он ничего не могу сказать с его помощью об отношениях между властью и знанием — нищешанской проблемой, которая имела особое значение для Фуко.

Область интересов «позднего» Фуко может быть охарактеризована одной фразой — «генеалогия власти». Он многое берет у Ницше как философа, писавшего прежде всего о власти. Фуко начал размышлять о том, каким образом люди управляют собой и другими. В частности, он проследил, каким образом знание генерирует власть, превращая людей в подданных, и как происходит управление с помощью знания. Он критиковал иерархизацию знания. Поскольку наиболее высоко ценимые формы знания (например, наука) обладают наибольшей властью, они и заслуживают самой серьезной критики. Фуко интересовали технологии, выводимые из знания (в особенности научного знания), и то, каким образом они используются различными институтами для осуществления власти над людьми. Хотя Фуко и сумел выявить связь между знанием и властью, «заговор элиты» оказался вне сферы его интересов, поскольку мыслителя больше привлекали структурные отношения. В истории Фуко не увидел прогресса от жестокости примитивных обществ к современному гуманизму, основывающемуся на более широкой системе знаний (об этом много писали в 1950–1960 гг.). По его мнению, история развивалась от одной системы господства (основанной на знании) к другой. Причем всегда знание-власть подвергается «вызовам», поскольку сопротивление им неизбежно. Фуко часто обращается к историческим примерам, но по настоящему его интересует только современность. Фуко пишет историю настоящего.

В работе «Сумасшествие и цивилизация» (1965) он представил «археологию знания» на примере психиатрии. Фуко начинает свое исследование с эпохи Возрождения, когда разум и безумие еще не были разделены. Между 1650 и 1800 гг., т.е. в «классическую эпоху», между ними устанавливается различие, и в конце концов разум подчиняет

себе безумие. Иными словами, Фуко описывает «прерванный диалог» между разумом и безумием.

Разум торжествует в самом чистом виде, он одерживает триумф над застывшим безумием, которое выбрасывается из сферы воображаемой свободы. Время процветания безумия осталось в эпохе Возрождения. В Модерне для него уже нет места. Кажется, еще совсем недавно оно, не стесняясь, выходило на белый свет, пишет Фуко, вспомним хотя бы короля Лира или Дон Кихота. Но не прошло и полвека, как безумие оказалось заточенным в крепость.

Здесь очевидно влияние образа «железной клетки», описанного Максом Вебером. Безумные (иррациональные) отгорожены прутьями «железной клетки», построенной из разума (рационального).

Научная психология XIX в. выросла именно на основе введения разделения между человеком безумным и находящимся в здравом уме, осуществленного в предыдущем столетии. Фуко даже назвал психиатрию монологом разума о безумии. Поначалу медицина была ответственна за физическое и моральное лечение безумных, однако позднее научная психиатрия преодолела моральные барьеры. Иными словами, подлинно психологическая медицина стала возможной только тогда, когда безумие было противопоставлено норме в качестве вины. По мнению Фуко, то, что считается сегодня психиатрической практикой, — это вполне определенная современная моральная тактика, берущая свое начало в XVIII столетии, заключающаяся в поддержке права на жизнь в сумасшедшем доме и, по существу, воплощающая мифы позитивизма. Таким образом, для Фуко психология и психиатрия — моральное начинание, а не научная сфера, и направлены против безумных, которые не в состоянии защитить себя от такой «помощи». Практически безумцы приговорены так называемым научным прогрессом к заключению в «гигантской моральной тюрьме».

Фуко, как уже понятно, не признавал никакого научного, медицинского или гуманитарного прогресса в лечении душевнобольных. Однако он заметил другой прогресс: нормальные люди усиливают подавление и угнетение душевнобольных, а ведь еще в XVII в. права здоровых и больных ничем не отличались друг от друга. Кроме того, в последние годы душевнобольных даже перестали судить по законам здоровых, мол, сумасшествие само себя осудит. Во многих отношениях такой внутренний контроль — это наиболее репрессивная форма контроля. Таким образом, «археология знания» приводит мыслителя к совсем иным выводам, чем делают историки. Такой метод исследования позволил Фуко сделать весьма важные выводы относительно роли гуманитарных наук в усилении морального контроля над людьми.

Структурализм Фуко нашел свое выражение в том, что он выделил два типа безумия и показал, что на наиболее глубоком уровне безумие — это форма дискурса. Сумасшествие, особенно в «классическую» эпоху, еще не связывалось с какими-либо психическими или физическими изменениями. Бессвязный язык бреда считался высшей истиной безумия. Вспомним хотя бы, с каким почтением на Руси относились к юродивым.

Фуко использовал структуралистский метод и в более поздней книге «Рождение клиники», в котором он обратился к медицинскому дискурсу и лежащей в его основе структуре. Фуко писал:

«В вещах, сказанных людьми, имеет значение не только то, что они могли бы думать по эту или ту сторону вещей, но и то, что их с самого начала систематизируют, делая для последующего времени бесконечно доступными новым дискурсам и открытыми задачам их трансформации».

В книгах «Сумасшествие и цивилизация» и «Рождение клиники» Фуко доказал, что медицина была предшественницей гуманитарных наук. Вплоть до XIX столетия медицина была наукой классифицирующей и ее основной фокус был направлен на установление упорядоченной системы болезней. Лишь с XIX в. медицина начала обращать внимание на сами болезни, на то, как именно они проявляются у отдельных индивидов и у более широкого общества (эпидемии, пандемии). Медицина, которая до этого занималась болезнью, теперь расширила сферу своего применения и начала заниматься также здоровьем людей — профилактикой заболеваний. Она встала на нормативную позицию, введя различие между здоровыми и больными людьми, т.е. между нормой и патологией. Тем самым она подготовила почву для гуманитарного знания, которое перенесло эту дихотомию норма/патология на людей вообще, а также общество и государство.

Однако клинической структуры у медицины в то время еще не было. Ключом к пониманию процесса эволюции является момент зарождения клиники, в которых пациенты наблюдались в условиях постельного режима. Здесь Фуко ввел очень важное для понимания его теории понятие — «взгляд», т.е. такой взгляд, который одновременно является знанием. Иными словами, знание выводится из того, что врач видит, а не из книг. Будучи структуралистом, Фуко рассматривал взгляд как своего рода язык без слов. Неудивительно, что его заинтересовала глубинная структура этого языка без слов. Способность видеть и трогать (особенно во время аутопсии) больных и даже мертвых привела к важнейшим изменениям и стала важным источником знания. Фуко рассматривает анатомо-клинический взгляд как «великий порыв» в западной медицине. Таким образом, имела место не эволюция знания, а эпистемологический переворот. Врачи перестали играть по старым

правилам. У новой игры были новые правила. Эта игра заключалась в том, что люди (пациенты) превратились в объекты научного знания и практики. Или, если говорить в структуралистских терминах, изменилась природа дискурса — названия болезней, их типология, сфера объектов и т.д.

Значение медицины для формирования гуманитарных наук, по Фуко, не только методологическое, но и онтологические, поскольку человек превращается в объект позитивного знания. Приведем отрывок из книги Фуко «Рождение клиники»:

«...Речь идет только об области медицины и о способе, которым в течение нескольких лет структурировалось особое знание о больном индивиду. Чтобы клинический опыт стал возможным как форма познания, была необходима полная реорганизация больничной сферы, новое определение статуса больного в обществе и установление определенного отношения между содействием и опытом, между помощью и знанием. Необходимо было поместить болезнь в коллективное и однородное пространство. Необходимо было также открыть язык совершенно новой области: постоянной и объективно установленной корреляции наблюдаемого и высказываемого. Итак, было определено абсолютно новое использование научного дискурса: использование безусловной верности и покорности многоцветному содержанию опыта — говорить то, что видится; но также использование формирования и установления опыта — побуждать увидеть, говоря о том, что наблюдается. Таким образом, медицинский язык было необходимо расположить на этом внешне поверхностном, но на самом деле глубоко скрытом уровне, где формула описания есть в то же время разоблачающий жест. И это разоблачение включает в себя в свою очередь дискурсивное пространство трупа как область первопричины и проявлений истины: раскрытую внутренность. Формирование патологической анатомии в эпоху, когда клиницисты определяли свой метод, не простое совпадение: равновесие опыта требовало, чтобы взгляд, устремленный на индивида, и язык описания покоились на устойчивом, видимом и разборчивом основании смерти.

Эта структура, где артикулируется пространство, язык и смерть — то, что в совокупности называется клинико-анатомическим методом, — образует историческое условие медицины, которое представляет себя и воспринимается нами как позитивное. Позитивное — приобретает здесь глубокий смысл. Болезнь отрывается от метафизики страдания, которому на протяжении веков она была родственна, и обретает в наблюдаемости смерти законченную форму, где ее содержание проявляется в позитивных терминах. Болезнь, мыслимая по отношению к природе, была неоднозначным негативом, причины, формы и проявления которого объявляли себя не иначе как окольным путем и всегда издалека; болезнь, воспринимаемая по отношению к смерти, становится исчерпывающе разборчивой, без остатка открытой эффективному рассечению речью и взглядом. Именно тогда, когда смерть была эпистемологически интегрирована в медицинс-

кий опыт, болезнь смогла отделиться от контрприроды и *обрести плоть в живой плоти* индивидов.

Без сомнения, для нашей культуры решающим останется то, что первый научный дискурс, осуществленный ею по поводу индивида, должен был обратиться, благодаря этому моменту, к смерти. Именно потому, что западный человек не мог существовать в собственных глазах как объект науки, он не включался внутрь своего языка и образовывал в нем и через него дискурсивное существование лишь по отношению к своему опыту: опыт «безумия» дал начало всем видам психологии; от выделения места для смерти в медицинском мышлении родилась медицина, которая представляет собой науку об индивиде. И возможно, в целом опыт индивидуальности в современной культуре связан с опытом смерти: от вскрытых трупов Биша до фрейдовского человека упрямая связь со смертью предписывает универсуму свой особенный облик и предуготовляет речи каждого возможность быть бесконечно услышанной; индивид обязан ей смыслом, который не прекращается вместе с ним. Разделение, которое она проводит, и конечность, метку которой она предписывает, парадоксально связывают универсальность языка с хрупкой и незаменимой формой индивида. Чувственный и неисчерпаемый для описания по истечении стольких веков, он находит наконец в смерти закон своего дискурса. Она позволяет увидеть в пространстве, артикулированной речью, телесное изобилие и его простой порядок.

Исходя из этого, можно понять важность медицины для создания наук о человеке: важность не только методологическую, а в той мере, в какой она касается человеческого существа как объекта позитивного знания».

Многие темы, затронутые ранее, вновь появились в еще одной работе Фуко — «Дисциплина и наказание» (1979), однако в ней большее внимание уделено генеалогии власти и существенно меньше структуризму, дискурсу и т.д. Знание и власть, по мнению Фуко, прямо и непосредственно определяют друг друга. В этой работе Фуко обратился к периоду между 1757 и 1830 гг., т.е. к тем временам, когда пытки заключенных были заменены контролем над ними на основании тюремных правил. Эти изменения происходили отнюдь не по рациональным основаниям. Считается общепринятым, что отказ от пыток и переход к правилам тюремного содержания означал гуманизацию обращения с криминальными элементами. Отношение к ним стало более доброжелательным, менее болезненным и менее жестоким. Реальность же, считает Фуко, заключается в том, что наказание стало более рационализированным. Возможно, пытки в давние времена и были публичным зрелищем, однако это была дурная политика власти, поскольку среди зрителей нередко возникали бунты, т.е. пытки провоцировали изрядные неприятности для власти.

В случае пыток связь между знанием и властью очевидна. По мере развития правил эта связь становится все менее ясной. Новая система

правил была более регулярной, более эффективной, более постоянной и более детализированной. Иными словами, эффективность делала наказание дешевле. Новая система создавалась отнюдь не с целью более гуманного обращения с заключенными, а, наоборот, с целью усиления наказания. Так появилась новая технология власти и наказания. Она была более многообразной, более эффективной, более бюрократизированной по сравнению с пытками. Но что самое главное, она была более безличной и предполагала слежку уже не только за преступниками, но и за всем обществом.

Новая технология дисциплинарной власти воспроизводила военную модель. Она представляла собой не столько всеобъемлющую систему власти, сколько систему множества микровластей. Фуко описал «микрофизику» власти с присущими ей бесчисленными точками противоречий. Дисциплинарная власть включает в себя три инструмента:

- 1) *иерархическое наблюдение*, или способность официальных инстанций охватывать всю сферу своего контроля одним *взглядом*;
- 2) *способность выносить нормализующие суждения* и наказывать тех, кто нарушает нормы: о человеке могут судить в негативном ключе и даже наказать по причинам временных отклонений в правилах (опоздание), в деятельности (невнимательность) или поведении (невежливость);
- 3) *способность наблюдения* за субъектами и вынесения суждений о людях и их поведении. Последний инструмент дисциплинарной власти включает в себя два предшествующих.

Однако Фуко отнюдь не ограничивается негативным отношением к росту дисциплинарного общества, он видит в нем и положительные моменты. Например, он считает, что дисциплина совершенно необходима в военной области, равно как и на производстве. Тем не менее Фуко выражает серьезные опасения в связи с расширением сферы дисциплины, когда она, например, распространяется на государственную сферу, тем самым превращая все общество в объект дисциплины.

По его мнению, дисциплина разлита по всему обществу, затрагивая практически все его части и аспекты. Можно сказать, что она затрагивает большинство главных институтов. Фуко риторически вопрошает: стоит ли удивляться, что тюрьмы напоминают фабрики, школы, баракы, больницы, которые в свою очередь напоминают тюрьмы? В конце концов, делает вывод Фуко, происходит распространение дисциплинарной системы и уголовно-пенитенциарных институтов на все общество. Здесь очевидно присутствует образ «железной клетки», хотя и в несколько другом смысле, чем у Вебера.

В этой работе Фуко снова обращается к проблеме происхождения гуманитарных наук — своей любимой теме. Переход от пыток к тюрьме означает переход от наказания тела к наказанию разума и души. Этот переход стал возможным с появлением понятия нормы, нормальности, а также с зарождением морали заключенного. В конце концов способность «судить» нашла свое проявление в появлении множества мелких «судей», таких, например, как психиатры и преподаватели. Это дало толчок к зарождению новых отраслей знания. Люди стали рассматриваться в качестве объектов познания. Так родился новый научный дискурс. Из этого Фуко сделал вывод, что гуманитарные науки, всего за сто лет возвысившие человека, выросли из дисциплины, ограничивающей человека.

Необходимо упомянуть и еще один важный вопрос, раскрытый Фуко в «Дисциплине и наказании». Он обратился к проблеме, каким образом знание превращается в технологию власти. Для примера он взял паноптикум (круглую тюрьму, в которой помещение надзирателя находится в центре). Такое устройство тюрьмы дает возможность тюремщикам держать заключенных под полным контролем. Более того, надзиратели даже не обязаны постоянно присутствовать в своем помещении — уже сам факт наличия подобной структуры изрядно ограничивает заключенных. Если паноптикум построен в форме круглой башни, охрана видит все камеры. Таким образом, паноптикум оказывается мощным источником власти для тюремщиков, поскольку обеспечивает им возможность тотального наблюдения за заключенными. Власть увеличивается еще больше, так как заключенные сами начинают себя контролировать, предполагая *возможность* наблюдения в любой момент. На этом примере, как считает Фуко, ясно прослеживается связь между знанием, технологией и властью. Он даже рассматривает паноптикум как своего рода лабораторию по сбору информации о людях. На более высоком уровне абстракции паноптикум становится для Фуко основанием всякого дисциплинарного общества.

Коротко остановимся и на еще одной работе Фуко — «История сексуальности» (1980). Здесь также акцент сделан на генеалогии власти. Сексуальность, с точки зрения Фуко, — это крайняя точка перехода во властных отношениях. Он рассматривает, каким образом секс вписывается в дискурс человеческого общества и то, каким образом власть воздействует на этот дискурс.

Фуко не согласился с широко распространенным мнением, что Викторианская эпоха в Англии означала подавление сексуальности в целом и сексуального дискурса в особенности. Вспомним хотя бы известный роман Фаулза «Женщина французского лейтенанта» и снятый по нему фильм. Наоборот, эта эпоха вызвала настоящий

взрыв в развитии сексуального дискурса. Именно в те годы началось систематическое изучение сексуальности, ее классификация, накопление данных, проводились количественные и причинно-следственные исследования. По мнению Фуко, вся жизнь английского общества в эпоху королевы Виктории была пронизана сексуальностью, особенно в школах.

Особое внимание Фуко уделяет медицине и медицинскому курсу по поводу сексуальности. По-видимому, именно медицине в наибольшей степени свойственен научный подход к этой проблеме. Однако Фуко видит в медицинском подходе больше морали, чем науки. Он более чем критичен по отношению к медицине, утверждая, что она не столько стремится к истине, сколько старается не допустить ее раскрытия. Неменьшую роль в искажении нашего отношения к сексуальности сыграла и религия, в особенности западное христианство. По мнению Фуко, все это самым непосредственным образом связано с гуманитарными науками и их стремлением обрести знание по этому вопросу. Подобно тому как верующие исповедуются священнику, они раскрывают все свои секреты перед врачом, психиатром или социологом. Исповедь, особенно на сексуальную тему, неизбежно приобретает научную форму. На Западе, пожалуй, больше, чем где-либо еще, наука тяготеет к вопросам секса. Короче, секс может объяснить все или почти все.

С точки зрения Фуко, научное исследование сексуальности предполагает прежде всего выяснение отношений между сексом и властью. Власть представлена здесь не как единое целое, а в виде множества микроэлементов. Власть и сопротивление этой власти — всюду.

До XVIII столетия общество контролировало преимущественно смерть. Но с начала этого века контроль был распространен и на жизнь, и прежде всего на секс. Власть над жизнью (сексом) имела две формы:

- 1) «анатомическая политика человеческого тела», целью которой было дисциплинирование человеческого тела (и главным образом секса);
- 2) «биополитика в отношении населения», целью которой является контроль и регулирование роста населения с помощью заботы о здоровье, жизненных ожиданий (сначала нужно окончить университет, а потом уже думать о женитьбе...) и т.д.

В обоих случаях общество начинает рассматривать жизнь как объект политики. На современном Западе секс стал важнее души и сравнялся по значимости с самой жизнью. С помощью познания сексуальности общество начинает использовать все большую власть по отношению к жизни. Однако, несмотря на постоянное усиление контроля, Фуко видит также возможности для эмансипации (освобождения) через пре-

одоление увлечения сексуальностью. Он видит возможности для роста сопротивления как со стороны тела, так и стороны знания.

Фуко скончался в 1984 г., а его современник Деррида продолжает работать и сегодня. Тем не менее течение философско-политической мысли, которое символизировали эти две фигуры, — постструктурализм — ушло в прошлое, будучи замещенным очень тесно связанным с ним постмодернизмом. Между постструктурализмом и постмодернизмом всегда было крайне трудно провести демаркационную линию. Постмодернизм может быть рассмотрен как продолжение и преувеличение постструктурализма. По-видимому, на сегодняшний день — это одно из наиболее влиятельных течений в социально-политической мысли Запада.

Постмодернизм в политической теории

В последние десятилетия XX в. в нескольких областях — в архитектуре, живописи, литературе и т.д. — началось развитие течения мысли, получившего название «постмодернизм». У Современности оказалось множество проблем, на которые и обратили внимание представители нового направления политической мысли.

Политические теории, представленные в предшествующих разделах учебного пособия, продолжают сохранять свое значение в основном потоке политической мысли. Тем не менее следует признать, что постмодернизм оказывает все более сильное влияние на социальную теорию. Внутри самого постмодернизма уже можно идентифицировать несколько течений. Он представлен также несколькими крупными именами.

Рассматривая постмодернизм, нам придется выйти за пределы собственно политической теории и выйти на междисциплинарное пространство. Постмодернизм удобнее рассматривать не как политическую, а скорее как социально-политическую теорию.

Строго говоря, постмодернизм нельзя назвать школой теоретической мысли. Он также не является единым интеллектуальным движением, имеющим определенную цель и присущий ему подход. Невозможно также назвать какого-то одного теоретика постмодернизма, достаточно представительного для того, чтобы понять, в чем смысл этой парадигмы.

Это связано с тем, что идеи постмодернизма были восприняты практически всеми дисциплинами — от философии до политической теории, от географии до истории искусств. Поэтому практически каждая область знания дала собственное определение постмодернизму. Более того, определение постмодернизма в одной дисциплине отнюдь не обязательно совместимо с определением в другой, поэтому более

целесообразно рассматривать постмодернизм как группу концепций и постоянно ведущийся диалог.

Сравните!

Постмодернизм — это:

- реальное состояние дел в обществе;
- совокупность идей, пытающихся определить состояние дел;
- художественный стиль;
- слово, употребляемое по-разному в разных контекстах.

Тем не менее в постмодернизме можно выявить несколько постоянно повторяющихся тем. Назовем наиболее важные из них:

- утверждение о том, что общество, культура и образ жизни сегодня существенно отличаются от бывшего сто, пятьдесят и даже тридцать лет назад;
- внимание к *конкретным* вопросам, например, таким, как тенденции в развитии средства массовой информации, потребительского общества и информационных технологий;
- предположение о том, что развитие такого типа оказало влияние на наше понимание более *абстрактных* вопросов, в частности смысла, идентичности и даже самой реальности;
- вывод о том, что анализ старого типа более уже не может быть актуальным, поэтому необходимо разработать новые подходы и новый словарь для понимания настоящего.

Таким образом, постмодернизм — это новая попытка описания мира, равно как и мир сам по себе. В этом отношении постмодернизм, подобно модернизму (Ю. Хабермас), может быть рассмотрен как незавершенный проект. Он может быть интерпретирован как процесс поиска новых подходов анализа новой ситуации в мире.

Понятие «постмодернизм» неоднократно употреблялось и в прошлом, причем смысл его существенно варьировался. Еще в 1870-е годы английский художник Джон Уоткинс Чэпмен использовал это понятие для описания стиля в искусстве, пришедшего на смену французским импрессионистам, в частности Клоду Моне и Огюсту Ренуару. Постмодернизм в этом смысле — это постимпрессионистское искусство, развивающее дальше попытки своих предшественников схватить убегающие образы природы.

В 1917 г. немецкий писатель Рудольф Паннвитц писал об аморальном нигилисте, новом «постмодернистском человеке», отвергнувшем все традиционные ценности европейской цивилизации.

В 1947 г. появилась шеститомная работа «Исследование истории», написанная крупным английским историком Арнольдом Тойнби. Подход Тойнби к истории был назван одним из его критиков постмодер-

нистским. Такое определение понравилось Тойби, и в дальнейшем он сам начал использовать оборот «постмодернистская эпоха», пришедшая на смену Средневековью (1075–1475) и «эпохе Модерна» (1475–1875). Современность (Модерн) рассматривалась Тойнби как период стабильности и прогресса. Однако после 1875 г. западная цивилизация переживает период роста промышленных городов, подвергается социальным катаклизмам и революциям.

Спустя десять лет, в 1957 г., американский историк культуры Бернард Розенберг обозначил в качестве «постмодернистских» новые условия жизни. Происходят фундаментальные социальные и культурные изменения. Эти изменения включают рост господства техники и технологий, а также развитие массовой культуры универсальной «одинаковости».

Можно сказать, что эти первые употребления термина и современная трактовка постмодернизма имеют как минимум два пересечения: во-первых, это касается утверждения о том, что мы вошли в эпоху, обладающую новыми уникальными характеристиками; второе касается важного различия теорий постмодернизма в обществе и теорий постмодернизма в искусстве.

Таблица 7

Модерн. Идеалы Просвещения (эпохи Разума)	Постмодерн
Вера в прогресс. Оптимизм. Рациональность. Стремление к <i>абсолютному знанию</i> в науке, технике, обществе и политике	Истощенность прогресса, усталость. Пессимизм. Иррациональность. Разочарование в идее абсолютного знания

Умберто Эко, знаменитый итальянский писатель и теоретик культуры, даже пришел к выводу, что настоящий исторический момент есть не что иное, как возвращение к мировоззрению, присущему Средним векам. В то же время многие теоретики постмодернизма отнюдь не сожалеют об упадке идеалов Просвещения, а, наоборот, видят в этом освобождение.

Постмодернизм в искусстве и архитектуре. В этом разделе мы рассмотрим фундаментальные изменения, связанные с культурной политикой, или политикой культуры. Нас интересует прежде всего то, какие именно изменения постмодернизм внес в отношения между различными аспектами культурной жизни.

Модернизм в архитектуре в целом ассоциируется с небольшой группой европейских и американских архитекторов, работавших в на-

чале XX столетия. Это Мис ван дер Роэ, Уолтер Гропиус, Анри ле Карбузье и Фрэнк Ллойд Райт. Их идеи быстро распространились по всему миру, это и есть «интернациональный стиль», который так хорошо известен сегодня. Несмотря на определенные различия, мы можем выделить в их творчестве следующие общие черты.

Новизна. Необходимость всегда быть «современным». Архитектура должна выражать «дух Современности», индустриальной эпохи, ничто не должно связывать ее с прошлым. Новый смелый мир обладает собственными динамическими качествами, архитектура выражает этот динамизм, говорит от его лица, она отбрасывает традиции. Она должна в максимальной степени использовать новые материалы и технологии. Инженеры — новые художники. Искусство архитектуры сегодня — это сочетание математики, науки и функциональности. Здания должны быть «рациональными машинами». Дома строятся на тех же принципах дизайна, что и фабрики и автомобили. Современные города строятся с огромной скоростью, они функциональны, а потому похожи друг на друга (вспомним хотя бы любимый отечественными зрителями фильм «Ирония судьбы, или С легким паром», фабула которого завязывается вокруг полной идентичности новых районов в Москве и Ленинграде).

Прогресс. Человечество может вырваться из бед и несчастий прошлого, только отказавшись от него и полностью признав механистический и массовый характер нашего времени. Соединив воедино промышленность, науку и искусство, рационализируя организацию городских пространств и отбросив традицию старых городских улиц (так называемая свободная планировка), современная архитектура внесет свой вклад в строительство Утопии. Никакие традиции прошлого или региональные традиции во внимание не принимаются. Дешевые материалы и стандартные постройки интернациональны по самой своей сути. Современность — это технический прогресс, поэтому именно инженеры должны вносить свой вклад в достижение гармонии и прогресса. Архитектура призвана внести свой вклад в создание яркого, гигиенически чистого и эффективного общества.

Героизм. Архитекторы-модернисты воспринимают себя подобными богам, они создают новый мир будущего. Именно у них хранятся ключи от прогресса цивилизации. Они творят знаки будущего.

Пуризм. Утопия создается прямолинейными средствами. Здания строятся в предельно простой форме. Их красота — в функциональности, простоте, рациональности, новизне и одинаковости. Идеал модернистской архитектуры — спичечный коробок. В этом находит свое отражение вера в прогресс во всем мире, основанная на рациональном знании, носителем которого является интеллект Запада. Остальной

мир будет цивилизован с помощью ценностей «международного стиля», воплощенного в модернистском утопическом проекте.

Таблица 8

Модернистская архитектура	Постмодернистская архитектура
Повторяемость одних и тех же форм (площадей, портиков, линий). Единство дизайна (в основном один и тот же тип). Полное отсутствие орнаментов и лепнины. Грубые, промышленного типа материалы. Плоские крыши (совершенно непрактичные в северных странах). Доминирование над окружающим ландшафтом (очень высокие или большие здания). Постоянное воспроизведение порядка строительства	Множество орнаментов, декоративные элементы, рельефы, башенки, колонны, которые ничего не поддерживают, и т.д. Игра с различными поверхностями, материалами и цветами (эффект мрамора, плексиглас, зеркала, дерево, хромированные детали и т.д.). Увлечение имитацией («каменные» полы из плитки, «паркет» из плитки, пластик как дерево, линолеум как паркет и т.п.). Множество «цитат» — обращений к стилям разных эпох и народов, эклектика

Некоторые критики писали, что переход к постмодернизму — это нервный срыв архитекторов Модерна. Строго говоря, постмодернизм, утратив веру в Утопию будущего, скатился к дешевому популизму, поэтому он носит скорее регрессивный, чем прогрессивный характер. Критики также считают, что постмодернизм в архитектуре не имеет никакого уважения к источникам своих цитат, его не интересует ни история, ни культура. Подобно тому как телевизор переключает каналы, вы видите лишь какие-то отдельные фрагменты, кусочки, элементы — отражение культуры, ничего не принимающей всерьез. Это воплощение общей тенденции в нашей культуре одновременно увлекаться «образами» прошлого и забыть реальную историю. Адепты постмодернизма, наоборот, видят в нем отход от разочарований прошлого. Типичным примером постмодернистской архитектуры является, безусловно, Лас-Вегас.

Несколько менее наглядна, но очевидна разница также в модернистской и постмодернистской литературе. Модернизм в искусстве опирается на идею том, что существует фундаментальное различие между «низкой», массовой, народной культурой, с одной стороны, и «высокой», подлинной, элитарной культурой. Хотя они и оказывают влияние друг на друга, их на самом деле разделяет пропасть. Например, известный английский литературный критик Ф. Ливз (1895–1978) ярко продемонстрировал в своих работах элитистскую модернистскую позицию. Например, в книге «О преемственности» (1933) Ливз нарисовал портрет дискриминируемого меньшинства — носителя подлинной

культуры, задающего стандарты во всем, что является морально и эстетически правильным и соответствующим. Он считал, что небольшая группа английских, американских и европейских писателей, включая Шекспира, Данте, Томаса Элиота, Вирджинию Вулф и Джеймса Джойса, представляет «самое изысканное сознание эпохи». Связь с самовосприятием модернистских архитекторов очевидна — и те и другие рассматривают себя как носителей высшего знания о том, что является наилучшим для людей. И те и другие знают, каким именно должно быть современное искусство.

В отличие от элитистского модернизма, постмодернизм изначально ориентирован на массы (хотя многие теоретики постмодернизма вполне в модернистском духе рассматривают себя как элиту в своей области). Модернисты считают, что массовое искусство характеризуется коммерциализацией и стандартизацией, несущими угрозу вечным ценностям. Современная среда предлагает обывателям множество бездумных развлечений, разрушающих традиционные эстетические стандарты подлинного искусства. Постмодернизм, наоборот, подвергает сомнению границы между высокой и низкой культурой, он не верит в наличие серьезных оснований для такого противопоставления. Да, конечно, современное общество предлагает множество вариантов развлечений, однако оно более уже не признает «башен из слоновой кости» для подлинных эстетов. Постмодернистская литература отличается плюралистичностью и доброжелательностью к популярным жанрам и авторам. С точки зрения некоторых постмодернистов, романы Дарьи Донцовой имеют не меньшую ценность, чем стихи поэтов Серебряного века, что для модернистов звучит кощунственно.

Разумеется, граница между двумя подходами довольно размыта, а часто и случайна. Возьмем, например, знаменитый роман Джеймса Джойса «Улисс» (1922), который часто называют в качестве примера «классического» модернистского текста, хотя он и сочетает в себе разные литературные стили — от романтической художественной литературы до журналистской прозы. В то же время такие писатели, как Умберто Эко и Курт Воннегут, считаются постмодернистами, поскольку обращаются к популярным формам, таким, как научная фантастика и детективный роман.

Иногда различие производится на основании мотивации авторов. Если модернист обращается к популярной культуре, то, как правило, для того, чтобы посмеяться над ней или заняться воспитанием читателя в духе приобщения его к «высокой культуре». Постмодернисты, наоборот, приветствуют разнообразие современной культурной жизни.

В современном искусстве постмодернизм также играет немаловажную роль. В мире искусства слово «постмодернизм» приобрело широкую популярность в 1980-е годы. Этому предшествовало разнообразие стилей и школ, широко представленных в галереях и журналах по искусству. Так, например, в 1960–1970 гг. на Западе популярным стало такое течение, как минимализм, ограничивший скульптуру и живопись самыми простыми формами и материалами (кирпичи, кубы, разноцветные поля и т.д.). Значительная часть концептуального искусства того же периода была представлена в виде монохромных фотографических воспроизведений, дырами в стенах галерей, художников, изображающих повторяющиеся «действия» в своих инсталляциях, — такова была мода тех дней.

В начале 1980-х годов неожиданно стали модными изображения конкретных вещей. Снова вернулось изображение человеческой фигуры, чему способствовал экономический бум, сопровождавшийся ростом спроса на «произведения искусства». Нувориши, обычно слабо разбиравшиеся в искусстве, хотели украшать свои дома «понятными» картинами и скульптурами. Некоторые критики называли это «возвращением к здравому смыслу». Ранняя версия постмодернизма, таким образом, ассоциировалась с плюрализмом, отношением, которое можно сформулировать как «все годится», попытками повторить прошлое, старые техники и сюжеты. Абстракционисты продолжали работать, но их произведения приобрели несколько иронический акцент. Искусство стало «играющим», развлекающим. В каком-то смысле оно достигло предела своего прогресса.

Точка зрения

Примером постмодернистской живописи могут служить работы американского художника Энди Уорхола (1930–1987). Его подкадровое изображение Мэрилин Монро хорошо известно и вне мира искусства. Одной из наиболее популярных его «картин» является изображение банок из-под супа и бутылок кока-колы. «Торговая марка» Уорхола весьма проста:

- механическое воспроизведение образа средствами перенесения фотографии на холст;
- использование уже готовых образов из рекламы, журналов и т.д.;
- повторение какого-то одного образа много раз на одном и том же холсте;
- использование неестественных цветов;
- несмотря на использование фотографии, отсутствие перспективы, реалистических теней и т.д.;
- неисправление ошибок: многие из отпечатков смещены, слишком блеклые или, наоборот, излишне темные и т.п.

Следует также упомянуть способности Уорхола стать «звездой», вызывать скандалы. Будучи исключительно успешным художником в стиле поп-арт, он совмещал это с другими видами деятельности: работал иллюстратором, делал кинофильмы, продюсировал кино, был редактором журнала, менеджером поп-группы и др. Вопреки модернистскому мифу о призвании и необходимости посвятить себя какому-то одному виду деятельности, Уорхол самой своей биографией, легкостью смены ролей демонстрировал смысл постмодернизма.

Но это скорее радикальная точка зрения. Более сдержанные оценки предполагают, что прогресс и оригинальность были мифом, который невозможно поддерживать в более сложном, предопределяемом СМИ мире. Постмодернистское искусство может быть рассмотрено как попытка извлечь максимум из коллапса этих мифов. В мире, в котором бал правят СМИ и массовые коммуникации, искусство уже не нужно в прежнем виде — художник, подобно остальным гражданам, может просто сесть перед телевизором и смотреть шоу. В то же время новый стиль в искусстве может быть рассмотрен как живой «вызов» доминирующим модернистским идеям.

Вслед за живописью и скульптурой под обаяние постмодернизма попали фотография и СМИ, наконец, к середине 1980-х годов можно было уже говорить о появлении политического постмодернизма. В постмодернистское пространство так же мощно вошел феминизм. Одновременно началась дискуссия о том, каким должен быть ответ людей искусства на требования массовой культуры. Многие участники дискуссии пришли к выводу о том, что СМИ и потребительское общество, теперь уже тесно ассоциирующиеся с постмодернизмом, — это инструменты коррумпированной капиталистической системы. Поэтому, если искусство хочет сохраниться и в будущем, оно должно встать в оппозицию к капитализму. Но как это можно сочетать с мощью и властью СМИ? Как можно противостоять потребительскому обществу, если сами произведения искусства — предметы роскоши?

Именно на эти вопросы и попытались ответить крупнейшие постмодернистские мыслители, такие, как Бодрийяр, Лиотар, Джемесон и др.

Хотя многие теоретики политики продолжают по сей день считать постмодернизм своего рода фантомом и предпочитают просто переждать нашествие этого странного поветрия в интеллектуальной моде, другие настаивают на его серьезности и долговременности. Однако, поскольку спор вокруг постмодернизма стал заметной вехой нашего времени, имеет смысл уделить ему внимание.

Отметим прежде всего, что среди современных теоретиков-постмодернистов существует огромное разнообразие, поэтому довольно

трудно сделать какие-то обобщения, с которыми согласилось бы большинство из них. Тем не менее попробуем выделить основные идеи, с которыми постмодернизм ворвался на теоретическую сцену западной академической науки.

1. Произошел радикальный переворот, в результате которого общество Модерна сменилось постмодернистским обществом (Бодрийяр, Крокер).
2. Хотя действительно имеют место серьезные перемены, постмодернизм вырос из Модерна и является его продолжением (неомарксисты, например Джемсон, Лаклау, Муффе, а также постмодернистские феминистки Фрэйзер, Николсон и др.).
3. Модерн и Постмодерн следует рассматривать не как отдельные эпохи, а как продолжительные взаимоотношения, причем постмодернизм всегда выступает с критических позиций по отношению к модернизму (Смарт).

Разумеется, представленные подходы грешат изрядным упрощением на фоне исключительного разнообразия постмодернистских идей, однако они все же дают представление об основных спорных моментах. Скажем больше, имеются разногласия даже по поводу того, что, собственно, означает сам термин «постмодернизм» и производные от него слова.

Постмодерн относится к исторической эпохе в целом, которая следует за периодом Модерна (Современности). Постмодернизм относится к продуктам культуры (в изобразительном искусстве, кино, архитектуре и т.д.), которые существенно отличаются от культурных продуктов эпохи Модерна. Постмодернистская социальная теория — способ мышления, отличный от современной социальной теории.

Начнем с первого понятия — Постмодерн. Действительно, идея о том, что эпоха Модерна подходит к концу, сегодня широко распространена. Некоторые авторы даже называют конкретную дату перехода от Модерна к Постмодерну — 15 часов 35 минут 15 июля 1972 г., т.е. когда был разрушен знаменитый дом «Притт-Айго», памятник архитектуры Модерна в Сент-Луисе (так, по крайней мере, считает Лемер). Этот огромный дом символизировал веру модернистов в то, что чем масштабнее и величественнее общественные здания, тем меньше человеческого несчастья и бедности будет вокруг. Разрушить этот символ значило признать неспособность решить проблему бедности не только со стороны модернистской архитектуры, но и Модерна в целом. Таким образом, разрушение здания стало отражением разногласий между модернистами и постмодернистами по поводу того, возможно ли в принципе найти рациональное разрешение проблем общества.

Возьмем еще один типичный пример — программу «Великого общества» американского президента Линдона Джонсона. Это был клас-

сический образец веры общества Модерна в то, что оно может сформулировать и реализовать на практике программы, которые приведут к разрешению общественных проблем. В отличие от него, президент Рональд Рейган даже не пытался провести какие-либо крупномасштабные программы; некоторые теоретики полагают, что его деятельность была типично постмодернистской, поскольку в основе ее лежало неверие в возможность дать один рациональный ответ на самые разные проблемы. Таким образом, по их мнению, в какой-то момент между администрациями Кеннеди/Джонсона и Рейгана Америка перешла из Модерна в Постмодерн. Характерно, что время совпадает с разрушением модернистского символа.

Второе понятие — постмодернизм — относится к сфере культуры, в которой, как утверждают его адепты, происходит замещение продуктов Модерна постмодернистскими.

Точка зрения

«Сравнительный анализ манер одеваться, говорить, двигаться многих сотен молодых людей различной национальности, расовой принадлежности, темперамента выявляет суть понятия “индивидуальное потребление”: молодые люди сближаются между собой, надев маску поверхностности, тщательно скрывая при этом действительно терзающие их изнутри проблемы, и как только кто-нибудь из них отважится сказать: “Мне плохо, я больше не могу...” — он слышит издевательский ответ: “Ну и болван! Выпей кока-колы, покури травки!” Таким образом, мы имеем дело с оглушением субъекта, выхолащиванием его активности, низводимой к ряду банальностей.

В сущности, спонтанная организация этих групп вокруг оглушающей музыки, курения и т.д. структурирует посредственность, поверхностность, в которой молодой человек все больше отрывается от своего внутреннего мира. Определенная манера слушать музыку, носить самую некрасивую футболку, самые рваные джинсы, серьгу в ухе или в носу представляет собой не что иное, как попытку обозначить себя в качестве первого среди хаоса.

Эта тщательно разработанная в лучших традициях работорговцев стратегия вместо насилия над физической свободой, как было принято в те времена, меркантилизует чистый внутренний мир молодежи всего земного шара. Но молодые люди не позволяют себя обсуждать, потому что, выделяясь из общего ряда, не отдают себе отчета в том, что попались в сеть рынка, в гигантскую паутину, которая под прикрытием торговли тем или иным товаром на самом деле ловит всех не сумевших проснуться. Таким образом, именно эта часть молодежи является вождельной целью операторов мирового рынка, крупных международных корпораций. Ибо в мире не счесть всех тех, кто не растет, кто непрерывно тратит

деньги на покупку всяких пустяков, на которые они в действительности расходуют собственную личность. Поэтому наряду с анализом потребительства в сфере коммерции следует отметить, что в реальности оно затрагивает важнейшие чувства человека, и особенно молодого человека, в руках которого наше будущее.

Сказанное не означает, что человечество идет к катастрофе. Это было бы безответственным утверждением. Жизнь всегда спасается. Прогрывает индивид, и тот, кто попадает в эту сеть, не будет участвовать в игре победителей».

Антонио Менегетти. Система и личность

Наконец, перейдем к третьему понятию — постмодернистской социальной теории.

Как известно, модернистская (современная) социальная теория стремилась найти универсальные, внеисторические, рациональные основания для анализа и критики общества. Так, для Маркса в качестве такого основания выступало бытие, для Хабермаса — коммуникативный разум. Постмодернистское мышление отрицает подобные основания и может быть охарактеризовано как релятивистское, иррациональное и нигилистское. Вслед за Ницше и Фуко постмодернисты ставят под сомнение саму возможность оснований, считая, что они создают привилегии для одних групп и принижают значение других, давая власть одним и ограничивая ее у других.

Это важно

Нарративность (повествование) — фундаментальный компонент социального взаимодействия, состоящий в том, что «кто-то рассказывает кому-то, что что-то произошло» (Б. Смит). Культуры аккумулируют и транслируют собственный опыт и системы смыслов посредством нарративности, запечатленной в мифах, легендах, сказках, шутках, анекдотах, романах, коммерческой рекламе и т. д. Способность быть носителем культуры неотделима от знания смыслов ключевых для данной культуры повествований.

Нарративность играет роль линзы, сквозь которую по видимости не связанные и независимые элементы существования рассматриваются как связанные части целого.

Такой подход был обоснован известным постмодернистом Жан-Франсуа Лиотаром. Прежде всего, он идентифицировал современное (научное) знание как своего рода единственный великий синтез, т.е. метадискурс, который можно проиллюстрировать работами таких мыслителей, как Карл Маркс и Толкотт Парсонс.

Согласно Лиотару, в среде множества «языковых игр» попытка легитимации собственного статуса ведет к возникновению «метадискурсов». Последний и принимает форму больших, или великих, нарративов.

Модернизм характеризуется господством двух таких нарративов: нарратив Просвещения и нарратив Духа. В нарративе Просвещения, например, у Канта мыслитель выступает от имени универсальной истины и всего человечества. Просвещенное государство осуществляет просвещение и свободу людей через познание истины. Государство легитимируется самими людьми. Таким образом, в нарративе Просвещения власть, знание и эмансипация тесно взаимосвязаны.

Представителем нарратива Духа Лиотар называет Гегеля. Нарратором этого нарратива выступает метасубъект. В отличие от нарратива Просвещения, нарратив Духа самолегитимируется. Типы великой нарративности Лиотар связывает с современной наукой, включая диалектику Духа, герменевтику смысла и эмансипацию рационального субъекта, а также создание богатства.

Если современное знание определяется Лиотаром как метанарративность, то постмодернизм отрицает нарративность вообще. Он призывает объявить войну тотальности и превозносит значение различий. Постмодернистское знание — это не просто инструмент власти, оно оттачивает наше внимание к различиям, способность терпеть несовместимое. С этой точки зрения политическая теория уже вышла из периода Модерна и вошла в постмодернизм. Поэтому Лиотар предпочитает малые, локализованные нарративы любым метанарративам Модерна. Отсюда вытекает и основная цель постмодернизма — деконструкция проекта Просвещения.

Таким образом, постмодернизм включает новую историческую эпоху, новые культурные продукты и новый тип теоретизирования о социальном и политическом мире. Иными словами, в мире произошло нечто новое, что не позволяет описывать его сегодня в терминах и традициях, присущих эпохе Модерна.

Для того чтобы понять смысл и логику постмодернизма, остановимся более подробно на некоторых его проявлениях в других областях, в частности в архитектуре.

Радикальный постмодернизм: Жан Бодрийяр. Пожалуй, из всех современных постмодернистов наиболее радикальным является Жан Бодрийяр (род. 1929). Однако он не сразу пришел к такой позиции. Труды Бодрийяра 1960-х годов были написаны в традициях Модерна и отличались марксистской ориентацией. В своих ранних работах Бодрийяр занимался в основном критикой общества потребления с марксистских позиций. Уже по этим работам видно влияние лингвистики и семиотики. Однако довольно скоро Бодрийяр разочаровался и в марксизме, и в структурализме и начал заниматься их критикой.

Так, в работе «Зеркало производства» (1973) Бодрийяр доказывал, что марксизм — это зеркало консервативной политической экономии.

По мнению Бодрийяра, Маркс заразился «вирусом буржуазной мысли», в особенности такими консервативными понятиями, как «труд» и «ценность». Поэтому Бодрийяр поставил вопрос о необходимости новой, более радикальной теории.

Он сформулировал идею символического обмена как альтернативы и радикального отрицания экономического обмена, проанализированного Марксом. Символический обмен представляет собой замкнутый цикл получения и возвращения, отдавания и приобретения. Очевидно, что символический обмен находится вне логики капитализма, если вообще не противоречит ей. Таким образом, здесь Бодрийяр уже полностью отрицает марксизм. Идея символического обмена включала в себя политическую программу, направленную на создание общества, характерной чертой которого стал бы символический обмен. Бодрийяр весьма критично относится к рабочему классу, противопоставляя ему «новых левых» и даже хиппи.

Из лекции итальянского политического философа Ремо Бодей¹⁴:

«Сейчас много говорят о политике спектакля, следуя терминологии французского социолога Ги Дебора. Я думаю, что этот термин имеет ограниченное применение, потому что термин “спектакль” может означать примерно то, для чего используется термин “лекарства наружного применения”. А настоящая политика — для внутреннего использования, она делается, как всегда, в тайне. Но политика всегда имеет элементы спектакля.

В Пушкинском музее есть восточная экспозиция с огромными воротами, с царскими процессиями. Разница с сегодняшним днем в том, что глава государства, как правило, использует некое смешение фамильярности и авторитета. Входя в дом, раньше с помощью радио, сейчас все больше через телевидение он старается представить себя как одного из членов семьи. И то, что имеет значение для многих, — это политика наружного применения, это не программы, это изображения, это способность передавать чувства, создавать какие-то образы, идеи».

Американский политический мыслитель Ноам Хомски говорил в этой связи о «необходимых иллюзиях». Вспомним «Легенду о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского. Христос возвращается на Землю, и Великий инквизитор спрашивает: «Зачем ты пришел сюда, что ты собираешься делать? Люди не хотят свободы, они хотят хлеба; они хотят быть управляемыми». И меня всегда поражало то, что Великий инквизитор сказал: «Это мы страдаем, потому что должны сочинять ложь для народа и управлять им».

Скандалность и эпатаж отличают и другую книгу Бодрийяра — «Символический обмен и смерть» (1976). В ней Бодрийяр рассматривает современное общество как культуру смерти, в которой смерть является парадигмой дискриминации и изгнания из общества. Он рассматривает бинарную оппозицию «жизнь—смерть». Общества с сим-

волическим обменом уничтожают эту оппозицию, а заодно и дискриминацию и отлучение от общества. Именно страх смерти заставляет людей все глубже погрязать в обществе потребления.

Для Бодрийера символический обмен — более предпочтительная перспектива, нежели современное общество, слишком примитивное для теоретика. Соблазнительность предпочтительной альтернативы он увидел в том, что она лучше соответствует зарождающемуся чувству, которое позднее он назовет постмодернизмом.

Умберто Эко считает, что мир неотелевидения повернут к самому себе, для реального мира в нем вообще не остается места. Жан Бодрийер аналогичным образом описывает медиакультуру как культуру потребительскую, определяемую «эффектом ужасающей самореферентности», однако он пошел значительно дальше Эко в анализе последствий этого явления.

В 1980-е годы в работе «Симуляции» он пришел к выводу, что в современном обществе доминирует не производство, а средства массовой информации, кибернетические модели и вычислительные системы, компьютеры, информационные процессоры, развлечения и индустрия знаний. Следствием появления этих систем стал настоящий знаковый взрыв. Можно сказать, что мы перешли из общества, в котором доминирует производство, в общество, где господствуют коды (знаки) производства. Цель изменилась: раньше речь шла об эксплуатации и прибыли, сегодня доминируют знаки и производящие их системы. Если раньше эти знаки отражали нечто реальное, то теперь они соотносятся с чем-то немногим большим, чем они сами. Иными словами, знаки стали саморефлексирующимися. Нам сегодня уже трудно различить, где реальность, а где просто знак. Граница между знаком и реальностью более не существует. Это и характерно для постмодернистского мира, в отличие от мира Модерна, в котором происходили другие взрывы — производительные системы, товары, технологии и т.д.

Бодрийер полагает, что для постмодернистского мира характерно наличие *симуляций*. Он писал: «Мы живем в эпоху симуляций».

Процесс симуляций приводит к возникновению симулякры (репродукции объектов или событий). В результате очень трудно отличить реальное от тех вещей, которые симулируют реальность. Например, Бодрийер говорит о «проникновении телевидения в жизнь и проникновении жизни в телевидение».

В конце концов симуляции реального начинают преобладать. Мы со всех сторон окружены этими симуляциями, образующими замкнутый круг, циркулярную систему, не имеющую ни начала, ни конца. Современные СМИ более уже не нуждаются в прямой связи с реальностью, мы переживаем ситуацию, в которой, по Бодрийеру, образ «не имеет отношения к какой-либо реальности вообще: он есть свой собственный чистый симулакр».

Исследования Бодрийяра, таким образом, выходят далеко за простое изучение последствия господства СМИ. Он рассмотрел культурные феномены с разных сторон нынешнего существования. Черты современной жизни, такие, как мода, дизайн окружающей среды, опросы общественного мнения, тематические парки, телекоммуникации и компьютеры, — все это манифестации нового блистательного режима симуляций. Хотя он употребляет этот термин в разных смыслах, в целом он всегда относится к обобщенной сфере репродуцирования, образов, репрезентаций и моделей.

Наш мир полон образов и картинок — постеры, открытки, пакеты, картинки на майках, газеты, журналы, телевидение, кино, компьютеры, видеоигры, фотоальбомы и т.д. окружают нас со всех сторон. Мы часто уже не столько рассматриваем памятник древнего зодчества, сколько стремимся, чтобы нас засняли на его фоне. По Бодрийяру, все эти репрезентации затемняют реальность до такой степени, что мы начинаем воспринимать ее только на основании неких предварительных концепций и ожиданий, внедренных в наш мозг с помощью культурных образов. Вы приезжаете в Париж, уже заранее зная, что именно вы там увидите и ожидаете, что там с вами должно случиться романтическое приключение (а как же иначе, ведь именно так в кино и фильмах, не так ли?). Более того, сама любовь сегодня — не повторяет ли она нечто виденное нами в кино?

Но Бодрийяр считает, что симулировать не значит притворяться. Тот, кто притворяется больным, может просто претендовать на то, что он болен. Тот, кто симулирует болезнь, проявляет в себе некоторые «истинные» симптомы болезни. Симуляции подрывают различие между истиной и ложью, реальным и воображаемым. Примером превосходной симуляции является Диснейленд.

«Диснейленд существует как желание, утверждение того, что он является “реальной” страной, “реальной” Америкой. Диснейленд представляется как воображаемый для того, чтобы мы поверили, что все остальное — реально, в то время как весь Лос-Анджелес и окружающая его американская территория являются не реальными, а скорее гиперреальными или симулятивными».

Речь в данном случае идет не о ложной репрезентации реальности, а о принятии того факта, что реальность как таковая изначально включает в собственную структуру симуляцию. Бодрийяр описывает наш мир как *гиперреальность*, т.е. реальность, которая уже неотделима от ее образов. По его мнению, средства массовой информации перестали быть зеркалом реальности и сами превратились в реальность или даже стали еще более реальными, чем сама реальность. Симуляция — это «генерирование моделей реального, не имеющего своего проис-

хождения в реальности». Хороший пример этого — так называемые аналитические программы на телевидении, поскольку картина мира, сотканная из лжи и искажений, превосходит реальность — это гиперреальность. В результате реальность подчиняется гиперреальности, постепенно происходит ее полное исчезновение. Невозможно отличить реальность от спектакля. Даже реальные события приобретают черты гиперреальности.

Бодрийяр обращает внимание на следующие черты гиперреальности:

- джоггинг, фитнес ради похудения, аэробика, бодипирсинг, прыжки с шестом, экстремальный туризм;
- частная жизнь, выставленная напоказ во время ток-шоу на телевидении, передачи типа «За стеклом», фильмы, автобиографии;
- интерактивное телевидение, опросы по телефону, имитация суда на телевидении, видео, показывающие автомобильные аварии, хирургические операции и т.д.;
- CD с записью шумов, имитирующие старинные пластинки; голос Джона Леннона на «новых» записях ансамбля «Битлз», группы на MTV, прямые трансляции событий и концертов;
- большие экраны, дублирующие происходящее на стадионах, концертах, партийных конференциях и пр.;
- специальные эффекты цифровых устройств, имитации природных звуков, виртуальная реальность;
- песни и книжки с рекомендациями, как стать самим собой, добиться нужных результатов, поступая по-своему, выразить себя, раскрыть свое «Я», найти в себе маленького ребенка.

Можно привести и множество других примеров имитации реальности.

Бодрийяра больше всего интересует культура, переживающая, по его мнению, крупномасштабную и «катастрофическую» революцию. Это особая революция, в которой массы становятся все более пассивными, а отнюдь не революционными, как об этом писал Маркс. Массы — это «черная дыра», поглощающая все смыслы, информацию, коммуникацию и т.д. и превращающая их в бессмыслицу. Индифферентность, апатия и инерция — характеристики масс под воздействием знаковой системы СМИ, симулакр и гиперреальности. Это вовсе не означает, что СМИ манипулируют массами. Дело обстоит сложнее. Дело в том, что сами массы постоянно требуют от СМИ все новых образов и спектаклей. Таким образом, постмодернизм Бодрийяра выражается в том, что он подчеркивает ускорение инерции, растворение смыслов в СМИ и растворение самих масс в «черной дыре» нигилизма и бессмысленности. «Принцип симуляции, а не реальности регулирует всю социальную жизнь», — пишет Бодрийяр.

Многие исследователи пришли к выводу о том, что телевидение является постмодернистской формой искусства.

Стиль производства. Модернистские романтические идеи в отношении искусства подчеркивали творчество одинокого гения-творца, устремленного к выражению собственных эмоций и взглядов с помощью какого-то материала, например на холсте, поэтому модернистский подход акцентировал оригинальность замысла и воплощения, а также физические аспекты творения — стиль мазка, композиции и т.д.

В отличие от большинства видов искусства, телевидение всегда продукт коллективного творчества. Несмотря на наличие телевизионных «звезд», выдающихся сценаристов и т.д., окончательный продукт всегда связан с усилиями целой команды, даже если у нее появляется собственный стиль. К тому же «звездность» ведущего преходяща, ее невозможно повесить на стену, подобно картине старых мастеров.

Стиль передачи. Обычно мы видим живопись и скульптуру в галереях и музеях. Такой автор, как французский социолог Пьер Бурдьё, даже проанализировал способ организации пространства на такого рода выставках, подчеркивающий, по его мнению, модернистское представление об искусстве и способах его восприятия. Речь идет об определенном культурном фоне представленных произведений (указание на дату, когда была написана вещь, раскрытие мифологического содержания и т.д.), а также акценте на отдельности существования мира искусства и реального мира. С самого начала при этом предполагается, что мир искусства создан для немногих интеллектуалов. Живущих в атмосфере высокой культуры.

Телевидение по самой своей сути противоположно этому. Одна телепрограмма может быть показана множество раз, по нескольким каналам, она воспроизводится на бесчисленном множестве экранов. Иными словами, в саму идею телевидения включена способность к мультиплицированию. Программа может быть скопирована много раз, ее можно сохранить в архиве, вновь показать через какое-то время, записать на видео, транслировать в других частях света и т.д. — иными словами, у программы нет зафиксированной принадлежности к определенному месту. В этом смысле телевидение аналогично сети Интернет.

Стиль восприятия. Модернистский подход к искусству предполагает возникновение индивидуальных отношений между созерцателем и предметом искусства. Телевидение — средство массовой информации, его смотрят в знакомой обстановке: дома, в кафе, в классе, в автомобиле и т.д. Для того чтобы посмотреть телепрограмму, нет необходимости идти в специально отведенный для этого зал. Можно одновременно с просмотром программ кушать, варить борщ, читать журнал и т.д. Его

аудитория потенциально неограниченна. В отличие от потребления искусства, в отношении просмотра телепрограмм, по крайней мере в теории, нет никакого установленного социального кода или этикета, — нет необходимости переодеваться в нарядный туалет, как если бы мы пошли в театр. Потребление телепрограмм, таким образом, имеет относительно нерегулируемый и непредсказуемый характер. Если только зритель не записал программу на видео, она исчезает.

В лекции под названием «Злой демон образов», прочитанной в Университете Сиднея (Австралия) в 1987 г., Бодрийяр провозгласил:

«Следует подвергнуть сомнению именно референтный принцип образов, т.е. стратегию смысла, при которой они всегда отражают реальный мир, реальные объекты и воспроизводят нечто логически и хронологически предшествующее им. Все это неверно... образы предшествуют реальному до такой степени, что они переворачивают логический и причинно-следственный порядок реальности и ее репродуцирования».

Позиция Бодрийяра может показаться излишне экстремистской, однако в ней есть своя логика. Рассмотрим приведенное выше утверждение, разделив его на две части.

Первое предположение: *референтный принцип образов должен быть поставлен под сомнение.*

Что здесь имеется в виду? Бодрийяр воспринимает СМИ не как замкнутое сообщество, интересующееся преимущественно собственными делами, как это делает Умберто Эко. Для него они — виртуальный коллаж свободно летящих образов, оторвавшихся от груза необходимости представлять что-либо, кроме самих себя. Репрезентация в этом случае становится автоматической. Репрезентация более уже не нуждается в том, чтобы хотя бы время от времени приземляться на твердую землю фактов, реальности или истории.

Проиллюстрируем это на примерах. Вы смотрите фильм, в котором женщина закуривает сигарету. Она выглядит высокомерной, соблазнительной и элегантной. Курение придает ей такую ауру. Возможно, думаете вы, если я буду курить, то буду выглядеть так же. Однако имеет ли этот образ какое-либо реальное отношение к употреблению табака? Или же все дело в том, что образ вызывает ассоциации с другими красотками, которых мы видим на экране? Что здесь привлекательно — само по себе курение или «кинематографичность» образа курящей дамы?

Еще один пример. СМИ часто рассказывают о «светской львице» Наталии К. Постепенно формируется образ богатой бездельницы, не ведающей проблем и прожигающей жизнь в ночных клубах с богатыми любовниками. Но действительно ли это присуще реальному лицу? Зри-

тели «не слышат» ни о том, что она окончила институт с красным дипломом, ни о работе на телевидении, к стати совсем нелегкой, ни о каких других ее положительных качествах. Не является ли образ нашей героини, созданный СМИ, чистой симуляцией?

И наконец, чем мы руководствуемся, когда платим втридорога за костюм, произведенный известным брендом в мире моды? С какой подлинной реальностью связан этот костюм? Какую еще реальность представляет бренд, кроме своей собственной?

Вы пришли на избирательный участок для того, чтобы проголосовать за кандидата. Однако опирается ли ваше решение на реальную политику, или оно сформировалось под влиянием рекламных роликов, PR-акций, фотопортретов (обычно хорошо отретушированных)? Можете ли вы вообще думать о политике в отрыве от СМИ? Можно ли провести четкую границу между реальной политикой и ее образом? В данном примере, очевидно, образ и реальность тесно переплетены между собой.

Второе предположение: *образы предшествуют реальному до такой степени, что они переворачивают логический и причинно-следственный порядок реальности и ее репродуцирования.*

Одним из парадоксов в работах Бодрийера является утверждение о том, что, хотя симуляции и освобождены от любой референтности по отношению к реальности, они играют важную роль в нашей жизни. Они могут быть оторванными от реальности, но последствия их вполне реальны. В течение одного дня мы можем несколько раз оказаться в плену симуляций. Например, мы можем расстроиться из-за просмотренного фильма, разочароваться в людях и их природе после просмотра новостей по телевизору, вновь поверить в добро, перечитывая роман, почувствовать жажду, посмотрев на рекламу пива, проголосовать за политика, ратующего за справедливость, и т.д. Таким образом, образы не просто пересекаются с реальностью, они часто предшествуют ей, замещают ее, поглощают ее и даже создают ее. Реальность превращается в следствие «репрезентации».

В одной из своих последних работ — «Америка», написанной после посещения США, Бодрийер подчеркнул, что там он «искал завершенную форму катастрофы».

И эту катастрофу он там нашел. У него нет надежд, связанных с революцией, какие были у Маркса. Он не видит даже возможности реформировать общество, как надеялся Дюркгейм. Мы обречены жить среди симуляций и гиперреальности. Он пишет в «Америке»:

«Все обречено на то, чтобы вновь появиться в виде симуляции. Пейзажи как фотографии, женщины как сексуальные объекты, мысли как текст, терроризм как мода и СМИ. Как представляется, вещи существуют только

в силу своей странной судьбы. И вы начинаете думать, не является ли сам мир вокруг нас всего лишь рекламной копией какого-то другого мира».

И в другом месте:

«Физическая красота только и создается с помощью пластической хирургии, красота городов — с помощью ландшафтного дизайнера, мнение — с помощью манипуляций опросами общественного мнения... и теперь, с появлением генной инженерии, приходит время пластической хирургии для всех людей».

Хотя в работах Бодрийяра и присутствуют смутные альтернативы типа символического обмена, он, как правило, старается не определять собственные ценности и политическую программу. Об этом остается только догадываться.

Неомарксистский постмодернизм: Фредерик Джемесон. Как было показано выше, типичной чертой постмодернизма является дизъюнкция между Модерном и Постмодерном. Тем не менее некоторые постмодернисты, хотя и признают важные различия между эпохами, видят и определенную преемственность между ними. Наиболее известным примером такого подхода является эссе Фредерика Джемесона «Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма» (1984), а также книга под тем же названием, опубликованная в 1991 г.

Он полагает, что капитализм переживает сегодня свою «позднюю» фазу, продолжая оставаться доминирующей чертой современного мира, но он уже воспринял новую культурную логику — постмодернизм. Иными словами, если культурная логика сегодня и изменилась, то лежащая в ее основе экономическая структура сохраняет свою преемственность с более ранними стадиями капитализма.

Джемесон отказался от весьма популярного среди постмодернистов (например, у Лиотара, Бодрийяра и других) тезиса о том, что теория Маркса сама по себе уже является великой нарративностью и поэтому никак не может сочетаться с постмодернизмом. Джемесон стремится показать, что именно марксизм представляет наилучшее теоретическое объяснение самого постмодернизма. Если критика культуры Джемесона получила широкое признание, то за марксизм его сильно критиковали, особенно ортодоксальные марксисты. Критики полагали, что он дал неадекватный анализ экономического базиса культурного мира.

Тем не менее, вполне в духе марксистской диалектики, Джемесон видит в постмодернистском обществе одновременное наличие «катастрофы и прогресса». Вспомним, что и Маркс так же рассматривал капитализм: как процесс, с одной стороны, освобождения и прогресса, а с другой — эксплуатации и отчуждения.

Джемесон прежде всего признал, что постмодернизм обычно ассоциируется с радикальным разрывом с традицией, однако позднее он поставил это положение под вопрос: означает ли он фундаментальное изменение или разрыв, или же это просто периодическая смена моды, т.е. изменение, предопределенное известным модернистским требованием обновления стиля?

Познакомимся с логикой его рассуждений.

Джемесон выделил три стадии развития капитализма.

Первая стадия — рыночный капитализм, т.е. складывание единых национальных рынков. Эта стадия была проанализирована К. Марксом в «Капитале».

Вторая стадия — империализм, т.е. появление системы глобальных экономических связей. Анализ этой стадии был проведен В. И. Лениным в работе «Империализм как высшая стадия капитализма» и в ряде других трудов.

Третья стадия — поздний капитализм, он связан с мощной экспансией капитала в районы, в которых не было товарных отношений. Эта экспансия представляет собой «самую чистую» форму капитала, которая когда-либо появлялась. Марксизм, по мнению Джемесона, не понимает нового исторического содержания капитализма, которое предполагает не модификацию марксистской теории, а ее расширение. Ключом к пониманию «позднего капитализма», по Джемесону, является его мультинациональный характер (выход за пределы западной традиции) и тот факт, что он колоссально расширил количество и разнообразие товаров на рынке (общество потребления).

Изменения в экономической структуре привели к культурным изменениям. Джемесон видит следующие закономерности:

- реалистическая культура соответствует рыночному капитализму;
- культура Модерна соответствует монополистическому капитализму (империализму);
- постмодернистская культура соответствует мультинациональному (позднему) капитализму.

Очевидно, что в сказанном угадывается осовремененная версия положения Маркса о соотношении базиса и надстройки.

Капитализм эволюционировал от стадии монополистического капитализма (империализма), когда культура все же в какой-то степени еще оставалась автономной, к настоящему взрыву культуры на мультинациональной стадии. Произошла мощная экспансия культуры, распространившейся на всю сферу социальной жизни — от экономических ценностей и государственной власти вплоть до структуры человеческой психики, которая также приобрела «культурный» характер. Реальность

под влиянием этих процессов сводится к некоему образу реальности, превращается в псевдособытие, т.е. становится симулякрумом (в этом Джемесон и Бодрийяр согласны друг с другом). Это важно

Симулякрум — от латинского слова, означающего «притворяться». Подделка, вымысел. В то время как подобие строится на сходстве копии и оригинала или идеи вещи, симулякрум строится на несоответствии, различии.

Джемесон описывает это как «господство культуры». Постмодернизм, таким образом, может быть описан как силовое поле, на которое воздействуют различные культурные импульсы. Другими словами, постмодернизм как «новая систематическая культурная норма» состоит из группы гетерогенных элементов. Термин «господство культуры» означает, что хотя постмодернистская культура и преобладает, одновременно с ней действуют и многие другие импульсы и течения.

Постмодернистское общество, с точки зрения Джемесона, характеризуется четырьмя основными чертами.

1. *Отсутствие глубины, поверхностность.* Культурные проекты удовлетворяются поверхностными образами и не интересуются глубинным смыслом, т.е. ограничиваются симулякрумами, когда, например, в живописи невозможно отличить оригинал от копии. Симулякрум — это копия копии, когда, скажем, копируется картина, которая в свою очередь была написана с фотографии. Джемесон описывает симулякрум как идентичную копию с оригинала, который никогда не существовал. Симулякрум по определению поверхностен, ни о какой глубине не может быть и речи.

2. *Утрата эмоций.* Джемесон сравнивает две картины: близкий к фотографии портрет Мэрилин Монро (Уорхол) и классическую картину в традициях Модерна «Крик» (Манч). Портрет Мэрилин Монро поверхностен, в нем нет места искреннему чувству. «Крик» — сюрреалистическая картина, показывающая человека в момент величайшего горя: это эмоционально насыщенное произведение, типичное для уходящего в прошлое мира Модерна. В постмодернистском мире отчуждение сменилось фрагментацией. Последствием фрагментации стала безличность. Тем более удивительно, что у многих это вызывает эйфорию.

3. *Потеря историчности.* Мы не можем познать прошлое. Все, чем мы располагаем — это тексты, рассказывающие о прошлом. В связи с этим Джемесон вводит термин «попурри», исключительно важный для постмодернистского мышления. Поскольку историки не могут представить истину о прошлом или даже соединить в связном рассказе события прошлого, они удовлетворяются созданием «попурри» — совокупности идей, крайне противоречивых и запутанных. Более

того, сегодня вообще нет ясного представления об историческом развитии, о течении времени. Прошлое и настоящее тесно переплетены. История не дает нам истинной картины прошлого, а только знакомит нас со своими идеями и стереотипами относительно прошлого. В качестве примера можно привести любой фильм на историческую тему (например, «Рэгтайм»). Там присутствуют атрибуты какой-то эпохи. В случае «Рэгтайма» это старинные автомобили, стилизованные под 1920-е годы здания, туалеты по моде тех времен, однако герои действуют и говорят вполне в соответствии с современным менталитетом, а многие вещи на экране попали туда явно из другой эпохи. Это и есть не что иное, как утрата историчности. Между тем потеря чувства времени, неспособность различать прошлое, настоящее и будущее на индивидуальном уровне, считается признаком шизофрении. Для постмодернистского индивида события всегда фрагментарны, прерывисты.

4. *Новые технологии*, которые ассоциируются с постмодернистским обществом. На смену производительным технологиям (например, конвейер по сборке автомобилей) пришла репродуктивная технология (компьютеры, телевизоры и т.д.). Телевизор, например, ничего не создает, кроме поверхностных образов, а компьютер — кроме виртуальной реальности. Вряд ли подобная техника вызвала бы восторг в эпоху промышленной революции.

Таким образом, Джемесон создает образ Постмодерна, в котором люди не в состоянии понять мультинациональную капиталистическую систему или взрыв культуры, в условиях которого они живут. Парадигму этого мира и место в нем человека Джемесон поясняет на примере отеля «Бонавентура» в Лос-Анджелесе. Хотя он описывает конкретное здание, все его оценки могут в равной степени быть применены к Центру Помпиду в Париже или к центру Итона в Токио. Этот отель был построен архитектором-постмодернистом Джоном Портмэнном.

Это популярное здание, часто посещаемое как местными жителями, так и туристами. Постоялец или посетитель не может сориентироваться в холле отеля. Дело в том, что в отеле «Бонавентура» холл отеля окружен четырьмя абсолютно идентичными башнями, в которых находятся комнаты. Поскольку все четыре стороны холла совершенно идентичны и никаких указательных знаков нет, постоялец не в состоянии сориентироваться, в какую сторону идти. Джемесон называет это «гиперпространственным» местом, в котором представления о пространстве, типичные для Модерна, оказываются совершенно бесполезными. Позднее администрация отеля вынуждена была ввести цветные коды и таблички с указанием направлений,

однако в соответствии с первоначальным проектом отель был построен таким образом, что сориентироваться в его холле человек был не в состоянии. Не зная как попасть в свою комнату, посетитель или постоялец мог неожиданно набрести на какое-то увеселительное заведение или неожиданный ракурс — прогулка по отелю превращалась в приключение. Эскалаторы и лифты (которые Джемесон описывает как «воздушные гондолы») поднимаются и опускаются, но никогда не привезут вас в конкретное место. Многочисленные балконы, магазины, сады, колонны и гигантские растяжки и флаги делают интерьер отеля напоминающим миниатюрный город. Добавим также, что в отеле множество стеклянных стен и перегородок с зеркальным эффектом. Впечатление от посещения отеля незабываемо, ибо ни на что не похоже.

Утрата перспективы и местонахождения, быстро сменяющиеся образы и впечатления делают человека пассивным, он утрачивает всякую способность выносить рациональные суждения. Отель — символ всего постмодернистского глобального опыта.

Джемесон использовал этот пример для того, чтобы показать нашу неспособность ориентироваться в среде, которую создают мультикультурный капитализм и культурный взрыв, присущий «позднему капитализму».

По Джемесону, поверхностная постмодернистская культура тесно связана с определенными техническими, экономическими и политическими изменениями. Позаимствовав некоторые темы у теоретиков «постиндустриального общества» (в частности, у Даниэля Белла), он сделал вывод о том, что постмодернизм соответствует «культурной логике» нынешней стадии капиталистической экспансии и поэтому все, что сегодня создается и производится, неизбежно имеет постмодернистский характер.

«Различие между... уцелевшими “левыми” и “левыми” академическими — это различие между людьми, читающими книги вроде “На чьей ты стороне?” Томаса Джиогана, блестяще объясняющей банкротство профсоюзов, и теми, кто читает “Постмодернизм и культурную логику позднего капитализма” Фредерика Джемесона. Последняя книга тоже блестящая, но она оперирует на уровне абстракций, слишком высоких для того, чтобы воодушевить на какую-нибудь конкретную политическую инициативу. После чтения Джиогана у вас появляется мнение о некоторых вещах, которые нужно делать. По прочтении Джемесона у вас появляются мнения практически обо всем, кроме того, что следует делать».

Ричард Рорти. Культурные «левые»

Джемесон — марксист, поэтому, в отличие от других постмодернистов, он все же попытался сформулировать хотя бы частичное раз-

решение проблемы постмодернистского общества. По его мнению, для этого необходимы познавательные карты, с помощью которых можно сориентироваться. Однако карты прошлого вряд ли смогут здесь помочь. Необходим прорыв в немыслимо новые типы представлений «позднего капитализма», с помощью которых можно будет понять, каково наше положение как индивидуальных и коллективных субъектов, и вновь обрести способность действовать и бороться. Сегодня эти способности людей полностью нейтрализованы благодаря социальному замешательству. Политическая форма постмодернизма будет иметь в качестве основной задачи открытие и проектирование глобальных познавательных карт.

Под познавательными картами Джемесон понимает классовое сознание — чисто марксистский термин, однако речь идет о новом типе классового сознания. Познавательные карты могут формироваться на основе разных источников: трудов политических и социальных теоретиков, писателей и обычных людей, способных определить и сформулировать свой собственный путь. Карты не самоцель, так как они могут быть использованы в качестве основы для радикальных политических действий в постмодернистском обществе.

Джемесон полагает, что мы ушли из мира, рассматриваемого в временных координатах, поэтому без карты нам не обойтись. Нынешний мир определяется пространственно. Доказательству этого и служит идея гиперпространства в отеле «Бонавентура». Поэтому для Джемесона важнейшей проблемой сегодняшнего дня является потеря способности определить наше положение в этом пространстве и найти его на познавательной карте.

Сильной стороной трудов Джемесона является его попытка синтезировать марксистскую политическую теорию и постмодернизм. Однако его позиция, что, впрочем, вполне естественно, вызвала одинаковое раздражение и у марксистов, и у постмодернистов. Марксисты критиковали его за излишне сильный акцент на культуру, постмодернисты — за принятие тотальности. Но такова судьба всякого, кто пытается объединить разные позиции, во многом противоречащие друг другу.

Ю. Хабермас против постмодернизма. Юрген Хабермас уделил немало внимания критике постмодернизма. Одно из своих эссе он так и назвал «Модерн против Постмодерна» (1981). В этом эссе Хабермас поставил вопрос о том, должны ли мы пытаться в свете всех трагедий и ошибок XX столетия и впредь придерживаться идей Просвещения, или мы должны провозгласить весь проект Модерна бессмысленным? Хабермас, как мы уже знаем, не сторонник отказа от проекта Просвещения, или, иначе, Современности, поэтому

он предпочел сконцентрировать свое внимание на ошибках тех, кто Современность отвергает.

В качестве одной из наиболее значимых ошибок постмодернистов Хабермас называет отказ от науки, по крайней мере изучающей жизненный мир. Хабермас настаивает на возможности рационального, «научного» познания жизненного мира, равно как и на его рационализации.

Критика постмодернизма Хабермасом включает следующие основные положения.

1. Постмодернисты так и не пояснили, создают ли они серьезную социально-политическую теорию или просто занимаются литературой. Если речь идет именно о теории, тогда непонятно, почему они отказываются от институционально установленного словаря. Если же это литература, то аргументация теряет всякую логическую убедительность. В любом случае серьезный критический анализ работ постмодернистов практически невозможен, поскольку они всегда могут возразить, что мы не поняли их теории или литературные эскерсисы.

2. Постмодернисты говорят, что увлечены нормативностью, но что имеется в виду, остается непонятным для читателя. Остается неясным, почему они критикуют современное общество, каковы их цели и т.д. Постмодернисты явно отвергают всякую нормативность. Именно ее отсутствие, собственно, и не дает возможности постмодернистам развить самосознание таким образом, чтобы нацелить его на решение тех проблем, которые они обнаруживают в мире. Хабермас противопоставляет этому свои нормативные чувства (свободная и открытая коммуникация), что со всей очевидностью позволяет представить, какая политическая программа, с его точки зрения, может быть наиболее эффективной. У постмодернистов ничего этого нет.

3. Хабермас обвинил постмодернизм в тотальности (от которой они всегда открещивались), поскольку они так и не смогли дифференцировать феномены и практики, имеющиеся в современном обществе. Например, постмодернисты говорят о мире, в котором господствуют власть и надзор, однако этого недостаточно для анализа реальных источников подавления в современном мире.

4. Хабермас обвиняет постмодернистов в игнорировании повседневности и ее практик, что для Хабермаса, как уже было отмечено, имеет особо важное значение. Это создает для постмодернистов двойную потерю. С одной стороны, они оказались в изоляции от важного источника развития нормативных стандартов. В конце концов, рациональный потенциал, присутствующий в повседневности, — важный источник идей Хабермаса о коммуникативной рациональности. С другой стороны, повседневный мир также создает высшую цель для того,

кто трудится в области политической теории, поскольку именно в нем их теоретические идеи оказывают влияние на дальнейшее развитие общества и политической практики.

Некоторые политические теоретики верят в то, что постмодернизм, особенно в своих наиболее радикальных формах, представляет собой альтернативу политической теории. В каком-то смысле постмодернизм вообще не теория. Политическая теория может быть определена как «большие идеи» о политике, которые смогли выдержать испытание временем. Иными словами, это системы идей, затрагивающие важнейшие политические проблемы и имеющие долговременное значение. Однако будем откровенны, у некоторых постмодернистов, например у Джемесона Бодильяра, такие «большие идеи» есть.

Действительная угроза со стороны постмодернизма относится скорее к форме, нежели к содержанию. Отказываясь от великой нарративности, постмодернисты отрицают большую часть того, что мы обычно понимаем под политической теорией. Бодильяр и другие постмодернисты не предлагают великой нарративности, а скорее только фрагменты идей, которые нередко противоречат друг другу.

Сегодня постмодернизм весьма плодovit. Его адепты действительно знакомят мир с множеством важных и интересных идей. Не следует игнорировать эти идеи, ибо они могут направить развитие политической теории в новом и, возможно, перспективном направлении.

Постмодернизм оказывает сильное влияние на искусство, архитектуру, философию, социологию и, наконец, на политическую теорию. Как минимум постмодернизм бросает вызов традиционной политической теории. Как максимум он предполагает отказ от многого, если вообще не от всего, что было наработано в политической теории за несколько столетий.

Примечания

¹ Бердяев Н. Русская идея. М.: Аст. 2007. С. 3.

² Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990.

³ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 1. С. 418.

⁴ Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 1. С. 382–413.

⁵ Bloom S. The World of Nations. A Study of the National Implications in the Work of Karl Marx. N.Y.: AMS Press, 1967 [1941]. P. 206; 85.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 3. С. 61.

⁷ Bloom S. Op cit. P. 88.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 4. С. 61, 70.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Гражданская война во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 17. С. 317–370.

¹⁰ Энгельс Ф. Какое дело рабочему классу до Польши? // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1954. Т. 16. С. 159–162.

¹¹ См.: Милль Дж. С. Размышления о представительном правлении. М.: Книга по требованию, 2012.

¹² См.: Rosdolsky R. Engels and the ‘Nonhistoric’ peoples: the National Question in the Revolution of 1848. Glasgow: Critique Books, 1986–1987. P. 19.

¹³ Цит. по: Карп Э. История Советской России. М.: Прогресс, 1990. Т. 2. Приложение Б. С. 330.

¹⁴ Боден Р. Политика и принцип нереальности. Лекция. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.polit.ru/lectures/2005/04/27*bodei.html.

¹⁵ Там же.

9 «КУЛЬТУРНЫЙ ПОВОРОТ» В ТЕОРИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В 1970–1980-е годы в социальных науках происходили события, которые можно было бы сравнить с революционными. Позднее они получают название «культурный поворот» и станут символом фактического завершения более чем векового господства позитивизма в его разных редакциях и интерпретациях. В научной литературе нередко его связывают с Третьими великими дебатами в теории международных отношений между позитивистами и постпозитивистами.

Три десятилетия, прошедшие с начала «поворота», — достаточно большой срок для того, чтобы подвести некоторые итоги и попытаться понять, что же все-таки этот период означал для теоретических размышлений о международных отношениях и что это может дать нашей дисциплине в будущем.

Как известно, понятие «поворот» в философии науки означает качественные изменения в системах производства и репрезентации знания, сдвиг в теории и практике познания. Это, кроме того, «момент» если не смены, то выдвижения новой, набирающей силу парадигмы, изменения направления в исследовательской работе, появления иного ракурса предмета исследования. Подобно лингвистическому, когнитивному, историческому и другим «поворотам», «культурный поворот» позволил существенно переосмыслить методологические инструменты исследований и обогатить концептуальный и понятийный аппарат социальных наук. Он также способствовал зарождению новых областей знания, примером чего стало появление концепции «стратегической культуры» в рамках развития исследований международной безопасности.

«Культурный поворот» охватил практически все сферы гуманитарного и социального познания, не оставив в стороне (хотя и со значительным опозданием) и теорию международных отношений. Конечно, позитивистская наука, как мы показали выше, подвергалась нападкам и раньше, в том числе во времена ее максимального «взлета» — после окончания Второй мировой войны. Поворот в изучении смыслов и языка, охвативший в 1940–1960-х годах социальные и гуманитарные науки («лингвистический поворот»), предшествовал «культурному повороту», даже если согласиться с тем, что его

представители и результаты остались во многом не до конца признанными, по крайней мере в теории международных отношений. Только начиная с 1980-х годов начали появляться исследования, так или иначе связанные с культурой: постмодернизм, критическая теория и конструктивизм — каждое из течений политической мысли на своем языке и с разной степенью успеха бросало вызов политическому реализму.

Широкое разнообразие точек зрения, опора на разные интеллектуальные традиции, попытки выработать свою или использовать чужую методологию исследования стали характерны для сегодняшнего состояния дисциплины, когда набор различных теорий и концепций, во многих отношениях противоречащих друг другу, объединяет в ряде случаев лишь неприятие позитивизма.

Следует отметить, что санкцией допустимости и даже желательности культурного подхода явилось обращение тогдашнего президента АПСА (*American Political Science Association*) Аарона Вильдавского в 1987 г.¹ Профессор А. Вильдавский из Университета Калифорнии в Беркли, был известен главным образом своими работами по теории бюджета и управлению рисками, а также как автор идеи «двойного президентства», весьма популярной в годы холодной войны². Обращение Вильдавского к проблемам политической культуры и культурных аспектам принятия решений стало знаковым событием для американской академической среды. В последующие годы было проведено множество исследований, позволивших развить этот подход в новую и весьма амбициозную теорию политики, в том числе и внешней.

Сторонники нового направления позволили себе поставить под вопрос утверждения, которые выдвинул еще английский философ Иеремия Бентам (кстати, придумавший название для самой дисциплины — «международные отношения»). Речь идет об идее И. Бентама (1748—1832), который, размышляя об «общем благосостоянии цивилизованных наций», предложил план утверждения рациональной политики, сочетающей свою пользу с интересами других с помощью нравственности, т.е. программу рационализации внешней политики во имя защиты национальных интересов. Развитый и подтвержденный в разных редакциях «политическим реализмом» и поддержанный позитивизмом, план Бентама во многом воспринимался исследователями-международниками как «аксиома» международной политики. Требование учета культурных факторов представляло собой «вызов» двухсотлетней традиции исследования международных отношений. «Дело не в том, что международные отношения переживают еще один “кризис”, — подчеркивает Джеймс

Дер Дериан, — но это означает необходимость признать, что международные отношения подвергаются эпистемологической критике, которая ставит под вопрос сам язык, концепции, методы и историю (т.е. господствующий дискурс), который конституирует и управляет “традицией” мышления в этой сфере»³.

Никакая интерпретация имеющихся данных о мире, полученных политологами, социологами, экономистами, военными, учеными-естественниками и др., не может быть единственной. Обычно исследователь избирает метод интерпретации в зависимости от своей способности дать более или менее приемлемые объяснения изучаемых явлений, а в особых случаях, при драматических изменениях в культурном контексте и смене культурных универсалий, — вернуться к их осмыслению с точки зрения соответствия «духу времени». Поэтому «культурный поворот» в теории международных отношений — сложное, многосоставное и многовекторное явление, предстающее перед исследователем разными гранями. На первом этапе он был связан с обращением к культурной антропологии.

Становление понятия «культура». Но что такое «культура», к которой наконец-то обратили свой взор международники?

Концепций культуры сегодня очень много, они составляют в известном смысле «конкурентную среду» друг для друга. В работе Клайда Клакхона «Зеркало для человека» известный антрополог дал 11 только собственных определений «культуры», а именно:

- 1) «обобщенный образ жизни народа»;
- 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»;
- 3) «образ мыслей, чувств и верований»;
- 4) «абстракция поведения»;
- 5) «созданная антропологами версия поведения группы людей»;
- 6) «сокровищница коллективного знания»;
- 7) «стандартный набор ориентаций среди повторяющихся проблем»;
- 8) «научаемое поведение»;
- 9) «механизм для нормативного регулирования поведения»;
- 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»;
- 11) «осадок, который дает история».

И это еще не все. Далее он обратился к образам, карте, сито и матрице⁴. В работе «Культура: критический обзор концепций и определений», изданной Клакхоном в соавторстве с другим исследователем, устанавливаются 6 категорий и 161 отдельные определение культуры⁵.

Все эти определения тем не менее могут быть сведены к четырем основным типам:

- 1) *культура как идеи* — нечто, находящееся в умах членов конкретных сообществ в виде знаний, верований, отношений, ценностей, идеалов и т.д.;
- 2) *общепринятые знания и стереотипы поведения*, характерные для конкретного сообщества или популяции;
- 3) *материальные черты культуры* — эксплицитные и имплицитные стереотипы поведения, передаваемые с помощью символов, включая их воплощение в материальных артефактах;
- 4) *культура как информация*, или информационная структура, носителем которой является социальная группа, при этом информация принимается, создается, отыскивается, передается, используется, утрачивается и т.д.⁶

О связи культуры и политики писали многие авторы разных эпох, тем не менее считается, что впервые термин «культура» употребил еще древнеримский оратор и политический мыслитель Марк Туллий Цицерон (43–16 до н.э.). Он использовал сельскохозяйственную метафору — *cultura animi*, ранее употребленную в работе о земледелии Катона Старшего, применив ее в философии в телеологическом смысле — как идеала естественного развития человека. Он противопоставил ее понятию природы, подчеркнув тем самым, что она является продуктом деятельности самих людей. Позднее, во многом повторяя эту мысль, немецкий философ Георг Гегель скажет более точно, что культура — это созданная человеком «вторая», искусственная природа. Первая, естественная, природа лежит, по Гегелю, вне культуры, ибо она — вне человека. Многоликий мир «второй природы» создан человеком, благодаря его деятельности, это видоизмененная им среда обитания. Культура существует в истории, во времени и, следовательно, в развитии только благодаря развитию человеческого общества⁷.

Труды Цицерона, как и других античных авторов, хорошо знали в Европе в начале эпохи Модерна, они входили в тогдашние каноны образования, неудивительно поэтому, что европейцы находились под влиянием его идей, хотя и зачастую придавали его понятиям более широкий смысл, нежели делал сам мыслитель. В современном смысле понятие «культура» стало употребляться лишь в XVII–XVIII столетиях⁸. Однако смысл концепта все еще оставался излишне разнообразным. Так, например, немецкий мыслитель Самюэль Пуфендорф еще в XVII в. отнес культуру ко всем способам, с помощью которых человек может преодолеть свое природное варварство и превратиться в полно-

ценного индивида. В отличие от Пуфендорфа, аббат Джованни Андрес в книге «Происхождение, процессы и современное состояние всей литературы», изданной в Парме в 1782 г., свел идею культуры исключительно к письменным источникам.

Постепенно культура начала, помимо описательной, выполнять эпистемологическую функцию, позволяя выявить наиболее важные черты в познании коллективности, хотя еще долгое время крайне непоследовательно и лишь у отдельных мыслителей. Так, интерес к культуре обнаруживал один из «отцов-основателей» консерватизма как самостоятельной доктрины — английский политик и мыслитель Эдмунд Бёрк. Будучи членом палаты общин, он увлекся изучением культуры и цивилизации Индии, которую в конце XVIII столетия рассматривали в Британии как возможную компенсацию за утрату американских колоний, и даже снискал репутацию самого компетентного в «индийском вопросе» политика. На суде над генерал-губернатором Бенгалии Уорреном Хастингсом, обвинявшимся в излишне жестких методах администрирования в колонии, Бёрк даже выступил в качестве главного обвинителя, настаивая на необходимости уважения к культуре и традициям индусов⁹. Интерес к другой культуре побудил его обратиться к осмыслению значения и сущности культуры в широком смысле.

Во Франции понятие «культура» использовалось как синоним всего, что может быть обретено с помощью образования (например, хорошие манеры, искусство, науки). Над проблемами культуры размышляли также французские консервативные мыслители Л. Бональд, Ж. де Местр и другие, а позднее А. Токвиль, они обратили внимание на опасность возрастания роли масс по мере развития массового производства, «массовизации культуры», ее вульгаризации, утраты влияния «высокой культуры», носителем которой, по их мнению, является элита.

Немецкие представления о культуре формировались в контексте политической фрагментации до объединения Германии в 1870 г., при которой неизбежно встал вопрос о том, что культура должна стать инструментом обеспечения национального единства в ситуации, когда политический союз отсутствовал. Причем если И. Кант подходил к этому понятию с философско-антропологической позиции, то уже Й. фон Гердер и другие романтики стали пионерами интереса к «духу времени» и «национальному духу», т.е. рассматривали культуру в культурно-историческом ключе. Они предложили использовать понятие «культура» в двух смыслах: как «дух народа», обладающего уникальной идентичностью, и как культивирование, воспитание внутренне свободной индивидуальности. Гердер был одним из тех, кто первым выдвинул идею современного нацио-

нального государства, она возникла в его учении из естественного права. Государство, появляющееся в результате захватов, разрушительно для национальных культур. Чисто природным созданием ему, собственно, представлялись только семья и соответствовавшая ей форма государства. Отсюда понятие «генетический», к которому неоднократно прибегал Гердер. Подлинным носителем великих коллективных генетических процессов был и оставался, по мнению Гердера, народ, а еще выше — человечество.

Более поздние историки Фридрих Карл фон Савиньи и Леопольд фон Ранке также уделяли внимание антирационалистическому национальному историцизму. Право, язык, традиции и обычаи предстают у них как выражение души немецкого народа. Так, у Савиньи право и все остальные культурные явления — не что иное, как манифестация национального духа, пронизывающего все формы жизни. Фон Ранке также интересовали формирующие гипотезы или идеи, без познания которых история, как он считал, становится лишь хаосом фактов.

Идея о том, что «культура» может оказаться весьма действенным инструментом решения политических задач, была в конце XIX в. довольно ясно сформулирована и в Российской империи, например Петром Струве, русским экономистом-славянофилом. С его точки зрения, культура представляет собой сознательное создание среды, гарантирующей неограниченный поиск идентичности со стороны как индивида, так и общества.

Обращение к антропологии. В XIX в. «культура», кроме того, становится центральной концепцией антропологии. Именно на это следует обратить особое внимание в исследовании теорий международных отношений, так как поворот в сторону культуры поначалу имел преимущественно антропологическую ориентацию, т.е. был обращен к изучению влияния международных отношений на положение человека в мире. Кроме того, культурная антропология пыталась найти ответы на вопросы о том, каким образом культура транслируется во времени, от поколения к поколению, и в пространстве, от этноса к этносу, от одного народа к другому, а также каково содержательное наполнение взаимодействия культур, иными словами, каковы механизмы и векторы их развития. С этого времени начался безостановочный процесс содержательного сужения и уточнения изначально (как было показано выше) крайне плюралистичного понятия «культура».

С точки зрения значения для теории международных отношений, пожалуй, наибольшее значение из работ того времени имеют исследования американского антрополога Эдварда Тайлора (иногда в русской транскрипции — Тейлера). В 1865 г. он определил культуру как «комп-

лексное целое, включающее знания, верования, мораль, право, обычаи и многие другие способности и привычки, обретенные человеком как членом общества», которые, по его мнению, можно оценить и измерить. Тайлор стремился выявить прежде всего социальные выражения культуры, которые можно операционализировать, например традиции¹⁰. Как «отец-основатель» эволюционной теории культуры, Тайлор рассматривал культуру как сознательно созданное рациональное устройство для совершенствования жизни людей в обществе. В своих работах он стремился показать, что все народы и все культуры можно поместить в один непрерывно и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд, действующий в соответствии с законами, аналогичными природным. Он же предложил интерпретацию «цивилизации» — понятия, появившегося еще в XVIII в., как «большой культуры», хотя и употреблял оба термина поочередно. Как бы там ни было, подход Тайлора в отношении предположительно ценностно-нейтральной, демократической и релятивистской концепции культуры со временем превратился в общепризнанный стандарт в англо-американских социальных науках.

В XX в. антропология пережила два кризиса, каждый из которых явился следствием крупномасштабных социальных изменений. Первый имел место в 1950-х годах как результат двух мировых войн и начала становления «информационного общества» и окончания эпохи колониализма, что вызвало такое замешательство среди антропологов, что возникло даже сомнение, сохранится ли вообще эта дисциплина. В конце концов культурная антропология преодолела этот кризис благодаря изменению методов полевых исследований и появлению некоторых новых теоретических перспектив на протяжении следующих двух десятилетий.

Следует также обратить внимание на то, что на фоне возрастающего интереса исследователей к эволюционным аспектам бытия культуры особое внимание начали уделять дискретным единицам культуры, вопрос о которых поставил еще Э. Тайлор. Однако если раньше речь шла о таких единицах культуры, как идеи, верования, обычаи, ценности, нормы, культурные образцы и т.д., то теперь были введены новые, более общие понятия «культурген» (Ч. Ламсен, Э. Уилсон), «мем» (Р. Докинз) и пр., что, как считается, сближает науку о культуре с естествознанием. Это позволило дать специфическое определение культуры через понятие информации, которая создается, передается, используется, утрачивается, и, соответственно, единицы культуры могут быть измерены в битах, в простых и сложных единицах, аналогичных молекулам¹¹. Отсюда в качестве единиц культуры сегодня обычно рассматриваются «символы» и «мемы». Однако в силу того, что символы

отличаются избыточной многозначностью, «мемы» оказались более функциональными.

В 1980-е годы культурная антропология вновь оказалась в ситуации кризиса. К этому времени процессы глобализации охватили весь мир и наметились заметные трансформации культуры: с одной стороны, локальные культуры частично были разрушены, с другой — появились признаки складывания единой, глобальной культуры. Появились новые направления исследований. Как подчеркивают отечественные исследователи, «актуальное направление исследований — воздействие международных отношений на эволюцию сущности человека. Современный человек не отличается по своей биосоциальной *природе* от человека предшествующих эпох. Но его *сущность* как квинтэссенция качеств, делающих человека тем, чем он является в своем конкретно-историческом воплощении, меняется, пусть и медленно. Связана эта эволюция с изменением социального контекста существования человека». И далее: «Современные международные отношения способствуют созданию условий, благоприятствующих более глубокому пониманию сущности человека. Дать ответ на вопрос, что такое человек, станет возможно лишь тогда, когда появится реальное *человечество*. Иными словами, когда отдельные его *части*, представленные реально живущими *народами*, сольются в единое *целое*. При этом будет происходить формирование “*человека международного*”, т.е. человека, выходящего в своем сознании, ценностных и жизненных ориентациях, практической деятельности за пределы одного государства»¹².

Оправившись от шока, область исследования в интеллектуальном развитии пережила драматический сдвиг. Пересмотру подверглась сама концепция культуры. Вместо того чтобы рассматривать культуру как апофеоз человеческих достижений и восхвалять культурную уникальность и разнообразие, ученые отныне описывали культуру как дискурс, который создает стереотипы, гомогенизирует и определяет сущность «Другого» ради интересов Запада¹³. А поскольку сами принципы подхода и базовая проблематика были ниспровергнуты силами социальных изменений, не стоит удивляться, что культурная антропология стала спусковым механизмом для постмодернизма, в том числе и в ТМО.

Культура и цивилизация. В американской антропологии концепция «культуры» обычно используется в двух смыслах: во-первых, как развитая человеческая способность классифицировать и представлять свой опыт в виде символов, творчески действовать на основе воображения; во-вторых, как различные образы жизни, практикуемые в разных частях света. При этом начиная с 1930-х годов под влиянием Чар-

льза Бэрда цивилизация и культура стали противопоставляться друг другу. Ученый высказывал недоумение по поводу факта, который представляется ему самоочевидным, однако в его время воспринимался как инновация: «То, что называется западной цивилизацией, отличается от других культур тем, что в реальности она представляет собой технологическую цивилизацию, опирающуюся в своей основе на науку и технику»¹⁴.

Дело в том, что в 1920–1930-е годы многие, особенно европейские, исследователи, в отличие от американских, рассматривали США с их массовой культурой, гедонизмом и технологиями в качестве примера коллапса традиционных «западных» ценностей¹⁵. По сути, это было просто одно из проявлений противопоставления культуры и цивилизации в тогдашнем дискурсе. При этом их различие не было достаточно ясным и в обыденной речи присутствовало постоянное взаимоналожение понятий. Другое дело, что попытки развести эти два понятия в академических исследованиях предпринимались постоянно. Споры не прекратились по сей день. Британский теоретик Терри Иглтон воспринимает различие между культурой и цивилизацией как данность, особенно в глобальном мире: «Линия проходит между цивилизацией (в смысле универсальности, автономии, индивидуальности, рационального мышления и т.д.) и культурой, если мы понимаем под ней все эти неотрефлексированные лояльности и спонтанные убеждения»¹⁶.

Немецкий социолог Норберт Элиас, наоборот, утверждал, что если культура может принадлежать классу, то все граждане какой-то страны будут принадлежать к одной цивилизации. Для него цивилизация — это более высокий уровень прогресса человечества, который противостоит национальной форме самосознания. Уже на первых страницах своего фундаментального труда «О процессе цивилизации» Н. Элиас пишет:

«Во-первых, понятие “цивилизация” применяют по отношению к самым разнообразным фактам, к состоянию техники, манерам, развитию научного познания, религиозным идеям и обычаям. <...> Можно было бы даже сказать — национальное сознание. В нем резюмируется все то, что отличает западное общество последних двух или трех столетий от более ранних или же от современных, но “более примитивных” обществ. С его помощью пытаются охарактеризовать нечто важное для западного общества, то, чем оно гордится: состояние *его* техники, принятые в *нем* манеры, развитие *его* научного познания, *его* мировоззрение и многое другое... Во-вторых, для различных наций Запада понятие “цивилизация” означает не одно и то же. Огромное различие существует прежде всего между использованием этого слова англичанами и французами, с одной стороны, и его употреблением немцами, с другой сто-

роны. В первом случае это понятие выражает гордость по поводу значимости своей нации для прогресса западного мира и всего человечества. По-немецки “цивилизация” обозначает нечто очень полезное, но все же имеющее ценность как бы второго порядка, а именно то, что охватывает лишь внешнюю сторону жизни, затрагивает лишь поверхностные слои человеческого существования¹⁷. Для самоинтерпретации, для выражения собственной сущности и гордости за свои достижения немцы используют слово “культура”¹⁸.

С. Хантингтон также посвятил этой проблеме немало страниц в своей знаменитой работе «Столкновение цивилизаций». Но с его точки зрения, «усилия ввести различия между культурой и цивилизацией... не получили поддержки, за пределами Германии существует преобладающее согласие... непродуктивно стремиться по-немецки разделять культуру от основания цивилизации»¹⁹.

Он не ссылаясь на Э. Тайлора, но очевидно рассуждает в его традиции рассмотрения цивилизации как «большой культуры» и даже поднимает обобщение на еще более высокий уровень. Он пишет о цивилизациях, как если бы писал о культурах отдельных стран, но распространяет их на целые регионы. Но здесь он не оригинален. Еще в начале 1960-х годов французский философ Поль Рикёр поставил вопрос о взаимном оплодотворении коренной культуры и универсальной цивилизации, введя еще одно важное понятие — регионализм, которое со временем приобрело важное значение, особенно в международных исследованиях²⁰.

Еще одно важное измерение в исследовании проблемы внес в конце 1940-х годов известный французский антрополог К. Леви-Стросс, идентифицировавший цивилизацию с современными обществами, раздираемыми противоречиями и социальными конфликтами, которые он противопоставил культурам застойных, неподвижных «примитивных» обществ, в которых, по его мнению, отсутствуют и история, и прогресс. Человеческая жизнь с развитием цивилизации отнюдь не улучшается, а усложняется, полагал философ, принося с собой массу негативных последствий для человека (так, например, искусство сделало человека пленником символических структур.). Отсюда было уже недалеко до апокалиптических сценариев²¹.

Таким образом, почти 250-летние споры о смысле культуры и цивилизации отнюдь не завершились примирением между сторонниками и противниками их различия. Забегая вперед, скажем, что в теории международных отношений преобладает англо-американская интерпретация понятий, предполагающая, что культура без цивилизации невозможна, поскольку культура, как локально переживаемый

опыт, всегда опосредуется цивилизацией, а цивилизация — чисто абстрактная универсалия, обретающая свою конкретность только через культуру.

Сравнение концептов культуры и цивилизации все же представляло собой шаг в сторону, в то время как рассмотрение самого концепта культуры оставалось весьма проблематичным. По-прежнему сохраняются разные определения культуры, вытекающие из антропологии, истории, психологии, социологии и современных культурологических исследований. Подобный эклектизм, очевидно, был признаком теоретической неопределенности. Неудивительно поэтому, что в дальнейшем дискуссии вокруг проблем культуры заняли столь важное место в постмодернистском контексте фрагментации.

Клиффорд Гирц. Интерпретация культур. Несмотря на всю плюралистичность представлений о культуре в научной литературе, реальная возможность для специалистов по международным отношениям использовать ее в своих исследованиях появилась во многом благодаря идеям американского антрополога Клиффорда Гирца, опубликовавшего в 1973 г. книгу, посвященную интерпретации культур.

В своей работе Гирц прежде всего попытался, исходя из множественности и разнообразия культур, выяснить, какое воздействие они оказывают на человеческие сообщества, каковы последствия взаимовлияния культур, каков уровень нашей способности проникать в сущность «иной субъективности», т.е. понимать, каковы основные отправные точки в другой культуре, и проследивать тенденции ее развития. Гирц определил культуру как исторически транслируемый паттерн смыслов, воплощенных в символах, системе унаследованных концепций, выраженных в символической форме средствами, используемыми людьми для коммуникации, которые увековечивают и развивают свое знание и отношение к жизни.

Концепция культуры, по Гирцу, семиотична, т.е. символична и построена на знаках. Он писал:

«Концепция культуры, которой я придерживаюсь и полезность которой пытаюсь показать, является, по существу, семиотической. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений. Выявление и разъяснение значения — именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального»²².

Смысл семиотического понимания культуры предполагает ее рассмотрение через так называемое семиотическое действие — «действие,

которое нечто обозначает, подобно голосу в речи, цвету в живописи, линии в письме или звуку в музыке»²³.

Корни идей Гирца лежат в веберовской теории рационального выбора, а также в области культурной антропологии, символическом интеракционизме, феноменологии и т.д., т.е. крайне эклектичны. Тем не менее все эти подходы объединяет несколько общих черт: во-первых, они не признают «единый» метод; во-вторых, коль скоро исследования направлены на человека, обладающего сознанием, используется особый тип объяснения, отличающийся от естественно-научного; в-третьих, исследователи культуры применяют «понимающий» метод, допускающий как семантическое объяснение, так и интерпретацию, поскольку проблема смысла социального действия относится к устойчивому «концептуальному ядру» понимающей социологии.

Несколько слов следует сказать о «понимающей социологии» как одном из важнейших направлений в социологии конца XIX — XX в. Методы познания природы и общества не могут быть идентичными, поэтому позитивизм здесь «не работает». В качестве альтернативы М. Вебер и его последователи предложили три основные процедуры познания человека: во-первых, интроспекцию, т.е. самонаблюдение; во-вторых, сопереживание, способность поставить себя на место другого человека и понять его мотивы; и, наконец, в-третьих, культурологический анализ, предполагающий интерпретацию духовных символов. Именно последняя процедура и увлекла Гирца.

Гирц исходил из того, что результатом исследования в идеале становится не «просто теория», а помещенное в более полный контекст (реконтекстуализированное) «насыщенное описание». Через «насыщенное описание» как лозунг и эпистемологический релятивизм как методологию Гирц определил антропологию как интерпретативную науку в поисках смысла, а не экспериментальную — в поисках законов. Гирц поясняет, какой смысл он вкладывает в «насыщенное описание», на примере различия между морганием и подмигиванием. Подмигивание — это коммуникация, причем вполне точная и определенная, она: 1) носит сознательный характер; 2) направлена на конкретного человека; 3) передает конкретное сообщение; 4) передает его в соответствии с социально установленным кодом; 5) передает его втайне от остальной компании. Поэтому подмигивание, в отличие от мигания как физиологической реакции, это частица поведения, крупица культуры²⁴. Именно поэтому нам так трудно понять намерения других людей в стране с неизвестной нам культурой, например в Марокко, поскольку мы незнакомы или плохо знакомы с той образной вселенной, внутри которой поступки людей становятся знаками.

Вследствие этого при интерпретации символических систем других народов описания, по Гирцу, должны ориентироваться на действующих лиц. Прежде всего, исследователь определяет, что имеют в виду информанты о поведении других народов или что они думают, будто имеют в виду. Затем все это систематизируется, при этом между материальными фактами и теоретическими построениями нет четких границ. Поэтому интерпретации такого рода — это интерпретации второго и третьего порядка. Это связано с тем, что только сам носитель культуры может создать интерпретацию первого порядка. Это ведь *ego* культура, рассуждает Гирц.

Культурные формы артикулируются и проявляются в поведении, в разного рода артефактах и формах сознания, однако их значение зависит от роли, которую они играют в текущем паттерне жизни. В процессе сбора данных исследователь сталкивается с множественностью сложных концептуальных структур, посредством которых индивиды и группы формируют свое поведение. В число особенностей этнографического описания Гирц включил следующие: 1) оно интерпретативно; 2) оно интерпретирует социальный дискурс; 3) интерпретация состоит в попытке спасти «сказанное» в этом дискурсе от исчезновения и зафиксировать его в доступной для дальнейших исследований форме; 4) оно микроскопично и лишь позднее выводит исследователя на изучение крупномасштабных явлений²⁵.

Микроскопичность вовсе не означает, что не может быть крупномасштабных интерпретаций обществ в целом, цивилизаций, событий всемирного масштаба и т.п. Но антрополог выходит к более широким интерпретациям и абстрактному анализу через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений. Обобщения, которых удастся достичь, проистекают из тонкостей в различиях, а не из размаха абстракций. Что же касается теоретических идей, то в каждом новом исследовании они не вырабатываются абсолютно заново, а заимствуются из других, сходных исследований, совершенствуются и применяются для интерпретации новых проблем. Так что не только интерпретация сопровождает подачу материала непосредственного наблюдения, но и теория, на которую эта интерпретация опирается. «...Принять семиотическую концепцию культуры и интерпретативный подход к ее изучению — значит считать утверждение в этнографии, если заимствовать ставшую знаменитой фразу В. Гэлли “преимущественно спорным (сущностно оспариваемым. — А. Т.)”». «Антропология, по крайней мере интерпретативная антропология, — это наука, продвижение в которой отмечено не столько укреплением консенсуса, сколько изысканностью споров», — делает вывод известный антрополог С. Баретт²⁶.

Тем не менее в целом междисциплинарная парадигма интерпретации позволила представить все формы человеческой деятельности как символические тексты, возникающие внутри вездесущего контекста. Текст допускает множество прочтений. Образы и тексты прошлых времен в кодифицированном виде сохраняются в современных текстах. Текст культуры — смыслообразующий элемент человеческого бытия со всей его динамикой и открытостью перед будущим. В силу этого он может быть подвергнут интерпретации, вскрывающей его культурные смыслы, а оценка соотнесена с конкретной культурно-нормативной системой. Соответственно, рефлексия — основа интерпретативной деятельности, именно она позволяет обнаруживать ядро культуры, а также ее конкретные проявления и метаморфозы в новых условиях.

Таким образом, всякая интерпретация неопределенна, зависит от контекста, а также от позиции интерпретатора. Интерпретация, которая сегодня признается наилучшей, — всего лишь одна из возможных, поэтому всякое знание может быть рассмотрено как интерпретация. Способы прочтения историко-культурных явлений в определенном контексте предопределяют специфику смыслового ядра текста культуры.

Таким образом, Гирцем и его последователями был сформулирован интерпретативный подход к изучению культуры, предполагающий включение элементов аксиологии, структурализма, герменевтики, понимающей социологии, философии символических форм и т.д.

Под влиянием Гирца культура отныне рассматривалась многими исследователями, в том числе международниками, как социально установленные структуры смысла человеческой деятельности, как система символов, с помощью которых группа транслирует знание через время и пространство, или, иначе, через семиотическое изменение социальных практик²⁷. Если раньше культурные различия рассматривались фактически как естественный, природный феномен, который должен быть зафиксирован и изучен, то отныне различие превратилось в социальный и политический продукт с соответствующими преимуществами и недостатками. Иными словами, различия проблематизировались, в центр исследований был перенесен вопрос о том, как именно, в силу каких причин и условий эти различия появились. Как подчеркивали Г. Гупта и Дж. Фергюсон, «мы меньше интересуемся установлением отношений диалога между географически удаленными обществами, нежели изучением процесса производства различий в культурно, социально и экономически взаимосвязанном и взаимозависимом мире»²⁸.

Постепенно сформировался некий компромисс — синтез интерпретации и причинно-следственного объяснения, сочетание семан-

тического (т.е. «глазами участника») и научного (т.е. с позиции исследователя-наблюдателя) объяснений, которое нередко называют «двойной герменевтикой» (по А. Гидденсу: исследование, и которое включает интерпретации со стороны участников события, а также интерпретации интерпретаций этих событий исследователем). Тем самым была выработана новая методология социальных наук, играющая сегодня немаловажную роль в теоретическом исследовании международных отношений. Последователи Гирца также предложили новые формы интерпретации, опираясь на литературоведческие исследования, породившие новые жанры письма, это позволило международникам обратиться к вопросам, которые ранее не представляли для них большого интереса.

Конструктивизм как парадигма исследования международных отношений

С конца 1980-х годов одним из главных направлений в теоретическом исследовании международных отношений стал конструктивизм. Именно к этому времени он уже достаточно прочно утвердился на теоретическом олимпе, предложив собственную онтологию, эпистемологию и методологию. Хотя почвой для конструктивизма выступил фактически весь постпозитивизм, будет неверным считать его синтезом разных парадигм этого направления. Другое дело, что он с самого начала стремился дать прежде всего методологический «ответ» доминирующим школам в теории международных отношений. Конструктивизм, таким образом, предлагает определенным образом взглянуть на предметную область мировой политики²⁹.

Строго говоря, ничего сверхнового в нем не было. Конструктивная установка имеет длительную историю в науке и в теории познания. По крайней мере, с начала Модерна дихотомия «познанное — сделанное (сконструированное)» стала типичной для науки Нового времени и сопровождающей ее теории познания. Это позволило современным конструктивистам вписать в число своих предтеч Вико, Канта, Гегеля, Гуссерля и немецкую гносеологию в целом³⁰. Тем не менее, как считается в современной западной науке, сам по себе термин «конструктивизм» начал использоваться в 1950-е годы в работах Ж. Пиаже и Дж. Келли, однако научную респектабельность вполне определенной эпистемологической позиции в социальных науках он обрел значительно позднее только в контексте «культурного поворота»³¹.

Философы и психологи, изучавшие природу познания, продолжатели традиции А. Шюца, Ж. Пиаже, Дж. Келли, Н. Лумана, Дж. Мида,

П. Бурдые, Л. С. Выготского и других мыслителей, ввели в науку понятие «конструкт» — производимый человеческим сознанием идеальный объект, или классификационно-оценочный шаблон, через который человек воспринимает мир³². Сформировавшийся на основе их воззрений *социальный конструктивизм* (одним из его ответвлений стал конструктивизм в теории международных отношений) обратился к дискурсам, отношениям, взаимодействиям между людьми, отказавшись от всеобщих универсальных истин и повернувшись лицом к многоголосию, сообществу и диалогу как способам конструирования мира.

Международники называют в качестве автора термина в теории международных отношений Николаса Онуфа, опубликовавшего в 1989 г. книгу под названием «Мир, который мы создаем»³³, хотя многие идеи, сформулированные вполне в конструктивистском духе, присутствовали уже в работах Ричарда Эшли и других международников, в том числе и более ранних³⁴.

Наконец, не следует сбрасывать со счетов вклад, внесенный в свое время так называемой Английской школой в теории международных отношений (Хэдли Булл и др.), которая с конца 1970-х годов, развивая идеи Гуго Гроция, предложила идею «международного сообщества» как промежуточного варианта между «силовым» подходом реалистов и обоснованием необходимости сотрудничества либералов-институционалистов. Именно ее А. Вендт, как один из наиболее известных конструктивистов-международников, называет своей идейной предшественницей. Однако, как известно, взгляды представителей этой школы не получили поддержки со стороны американских теоретиков-международников, стоявших в основном на позитивистских позициях, и не без их давления на несколько лет сохранились в учебниках и хрестоматиях по теории международных отношений скорее в качестве если не экзотического, то достаточно изолированного примера.

К середине 1990-х годов в общем и целом сформировался современный конструктивизм как субстантивный (содержательный) подход к изучению международного поведения, вызвав — на волне пересмотра многих постулатов вследствие окончания холодной войны — бурные дебаты в доминирующем дискурсе теории международных отношений.

К этому же времени четко обозначились два течения внутри конструктивизма — североамериканское и европейское, различающиеся довольно существенно в отношении целого ряда вопросов и методов исследования. Североамериканский вариант делает особый акцент на роли «социальных норм» и «идентичности» в конструировании мировой политики и определении результатов внешнеполитической дея-

тельности; в нем по-прежнему доминирует позитивизм, а основной интерес сосредоточен на «вскрытии дедуктивных механизмов “сверху вниз” и каузальных (причинно-следственных. — А. Т.) отношений между акторами, нормами, интересами и идентичностью»³⁵. Именно к этому лагерю с некоторой долей условности можно отнести А. Вендта, Н. Онуфа, П. Катценштайна и др. Европейский вариант уделяет внимание роли «языка», «лингвистических конструкций» и «социальных дискурсов» в конструировании социальной реальности и, разумеется, «идентичности»; в нем доминируют постпозитивистские и интерпретативные подходы и наряду с дедуктивным широко используется индуктивная (снизу вверх) стратегия исследования. Среди его адептов можно назвать таких известных исследователей, как Ф. Кратчвилл и Т. Хопф. Однако все различия между конструктивистами преодолеваются, как мы увидим ниже, их приверженностью социальному структурированию мировой политики.

Онтология, эпистемология, методология. Спорность и незавершенность процесса формирования конструктивизма как направления исследований заметна уже при первом приближении — не случайно целый ряд авторов начинает с того, что вообще пытается определить, о чем идет речь. Что это — новая парадигма, тип мышления, метод или теория? Пока нет вразумительного ответа, а есть лишь разные точки зрения. Так, один из наиболее известных конструктивистов Александр Вендт понимает под ним не содержательную теорию, а философию социальных наук³⁶. Ее предмет — «онтология международной жизни» и главная цель — осветить онтологическую реальность intersubjectивного знания³⁷. Более того, Вендт даже специально оговаривается, что конструктивизм — не теория, так как не имеет ни предсказывающей, ни объяснительной функции, это лишь инструмент анализа³⁸.

Другие авторы, например Эммануэль Адлер, рассматривают конструктивизм как метатеорию, интерес которой обращен не столько на противоречие между «наукой» и «литературной интерпретацией «рассказов», или натуралистической концепцией науки, в основе которой лежат теории и философия науки; сколько на природу самих социальных наук и, соответственно, теории международных отношений³⁹. Напомним, что метатеория относится к типу эпистемологии, противостоящему онтологическому теоретизированию, поскольку имеет в качестве своего предмета саму по себе теорию, или, иначе, «теория, предметом которой является другая теория».

Поэтому можно сделать вывод о том, что конструктивизм все же не теория в широком смысле слова, а разделяемая совокупность исходных посылок, которые могут быть представлены как методология.

Некоторые исследователи вообще считают, что конструктивизм «остается методом, и ничем иным»⁴⁰. Дж. С. Баркин, например, рассматривает конструктивизм как кластер исследовательских методов и аналитических инструментов, «совокупность предположений о том, как изучать мировую политику», но не о том, как «политика работает», — другими словами, это «скорее совокупность исследовательских методов, а не парадигма в том смысле, как это имеет место с реализмом, либерализмом или марксизмом»⁴¹. Но с этой точкой зрения согласны далеко не все.

В любом случае, пишет А. Вендт, отчасти противореча самому себе, задачей конструктивизма является создание «конституирующей» «теории» и объяснение последствий «конституирования» для международных отношений. Каузальная (причинно-следственная) теория, в отличие от конституирующей, ставит вопрос «почему?» и показывает, как именно «временно предшествующий *X* создает независимо существующий *У*». Конституирующая теория ставит другой вопрос — «что?» и определяет «структуры, которые конституируют *X* или *У* в первую очередь»⁴². Например, молекулярная структура воды, H_2O , отвечает на вопрос, что нам показывает конституирующая теория. Аналогичным образом холодная война — следствие идей, которые американские и советские политики имели по поводу отношений между сверхдержавами. Можно привести и другие примеры. Неудивительно поэтому, что многие конструктивисты обращаются именно к интерпретативной (герменевтической) эпистемологии. Социальные науки, полагают они, прибегают к интерпретативному исследованию для понимания смыслов, а отнюдь не к научному анализу причинно-следственных связей и отношений.

Будучи одним из направлений в критической теории, конструктивизм в то же время существенно от нее отличается, прежде всего тем, что одновременно интересуется метатеорией, содержательным эмпирическим анализом, включает контррационалистические выводы самой критической теории, а также некоторые аспекты взглядов на мировую политику, вполне совместимые с некоторыми представлениями неореалистов и неолибералов. При этом конструктивизм наглядно проявляет свою приверженность неопозитивистской методологии в целом. Более того, конструктивисты утилизируют эти методы и идеи, находя для них эмпирическое использование.

Конструктивизм — одно из наиболее ярких проявлений противостояния между рационалистами, в соответствии со взглядами которых мир управляется универсальными законами, с одной стороны, и рефлексивистами, подчеркивающими значение интересубъективных, разделяемых смыслов и дискурсов, всегда включенных в конк-

ретный социальный контекст, — с другой. Однако здесь все не так просто. Конструктивизм все-таки стоит посередине между рационалистическими теориями, такими, как реализм, неореализм и неолиберализм, и интерпретативной эпистемологией — постмодернизмом в духе Жака Деррида и Мишеля Фуко и критической теорией, ориентирующихся на мыслителей Франкфуртской школы, таких, как Адорно, Хоркхаймер и из более поздних Хабермас. Конструктивизм — это взгляд, предполагающий, что то, «каким образом материальный мир формирует и сам формируется действиями людей зависит от динамичных нормативных и познавательных интерпретаций материального мира»⁴³.

Самое существенное — это то, что конструктивизм в целом противостоит значительной части рефлексивистских теорий, прежде всего в том, что не признает безбрежного эпистемологического плюрализма, т.е. равноценности всех локальных форм познания. С онтологической точки зрения речь идет о его месте в противостоянии идеи единства мира, в котором всякое развитие происходит под влиянием единых законов, и рефлексивизма, предполагающего, что многоголосье мира неизбежно. Конструктивисты и здесь пытаются оказаться посередине, признавая множественность мира, но допуская некоторые обобщения, впрочем, до определенных пределов. Интерпретация науки как единства в разнообразии предполагает, что, несмотря на наличие разнообразных исследовательских программ, на каком-то уровне они неизбежно оказываются в ситуации диалога. В этом плане конструктивистская методология, добиваясь валидности своих результатов, опирается на правила научной коммуникации, в отличие от подавляющего большинства рефлексивистских подходов. Таким образом, в отличие от неореалистов и неолибералов, конструктивисты отнюдь не стремятся к поиску универсальной истины в отношении пространства и времени. Но это вовсе не означает, что они в принципе отрицают достижения социальных наук. Конструктивисты используют обычные исследовательские методы, включая дискурс-анализ, генеалогию, структурно сфокусированные сравнения, экспертные интервью, наблюдения участников, контент-анализ мемуаров и архивных документов, статистический анализ и т.д. Более того, у конструктивизма в принципе нет одного-единственного метода исследования. Безусловно, они следуют принципам научной, аристотелевской логики, однако предпочитают ограничиться поисками типичного в разных географических зонах и периодах истории, не замахиваясь на универсальные законы и обобщения. Однако многие из исследователей этого направления все же полагают, что всякая рациональность в конечном счете обусловлена культурой.

Несмотря на некоторые различия, все конструктивистские течения объединяет общее восприятие знания как интерпретации, а также ряд ключевых эпистемологических положений. Начнем с самого общего тезиса о том, что конструктивизм чуть ли не все элементы мировой политики рассматривает в качестве социально-сконструированных сущностей, на формирование которых влияют исторические или социально-экономические процессы, т.е. они обретают свою форму благодаря социальной практике и взаимодействию разных акторов между собой.

Можно выделить три типа конструктивизма с точки зрения его онтологической или эпистемологической позиции:

- 1) конвенциональный конструктивизм отличается от рационализма (неореалистов и неолибералов-институционалистов) в своем подходе к онтологии, но придерживается аналогичной концептуализации по эпистемологическим вопросам;
- 2) критический конструктивизм расходится с рационалистами в вопросах онтологии и эпистемологии, однако все же признает возможность использования достижений социальных наук;
- 3) наконец, конструктивисты-постмодернисты в принципе отрицают всякую рационалистическую онтологическую и эпистемологическую концептуализацию⁴⁴; они полагают, что материальный мир вообще существует только благодаря интерпретации, однако такой радикальный подход встречается относительно редко.

Что значит «социально сконструированный»? Ключевым для конструктивистов является понятие «*социально сконструированный*». Оно фундаментально, так как именно отсюда происходит само название «конструктивизм», понимаемый как «социальная теория мировой политики». Вендт пишет, что «фундаментальным принципом конструктивистской социальной теории является то, что люди действуют по отношению к объектам, включая других акторов на основе смыслов, которые для них имеют эти объекты». Иными словами, на основании той ценности, которую они для них представляют, и того, как именно они интерпретируются в обществе, в котором действуют. Смысл терминов, на основании которых предпринимается действие (например, сотрудничество), основывается на разделяемых интересах⁴⁵. Речь идет о коллективном смысле, возлагаемом на объект (например, анархию), который создает структуры, организующие действия. Несмотря на то что государства действуют в анархической среде, международные отношения имеют социальный характер, поскольку акторы сами создают социальную реальность.

Это ставит более общую проблему *отношений между структурами и агентами*. Конструктивисты, включая Вендта, попытались показать, что «структура» отнюдь не дана свыше, а формируется (конструируется) благодаря социальной практике. Под структурой конструктивисты обычно понимают «институты и разделяемые смыслы, которые создают контекст международных действий, а под агентами... любую единицу, которая действует в этом контексте»⁴⁶. Вендт подчеркивает одинаковый онтологический статус агентов и структуры, поскольку они взаимно обуславливают и трансформируют друг друга в процессе развития. Более того, будучи социальным, а не материальным явлением, как считал, например, М. Уолц, структура как таковая существует только как результат взаимодействий и взаимовлияний.

Кроме того, и неореалисты, и конструктивисты рассматривают государства как единицы анализа и теоретизируют преимущественно в отношении «третьего образа»⁴⁷, т.е. вокруг структуры мировой политики. Кеннет Уолц, один из наиболее ярких представителей «неореализма», сформулировал три «образа» мировой политики (в отечественной литературе часто говорят об «уровнях»): первый образ — поведение людей рассматривается как основа мировой политики, при этом фокус исследования направляется на индивидуальные мотивации, человеческую уязвимость и т.д.; второй образ — акцент на внутренней структуре государств, внутреннее устройство государств становится объяснением мировой политики; третий образ — анархия как международная система, внимание исследователя обращено на систему, в рамках которой существуют государства, что позволяет объяснить их поведение. Однако именно здесь начинаются расхождения. Неореалисты рассматривают структуру только как тип распределения материальных потенциалов, в то время как конструктивисты добавляют к нему социальные отношения, в которые они включают разделяемые знания (идеи и перцепцию в отношении других акторов и шире — как устроен этот мир), материальные ресурсы (деньги, золото, вооружения, ракеты и прочее) и практики. Вследствие этого конструктивисты противопоставляют идею «общества безопасности» (доверие и сотрудничество в разрешении конфликтов и т.д.) неореалистской «дилемме безопасности», в основе которой лежит недоверие друг к другу, ожидание наихудшего и акцент на самопомощь.

Собращения по поводу интерсубъективного смысла позволяют конструктивистам избегать объяснений происходящего, чем вынуждены заниматься сторонники рациональных теорий. Вслед за Максом Вебером они встают на позицию «понимающей социологии» и пытаются интерпретировать реальность человеческого сознания в соци-

альной жизни. Конструктивизм не выстраивает субъектно-объектные отношения между исследователем и тем, что они пытаются понять. Реальность не иллюзия, а продукт наших разделяемых перцепций, ценностей, идей, практик и материальных факторов, хотя последние, подчеркнем еще раз, отнюдь не играют приоритетную роль. Главное же, что между структурами и акторами существуют взаимно конституирующие, интерактивные отношения — именно в этом смысле писал о структуризации, например, такой видный социолог, как Энтони Гидденс⁴⁸.

Однако дело не ограничивается последствиями взаимодействия между единицей и системным уровнем. Здесь проходит еще одна граница между воззрениями политических реалистов и конструктивистов. Кеннет Уолц, например, исходил из того, что государство — неизменяющаяся единица в принципе, хотя и оказывает влияние на систему. Конструктивистский подход, наоборот, предполагает, что действия государств вносят свой вклад в формирование институтов и норм международной жизни, а последние в свою очередь оказывают влияние на социализацию и деятельность государств. Таким образом, предполагается взаимное влияние агентов и структуры.

Вследствие этого конструктивизм уделяет особое внимание целям, угрозам, страхам, культуре, идентичности и другим элементам «социальной реальности», рассматривая их как социальные факты. Конструктивисты исходят из того, что идентичность, культурные и религиозные ценности, политические взгляды, политические институты создаются, т.е. конструируются, в зависимости от желания акторов. Или, иначе, фокус социального конструктивизма направлен на сознание и интересы человека и его место в мире. А это означает, что международная система — это не нечто от нас бесконечно удаленное, она не может существовать сама по себе. Она появляется только благодаря интересусубъективному интересу людей, с этой точки зрения она конституируется идеями, а не материальными силами. Если развить эту мысль, то можно сказать, что международная система — продукт сотворения людьми совокупности идей и системы норм, созданных в конкретное время и в определенном месте.

Поэтому ключевой концепт в конструктивизме — идеи, как общие, так и частные (индивидуальные). Общие идеи, будучи частью социальной структуры, образуют культуру. Здесь также весьма важна социальная роль того или иного агента. Структура и тенденции в анархичной системе международных отношений в конечном счете оказываются в зависимости от доминирующих ролей (по Вендту, их три — «враг», «соперник», «друг», — в отличие от дуальности друзья/враги у Карла Шмитта). Соответственно, они опираются на три важнейшие традиции

в истории политической мысли: гоббсианскую (Гоббса), локкианскую (Локка) и кантианскую (Канта).

Однако идеи, оказывающие влияние на мировую политику и международные отношения, это нечто большее, нежели просто индивидуальные взгляды и убеждения. Речь идет об интерсубъективных (т.е. разделяемых многими людьми) и институционализированных идеях, проявляющихся в форме практик или идентичностей, воплощенных не только в мировоззрении, но и в «коллективной памяти», процедурах, системе образования и воспитания и риторике государственных деятелей.

Представление о реальности в конструктивизме в целом включает материальное, субъективное и интерсубъективное измерения мира. При этом особое значение имеют две переменные — идеи и социальные нормы.

«Социальному конструированию», таким образом, противостоит материалистический подход, предполагающий, что материальные объекты (будь то факторы военной силы, ресурсы, экономический потенциал, финансовые потоки, даже политика) видоизменяют результаты деятельности, вне зависимости от того, какие идеи или планы были положены в их основу. Государственные деятели могут мечтать или намереваться изменить мир, поступая по-другому, нежели предполагают имеющиеся в их распоряжении возможности, но у них не будет выбора, и им придется следовать диктату материального мира. В этой оптике теории неореализма и неолиберализма насквозь материалистичны. Они пытаются объяснить тенденции в международных отношениях и поведение государств на международной сцене как результат взаимодействия материальных сил — в частности, вооружений, стратегических ресурсов, финансовых потоков, которые, как они считают, конституируют «силу». Неореалистов иначе можно назвать структуралистами, придерживающимися причинно-следственных связей. Они полагают, что большая часть международных проблем может быть объяснена характером структуры международной системы. Именно эту мысль впервые высказал такой известный теоретик, как Кеннет Уолц, в своей знаменитой работе «Человек, государство и война», а также в более поздней книге «Теория международной политики»⁴⁹.

Это не означает, что конструктивизм в принципе отвергает материальный мир, ибо интерсубъективное знание и материальный мир взаимодействуют друг с другом, однако им присуща относительная автономия. Вопреки представлениям неореалистов, материальный мир не может полностью детерминировать то, как именно люди или государства ведут себя на международной сцене. Он лишь в определенной сте-

пени ограничивает возможности интерпретации и конструирования интерсубъективного мира.

В большинстве конструктивистских подходов материальный мир лишь накладывает определенные ограничения как на действия, так и на социальную структуру, но отнюдь не полностью детерминирует их. В игру вступает субъективный фактор. Таким образом, конструктивизм противостоит репрезентации, предполагающей, что наши знания суть отражение объективной реальности, акцентируя роль субъективного разума в построении картины мира. Материальный мир формирует социальный мир и одновременно сам формируется благодаря социальному миру. Смыслы, предлагаемые материальным миром, таким образом, более уже ему не принадлежат. Они уже выведены за его пределы и превратились в социальные факты, из которых люди конструируют свой интерсубъективный мир, превращающийся в окончательного арбитра смысла. Тем самым смысл как продукт социального взаимодействия обретает социальный контекст.

Материальный объект, таким образом, имеет разные смыслы, в зависимости от социальных контекстов, в которых он существует. Поэтому конструктивисты не отрицают материальный мир (вопреки утверждению, которое часто можно встретить в относительно поверхностных текстах и учебниках, в том числе, к сожалению, российских), а инкорпорируют его в качестве *одного из аспектов* своего подхода. «Материальные силы вторичны, но они имеют значение, поскольку сконституированы в соответствии с определенным смыслом для акторов», — утверждает Вендт⁵⁰.

Значение, которое конструктивисты придают социальному контексту, дистанцирует их от универсализма. Конструктивизм настаивает на множественности истин, их альтернативности, культурно-исторической привязке, контекстуальности и принципиальной неуниверсальности. А отсюда — стремление к пригодному, полезному, прагматичному образу действий, а не к поиску абсолютного соответствия действительности⁵¹.

В то же время они отнюдь не претендуют на ценностную нейтральность. Социальные ситуации неизбежно оказывают влияние на интерпретацию — ученые не могут находиться в вакууме, стерильном от ценностей. Но это означает, что и другие теории международных отношений, будь то бихевиорализм или теория рационального выбора, также являются социально сконструированными, полагают конструктивисты. Поэтому конструктивизм сравнительно легко сочетается с разными дисциплинами — социологией, сравнительной политологией, социальной психологией и др., что, безусловно, обеспечивает его динамичность, открывая широкое пространство для развития.

Одновременно конструктивизм способен к саморефлексии, он сам критикует себя и открыт для внешней критики. Всякий конструктивистский тезис всегда оставляет место для его оспаривания или альтернативной интерпретации. Благодаря этому он не стоит на месте.

Ключевые концепты в конструктивизме

Конструктивизм как структурная теория международной системы строится на нескольких ключевых утверждениях, подчеркивает А. Вендт: 1) государства — основные единицы анализа в международной политической теории; 2) ключевые структуры в системе государств скорее носят интересубъективный, чем материальный характер; 3) государственная идентичность и интересы в значительной степени конструируются этими социальными структурами, нежели придаются системе извне природой человека (как подчеркивают неореалисты) или внутренней политикой (что понравилось бы неолибералам)⁵².

Для понимания сущности конструктивистского мышления необходимо выяснить, в чем оно сходится и в чем расходится с неореализмом и либеральным институционализмом как двумя основными парадигмами, господствовавшими в период, когда конструктивизм только начинал формироваться относительно ключевых концептов теории международных отношений.

Напомним основные положения неореализма: мировая политика носит анархичный характер; государства рациональны; они стремятся к «выживанию», к самосохранению с помощью защиты национальных интересов; государства обладают силовым потенциалом; наконец, они никогда не могут быть уверены в характере намерений других государств, поэтому вынуждены делать акцент на самопомощь; мировая политика формируется благодаря поведению на основании теории рационального выбора и решений эгоистических акторов, стремящихся защитить собственные интересы через утилитарные калькуляции, предполагающие необходимость максимизировать преимущества и минимизировать потери; безопасность и материальные интересы определяются с позиции силы.

Анархичная природа международной системы. Важнейшим является положение об *анархичном характере* международной системы. В ней отсутствует какой-либо высший авторитет, она состоит из единиц-государств, которые формально являются равными, поскольку обладают суверенитетом над своей территорией, в ней отсутствует единство. Отсюда тенденция в неореализме рассматривать преимущественно международные отношения через отдельные «единицы» — государства.

Необходимость защищать свои собственные интересы с помощью силы — следствие именно анархической природы международных отношений. В теории международных отношений представлены три основных подхода, которые исходят из предпосылки «естественной необходимости»: во-первых, наивная материалистическая вера в то, что объективные условия детерминируют политические последствия; во-вторых, социобиологическое утверждение, что важнейшие параметры мировой политики предопределяются природой человека (у этих подходов все же относительно немного приверженцев); и, наконец, в-третьих, аргумент о том, что международная анархия накладывает серьезные ограничения на действия акторов в мировой политике (позиция неореалистов)⁵³.

В последнем случае приводятся обычно следующие аргументы: анархия относительно неизменна; она означает четкие ограничения для акторов; она независима от специфических исторических конфигураций авторитета, власти и легитимности. Таким образом, анархия оказывается эквивалентом «природы вещей», или гоббсовского «естественного состояния» в мировой политике. Проблема заключается в том, что, не обращая внимания на вопрос о природе идентичности и интересов акторов в системе, а также на смысл социальных институтов (включая и саму анархию), структура в неореалистской оптике не может дать какой-либо адекватной информации относительно того, будут ли государства «друзьями» или «врагами», признают ли они суверенитет друг друга, связаны ли они династическим узам, стоят ли они на позициях ревизионизма или придерживаются статус-кво и т.д., полагает Вендт⁵⁴.

Государства рассматривают безопасность через призму конкуренции, как «игру с нулевой суммой»: если одно государство увеличивает свою безопасность, то это означает снижение уровня безопасности для другого. Вендт отмечал, однако, что если государства придерживаются каких-то альтернативных подходов к безопасности (например, кооперативного, т.е. допускающего возможность максимизировать свою безопасность, не нанося ущерба безопасности других государств, или «коллективного», когда государства идентифицируют безопасность других государств как самоценность), анархия вообще оказывается не в состоянии быть полезной⁵⁵. Однако неореалисты так и не смогли заметить эту зависимость, предположив, что смыслы неизменны.

Современные либералы в меньшей степени делают акцент на анархической природе международной системы как детерминанте международных отношений, однако видят в ней источник объективных ограничений. Анархия, имплицитно или эксплицитно, создает среду, в которой акторы осуществляют стратегическую защиту

своих интересов, вытекают ли они из внутривнутриполитических условий (внутренний либерализм) или факторов государственного уровня (либеральный институционализм). Либеральный институционализм концентрирует свое внимание на процессах взаимозависимости международных акторов и на институциональных ограничениях, накладываемых на поведение государств всевозможными международными организациями.

В отличие от неореалистов и либералов, Вендт указал, что то, в какой степени анархия ограничивает действия государств, зависит от того, как именно сами государства воспринимают анархию, свою идентичность и интересы, т.е. анархия даже необязательно является самостоятельной системой. Анархия рассматривается конструктивистами и как социальный конструкт (или практика). Это означает, что идеи (суверенитет, династические связи, торговля, гуманитарные цели и т.д.), которые оказывают влияние на политику, отнюдь не вытекают из анархической природы международных отношений. Он пишет: «Самопомощь и силовая политика ни логически, ни каузально не вытекают из анархии, и... если сегодня мы живем в мире, где господствует самопомощь, это связано с процессом, а не со структурой»⁵⁶. Но тогда, с чем, впрочем, соглашаются далеко не все конструктивисты, анархия — не более чем пустая абстракция. Для остальных же она может видоизменяться именно в силу того, что является социальным конструктом. Что же касается Вендта, то он рассматривает анархию скорее в культурных, нежели в материальных формах.

Концепт «силы». Еще одна точка пересечения — концепт *силы*. Если для неореалистов сила — *ultimaratio* мировой политики, то либералы практически всегда стремились к тому, чтобы показать, что влияние силы на политические процессы может быть снижено, если не вообще прекращено при условии правильного распределения интересов и стратегий (именно это и позволило назвать их идеалистами). Они могли публично спорить о проблемах сотрудничества, институциональном строительстве, гонке вооружений или балансе сил, но в любом случае национальный интерес в их взглядах всегда материалистичен. Социальный мир может иметь внутренний дискурс и осуществлять модификации смысла того, что представляет собой материальный мир, но не более того: для либеральных институционалистов материальный мир все-таки остается первичным.

Конструктивизм не предполагает простого замещения «грубого материализма» на столь же «грубый идеализм»: как подчеркивалось выше, конструктивизм исходит из того, что материальные силы проявляются через социальные концепты, которые определяют смысл человеческой жизни. Стало быть, любое взаимодействие но-

сит сконструированный характер, т.е., зная действие, исследователь может оценить его возможный результат. Следовательно, у экспертов международных отношений в рамках конструктивистской социальной парадигмы появляется возможность прогнозировать развитие мировой политики. Утверждение Вендта заключалось в том, что даже такое понятие, как «политика с позиции силы», одно из ключевых в реалистской парадигме, является социальным, а отнюдь не природным явлением, а значит, может быть преобразовано посредством человеческой деятельности.

Это объясняется тем, что военная сила и ее распределение среди государств не могут автоматически сформировать заранее определенную социальную структуру. Даже в условиях анархии и отсутствия высшего авторитета международная система совершенно необязательно должна строиться на принципах конкуренции, на чем настаивают реалисты. Вполне возможна индивидуальная или коллективная система безопасности. Система также не предопределяет полностью идентичность государств, поэтому рассмотрение государств как «бильярдных шаров» (любимая метафора реалистов) не в состоянии объяснить реальность. Станут ли два государства «друзьями» или «врагами» детерминируется отнюдь не только военной структурой. Идентичность и социальная структура играют существенно более важную роль. Из конструктивистского утверждения, что фундаментальные структуры мировой политики носят скорее социальный, нежели материальный характер, вытекает также, что эти структуры формируют идентичности и интересы, а не только поведение акторов. Именно в этом конструктивизм противопоставит рационализму.

Возьмем, например, концепт силы, являющийся одним из центральных в международных отношениях. В дискуссиях преобладает единственная форма силы: один актер контролирует другого, принуждая другого сделать нечто, что в противном случае он делать бы не стал. Между тем другие формы силы обычно не привлекают внимания международных акторов. Конструктивисты используют множество концепций силы, расширяют ее концептуальные рамки. Коль скоро сила формируется через социальные отношения, ее последствия могут быть специфически/прямыми или диффузно/косвенными. Эти различия генерируют таксономию и, как следствие, четыре концепции силы: принудительную, институциональную, структурную и производительную. Но не ограничиваются этим.

Кроме того, конструктивисты ввели понятие *дискурсивная сила* (знание, идеи, культура, язык и идеология), не менее важная для формирования мирового порядка, чем военная сила. Дискурсивная сила

производит и воспроизводит интерсубъективные смыслы. Она предопределяет, каким образом материальная сила, структура, государственная идентичность и даже отношения между государствами, равно как и другие социальные факты, должны определяться и пониматься. Здесь открывается пространство для манипулирования, навязывания определенной интерпретации и затушевывания других возможных смыслов. Собственно, именно здесь всплывает момент определения «друзей», «соперников» и «врагов».

Анархичная международная система необязательно предполагает систему самообороны для каждого государства. Крупномасштабные расходы на военные цели в одном государстве могут быть интерпретированы другим государством как военная угроза. Третьи страны могут воспринять это даже как угрозу региональной безопасности. Государство, ощущающее угрозу, начинает вооружаться, однако оно может воспользоваться другой возможностью — принять концепцию коллективной безопасности в качестве контрбаланса угрозе. Самооборона — это институт, полагает Вендт, и в качестве такового зависит от интерсубъективного понимания, ожиданий и «распределения знаний, формирующих государственную концепцию самого себя и “Других”»⁵⁷. Конституирующие возможности анархической системы здесь ни при чем. Одновременно этот подход поставил под сомнение один из самых известных неореалистских концептов — баланс сил. Нет необходимости уравнивать любое наращивание силы со стороны одного из государств. Стивен Уолт даже поставил вопрос о том, что пора заменить концепцию баланса сил концепцией баланса угроз⁵⁸. Представляет ли государство угрозу или нет, зависит от типа его идентичности. При этом международные институты и нормы играют поддерживающую роль. Это делает сотрудничество между государствами более вероятным.

Идентичность. Неолибералы, как известно, поддерживают международные институты, считая, что только они в состоянии ограничить пространство неопределенности и изменить цену трансакций, но они не могут дать гарантии предотвращения обмана со стороны государств. Джозеф Най рассмотрел процесс «комплексного обучения», Роберт Джервис — «изменяющиеся концепции самости и интереса», Роберт Кохейн призывал к «социологическим концепциям интереса», подчеркивая возможность трансформации идентичности и интересов. Тем не менее собственная идентификация — важнейшая конституирующая черта и часть природы государства, никакие международные институты не в состоянии изменить подобную идентичность. Что они могут сделать, так это ограничить такие интересы, не позволяя им подрывать международное сотрудничество. Институты могут разработать систе-

му поощрения и наказания, для того чтобы предотвратить обман. Они могут переориентировать государства с краткосрочных преимуществ на долгосрочные, но не могут изменить характер эгоистических государств, поэтому обман более вероятен при неолиберальном подходе, нежели конструктивистском.

Достаточно большой дискурсивной силой может обладать международный институт для того, чтобы ее привнести и даже изменить характер государства — не только ограничить государственные интересы, но и предложить его вниманию новые, в большей степени соответствующие целям международной организации. Они руководствуются международными нормами, на основании которых государства выстраивают логику соответствия. Получил распространение тезис о том, что демократические государства не только не воюют друг с другом (расхожее утверждение в западной политической мысли), но и формируют «коллективную идентичность», поддерживают и создают институты сотрудничества ради специфических целей. Разумеется, так бывает не всегда, однако потенциальная возможность этого принимается во внимание при исследовании международных процессов.

Сказанное, таким образом, отнюдь не предполагает, что международные нормы автоматически принимаются государствами. Внутренняя политика — еще один фактор, который оказывает непосредственное влияние на формирование *идентичности* государства. В процессе локализации происходит дискурсивное взаимодействие между внутренней политикой и международными институтами. Он может проявиться в форме прелокализации (сопротивление и проверка норм), локальной инициативы (предпринимательство и оформление), адаптации (прививка и упрощение), распространения и «универсализации». Это предполагает относительную автономию государства по отношению к международной социальной структуре. Государство, опираясь на свою материальную мощь и дискурсивную силу, может проецировать свою идентичность, преодолевая границы, вплоть до деятельного или даже доминирующего участия в конструировании международной социальной структуры. При этом влияние государственных деятелей может оказаться решающим: личность и социальная структура взаимно конструируют друг друга.

Динамичные отношения между материальной структурой, международной социальной структурой и внутренней политикой создают множественную идентичность в мировой политике, что, собственно, и отличает конструктивистский подход от неореализма и неолиберализма, для которых идентичность всегда единична и относительно статична. Однако он не ограничивается этим: интересы и идентичности,

как зависимые переменные, конструируются в процессе взаимодействий, что в долгосрочной перспективе делает их потенциально трансформируемыми.

Определяя идентичность других акторов, государство принимает решение, с кем проводить политику сотрудничества, в отношении кого — нейтралитета, а кто представляет угрозу. Однако это не единственный фактор, определяющий отношения между государствами. Для неолиберальных институционалистов интерес к относительным приобретениям может оказаться вторичным по отношению к абсолютному приобретению — в частности, к сохранению и защите материального субстрата.

Государственная идентичность, таким образом, может ограничить неопределенность в международной системе. Ее относительная стабильность может стать основанием для предсказуемости поведения государств на международной сцене и даже преодоления знаменитой «дилеммы заключенного». Соответственно, сотрудничество между государствами может стать более вероятным и строиться на более солидной основе.

С позиции конструктивизма международная система относится к числу сложных систем, взаимодействие в которых осуществляется на основе конструируемой в процессе коммуникации идентичности. Не существует изначально заданных установок и ценностей, участники приобретают их в процессе деятельности. Объект познает себя только по отношению к «Другому», вступая с ним в коммуникацию, т.е., в определенные взаимоотношения⁵⁹.

Таким образом, конструктивизм строится на основании двух основных положений: 1) структуры человеческих ассоциаций детерминируются скорее разделяемыми идеями, нежели материальными силами; 2) идентичность и интересы целеустремленных акторов конструируются этими разделяемыми идеями, а не даны природой⁶⁰.

Именно в этом заключается одно из важнейших различий между конструктивизмом и неореализмом. Неореалисты уверены в том, что международные отношения предопределяются изначально ущербной природой человека, в то время как с точки зрения конструктивистов международные отношения создаются людьми с их представлениями, идеалами, мечтами и т.д.

Хотя сам по себе интерес конструктивистов к проблеме *национальных интересов* вполне закономерен (как обойтись без них при анализе внешней политики?), именно здесь им пришлось в наибольшей степени пойти на уступки сторонникам «классических» теорий международных отношений. Да, конечно, основной фокус конструктивизма направлен на социальное содержание интересов в международных отношениях,

однако они соглашаются, что социально сконструированная природа интересов не меняет тот факт, что приоритетные интересы, которые движут государствами, предопределяются материальными ресурсами, — поэтому государства либо сконструированы материальными силами, либо могут рассматриваться так, как если бы их конструкция вообще не имела отношения к их интересам и поведению, т.е. государства «минимально сконструированы». Хотя большинство ученых признает, что государственные интересы в основе своей представляют *идеи в отношении необходимого*, многие конструктивисты утверждают, что *содержание* этих интересов направлено на практические цели, неизменные или включающие какую-то комбинацию необходимости выживания, обретения власти, богатства и гарантирования безопасности. Все остальное подвижно и подвержено множеству влияний.

Разумеется, у конструктивистов нет монополии на исследование того, как именно формируются национальные интересы. Этим занимаются представители практически всех парадигм в теории международных отношений. Что является специфическим исключительно для конструктивистской интерпретации интересов, так это то, что они придают приоритетное значение влиянию прежде всего социальных факторов. Интересы отчасти являются продуктом идентичности. Социальная конституция интересов включает все способы, каким образом интересы актора и его идентичность могут стать объектом влияния в результате взаимодействия с «Другими» и социальной средой в целом, т.е. процессы социализации, стремление к социальному признанию и престижу, последствиям функционирования социальных норм, влияющих на интересы и поведение (включая желание создать нормы, которые легитимируют наше поведение), а также наличие или отсутствие чувства принадлежности к сообществу.

Проблема войны и мира. Еще одна важная особенность конструктивизма заключается в его трактовке проблем *войны и мира*. Неудивительно поэтому, что конструктивисты считают, что определение условий, в которых государства могут не просто легально, а легитимно применять силу, — центральная нормативная проблема мировой политики. Во внутренней политике ограничение возможности государства применять силу через социальные и легальные нормы — важнейшая гарантия прав человека. В международной среде подобные ограничения становятся критически важными для поддержания международного мира и стабильности. Именно поэтому эта проблематика рассматривается как центральная в отношениях между порядком и справедливостью.

Если для неореалистов война неизбежность, то, по мнению конструктивистов, война и мир всегда идут рядом в мировой политике. Они рассматривают эту проблему во многом как самопрограммируемое

предсказание. Распространив на нее «золотое правило нравственности» («поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой»), конструктивисты сделали вывод о том, что если страна *A* вооружается, она рано или поздно столкнется с дилеммой безопасности; если же она действует во имя сотрудничества, то в конце концов может войти в число создателей сообщества безопасности. Таким образом, здесь работает логика «взаимности». Отсюда — значение деятельности, отражающей структурные факторы, в частности разделяемое знание. Иными словами, ранее существовавшие структуры делают возможными или, наоборот, нежелательными определенные действия, создавая акторов, обладающих определенными идентичностями и интересами, а также материальный потенциал, несущий соответствующий смысл. Если страны расколоты, то велика вероятность дальнейшего развития в направлении гоббсовской «войны всех против всех»; если же они, в силу сложившихся традиций, доверяют друг другу, то возможность создания системы коллективной безопасности многократно возрастет. Но это всего лишь вероятность, не более того. Это означает, что результат все же не является изначально предопределенным.

Через войны и другие катаклизмы, пишет, например, Христиан Ройс-Смит, постепенно все же удалось сформировать некоторые принципы легитимного применения силы на международной сцене — равенство суверенных государств, из чего следует «корзина» международных прав (например, «одно государство — один голос» в международных организациях, самоопределение и его обратная сторона — невмешательство в дела друг друга). Соответственно, и применение силы в международных отношениях обуславливается лишь двумя обстоятельствами: 1) государства действуют в порядке самообороны; 2) они действуют коллективно ради сохранения мира и безопасности. То есть в ситуациях, выходящих за рамки самообороны, решение о применении силы должно приниматься коллективно, в частности Советом Безопасности ООН. Вместе взятые, эти принципы создали «эгалитарный режим», который действовал в период от подписания Устава ООН вплоть до распада колониальных держав в 1970-е годы. Однако он характеризовался отсутствием реального равенства — легальное равенство не соответствовало материальным факторам; особыми правами обладали великие державы; право на самоопределение и невмешательство постоянно нарушалось как великими державами, так и крупными корпорациями, Совет Безопасности нередко выглядел как международный форум, а концепция международного мира и безопасности обладала гибкостью протеина⁶¹. Автор делает типично конструктивистский вывод о том, что проблема легитимного применения силы — центральная

нормативная проблема мировой политики, поскольку является сущностно необходимой для поддержания гражданского общества и защиты основных прав человека, не говоря уже о поддержании мира и стабильности на международной сцене через отношения между порядком и справедливостью.

Таким образом, в социально сконструированном мире наличие паттернов и базовых концептов зависит от пересечения смыслов и практик. Иногда они носят стабильный характер, однако отнюдь не зафиксированный раз и навсегда. Поскольку идеи и практики различаются во времени или пространстве, образцы, или паттерны, которые однажды выглядели как твердые и предсказуемые, «вдруг» меняются и обретают новый смысл. Это легко проследить на примерах основных политологических концептов, например государства, суверенитета, силы, гражданского общества, партий или прав человека. Эволюция смысла каждого из этих концептов с момента его появления совершенно очевидна. «Особенность этого метатеоретического подхода (конструктивизма. — А. Т.) заключается в том, что он рассматривает процесс формирования международного дискурса как результат сознательного формулирования, а не только производную отношений между субъектами», — подчеркивает отечественный исследователь О. Шакиров⁶².

Наука ли ТМО? Наконец, еще одна «любимая» тема международников — поиски ответа на вопрос о том, является ли *теория международных отношений наукой*. Вендт и другие конструктивисты предложили критико-реалистическую позицию как способ прекращения бесконечных дебатов вокруг этого вопроса, «переведа стрелки» на более важные, с его точки зрения, явления мировой политики. Он ввел различие между онтологическими вопросами (прежде всего вопросами о том, в самом ли деле международно-политическая сфера состоит исключительно из материальных объектов и существуют ли независимые от идей факторы), а также эпистемологическими проблемами («натурализма», т.е. вопроса о правомерности применения методов естественных наук в анализе международных отношений), сделал выводы о том, что, во-первых, существующее важнее того, как мы об этом узнали, и, во-вторых, науку двигает вопрошание, а не методы⁶³.

Наконец, еще один важный вопрос, связанный с конструктивизмом, заключается в том, удалось ли все-таки его сторонникам занять *промежуточное положение*, или, если сказать скромнее, выстроить мост между неореализмом и либерализмом?

Если относительно недавно, еще в 1990-е годы, конструктивизм воспринимался многими исследователями с немалым скепсисом, то сегодня, хотя бы отчасти, он вошел в самые разные теории⁶⁴. Как ми-

нимум две идеи — во-первых, учет нематериальных факторов (стратегия, разведка, способы урегулирования конфликтов и др.), во-вторых, социально сконструированные интересы — воспринимаются теперь как данность, не нуждающаяся в обосновании. Скажу больше, зарождение концепта «мягкой силы» также, на мой взгляд, есть продукт легитимации конструктивистской парадигмы⁶⁵. Как следствие исследовательские повестки дня неореализма и неолиберализма используют конструктивистские подходы, одновременно сохраняя верность своим базовым мировоззренческим постулатам. Кроме того, конструктивизм видоизменил системный подход к международным отношениям, наполнив его новым содержанием.

Вендт, по существу, предложил компромисс: могут быть инкорпорированы содержательные интересы несогласных за счет относительно абстрактных эпистемологических положений, или, иначе, вполне возможно достигнуть более глубокого понимания реальности с помощью соединения методов неопозитивизма и его противников.

Конструктивизм не стоит на месте — с момента его установления уже произошла смена поколений исследователей. Многие конструктивисты более поздних поколений утверждают, что раньше конструктивизм отвергал весьма важные наблюдения, связанные с лингвистическим поворотом и «научным» подходом к исследованию международных отношений. К тому же конструктивисты слишком мало внимания уделяли поведению «по привычке» и вообще, шире, нерелексивному поведению в мировой политике. Иными словами, новое поколение конструктивистов принимает сегодня самое деятельное участие в «практическом повороте», в том числе в духе теорий Пьера Бурдьё, уделявшего особое внимание проблемам «привычки», «обычая», «традиции» в психологии и социальной жизни⁶⁶.

Внутри самого конструктивизма возникло множество течений, отклоняющихся либо в сторону либерального конструктивизма (во многом в духе Ю. Хабермаса, считающего, что в «идеальной речевой ситуации» сила вообще может быть исключена из взаимодействий в мировой политике), либо в направлении реалистского конструктивизма, который исходит из тезиса Мишеля Фуко, что какая-то форма силы всегда присутствует в любых условиях, включая и анархическую международную систему. По мнению многих исследователей, конструктивизм все же скорее склоняется в сторону либерального идеализма. Как бы там ни было, дискуссии сегодня разворачиваются уже не столько между конструктивистами и представителями основных парадигм в ТМО, сколько между самими конструктивистами, в зависимости от их склонностей — к либерализму или к реализму, что не мешает им противостоять и тому и другому.

Сложный мир нуждается в сложной теории для того, чтобы быть понятым. Конструктивизм, собственно, и претендует именно на эту роль. Другое дело — насколько успешно.

«Блицкриг» постмодернизма в международных отношениях

«Культурный поворот» в теории международных отношений сегодня ассоциируется прежде всего с вторжением постмодернизма, который, подобно торнадо, мощно и разрушительно пронесся над интеллектуальным ландшафтом Запада. Причины появления этого явления довольно сложны и не всегда очевидны, но в научной литературе его обычно связывают с кризисом Современности (Модерна), выразившимся в том, что его фундаментальные положения — автономный субъект, суверенное государство, «большая» теория (метанарратив), а также важнейшие оппозиции (субъект/объект, Я/Другой, внешний/внутренний) — подверглись критическим «вызовам». Это объясняет, почему политическая наука, социология, география, теория международных отношений и т.д. также пережили свои постмодернистские завоевания.

Постмодернизму как интеллектуальному движению присущ скептицизм, подозрительное отношение к человеческому разуму в целом, повышенное внимание к роли идеологии при рассмотрении экономической и политической власти, субъективизм (или релятивизм).

Постмодернизм был в значительной степени вызван крупномасштабными изменениями, затронувшими преимущественно эмпирическую сферу. Дело в том, что постмодернистский мир живет независимо от того способа, с помощью которого он концептуализируется. Постмодернисты верят в произвольный характер Современности (Модерна). Для них она не модель, а всего лишь случайность, которая формирует политическую систему. Соответственно, они отрицают исторический прогресс, равно как и регресс, поскольку история, с их точки зрения, в принципе не может двигаться в каком-либо раз и навсегда зафиксированном направлении. Соответственно, постмодернисты верят в то, что существующее устройство создается людьми, а истина — не более чем «выбор», сделанный предшественниками. Отсюда и реальность — социальная конструкция, люди творят и формируют ее с помощью своих убеждений, поведения, языка, концепций и парадигм. Российский международник М. М. Лебедева подчеркивает:

«В целом своей задачей постмодернисты считают уменьшение пропасти: с одной стороны, между философскими представлениями, с другой — наблюдениями и данными из социальной практики, с третьей — социальной практикой как таковой. Они пытаются также выйти за пределы

противопоставления теории международных отношений и политологии путем обращения к таким более общим философским категориям, как справедливость, ценности и т.п.»⁶⁷

Трудно найти общее в постмодернистском мировоззрении, помимо неприятия метанарративности и недоверия к любой оценке человеческой деятельности, которая претендует на знание истины. По мнению постмодернистов, не существует единственного подлинно политического основания для исследования международных отношений, природа изменений может быть приписана взаимодействию знания и силы. Нарратив, как писал Жан-Франсуа Лиотар, — это способ легитимации знания через историю. По Лиотару, доминирующей формой нарратива начиная с XIX столетия был немецкий идеализм, утверждавший, что фундаментальная истина лежит в основе всякого знания и что долгом и правом человечества является нахождение этого «Духа»: теологического воплощения цели существования человека. Что еще важнее, так это то, что его прогресс на протяжении истории может быть наблюдаем⁶⁸.

Постмодернизм фактически пытается подорвать науку как таковую, поскольку его сторонники отрицают возможность объективности. Стивен Тайлер еще в 1980-е годы предложил «отбросить науку как архаичный тип сознания»⁶⁹. Обычная научная деятельность — создание моделей, обобщение данных и объяснение — была заменена партикуляризмом, индивидуальным выбором и нестабильными социальными структурами. Все это шло вразрез с задачами науки и открыло дверь к исследованию международных проблем как фрагментарных и неполных, а требование ценностной нейтральности было заменено политическими повестками дня с акцентом на «Другого». На практике постмодернисты движутся вдоль временного континуума, но среди них нет согласия относительно допустимости степени субъективности, включенной в любую интерпретацию. Позаимствовав методы из литературной критики и исследования культуры, они сделали тривиальными различия между истиной и фантазией как эстетической конструкцией.

В отличие от традиционных ученых-международников, постмодернисты предпочитают концентрировать свое внимание на отдельных, специальных вопросах и критике «классических» теорий международных отношений. Постмодернистские теории международных отношений, кроме того, тесно связаны с другими теориями, претендующими на статус постпозитивистских. Одновременно работали адепты Мишеля Фуко, Жака Деррида, Франкфуртской школы в целом, прагматики, последователи Гирца, сторонники неомарксизма, когнитивной, психологической, символической антропологии, социобиологии и т.д. Иными словами, эта весьма разнообразная группа имеет не так уж

много общего, за исключением обращения к сравнительному методу и отрицания позитивизма (немногочисленные исключения лишь подтверждают общую тенденцию).

Постмодернисты утверждают, что реалисты в международных отношениях, как и все ученые-международники, приспособляются к традиционному методу легитимации знания через историю развития науки. В соответствии с каноном политического реализма принципиальным нарративом реалистской традиции является ее прямая преемственность от Фукидида до Макиавелли, а затем через Гоббса и наиболее важных политических философов Просвещения к современным версиям политического реализма. В центре нарратива, таким образом, выстраивается искусственный прогрессизм, сфабрикованный для того, чтобы дать более надежное основание для реализма. Постмодернизм проблематизирует этот нарратив преемственности, выявляя на первый взгляд не столь уж очевидные слабости реализма.

При этом следует принять во внимание также специфику самой дисциплины теории международных отношений. Дж. Дер Дериан, один из наиболее известных постмодернистских авторов, убежден, что сама по себе теория международных отношений имеет предрасположенность к постмодернизму. Он писал:

«Сложность, амбивалентность и неопределенность человеческих отношений, преувеличенных, опосредованных и отчужденных на международной арене, делают еще более очевидным, почему одна-единственная... теория не может объяснить, как функционируют международные отношения»⁷⁰.

Иными словами, теория международных отношений, как и постмодернизм в целом, по определению не приемлет метанарративность.

Разнообразные методы постмодернистского исследования, взятые из самых разных традиций, кое-как скрепляются, кроме того, благодаря процедуре деконструкции. Дер Дериан полагает, что именно деконструкция открывает возможность анализа «международного» на фоне «кризиса Современности», когда объективная реальность подменяется текстом, способом производства информации, репрезентация — симуляциями, империализм приобретает новую форму «Империи знаков», легитимность традиции подрывается, объединяющая вера в прогресс рассыпается на фрагменты, а конвенциональная мудрость становится одним от многих конкурирующих между собой ритуалов власти, используемых для дисциплинирования (международного) сообщества⁷¹. Это предполагает фактически денормализацию тех теоретических элементов, которые так давно используются исследователями, что воспринимаются как данность, а также вскрытие маргинальных и лиминальных текстов и мест. В этом постмодернизм сравнительно преуспел.

Безусловно, и до «культурного поворота» в международных отношениях существовали зоны лиминальности, границ, маргинальные области, однако ускорение и интенсификация социальной деятельности привели к расширению и усилению проницаемости институциональных границ, что подрывает фундаментальные основания традиционных, сориентированных на государство теорий международных отношений. По мнению Р. Деветака, вклад постмодернизма в исследование международных отношений трояк: во-первых, это проблематизация государственного суверенитета; во-вторых, пересмотр оппозиции суверенитет—анархия; в-третьих, теоретизации исторического конструирования суверенных государств⁷².

Однако, на мой взгляд, он не ограничивается только этим. Постмодернизм осмыслил те вопросы и концепции, на которые раньше не обращали внимания, открывая скрытые властные отношения. Неудивительно поэтому, что постмодернистские теории международных отношений особый интерес проявляют к маргинальным проблемам: неуправляемости поведения государств на международной сцене, несостоявшимся государствам, сломам в международном порядке, терроризму, мультикультурализму, этническому разнообразию, диаспорам, разрушению окружающей среды, миграциям, эксплуатации женщин и т.д. Соответственно, и интерес исследователя концентрируется прежде всего на таких проблемах, как класс, гендер, этничность, раса и, разумеется, власть, воплощенная в этих компонентах, ставшая чуть ли не главной темой исследований (не без мощного влияния М. Фуко): «Культура насыщена властью, и власть формируется благодаря культуре»⁷³.

Кроме того, вслед за М. Фуко постмодернисты обратились к политической природе языка, а также к деконструкции культуры, для того чтобы выявить лежащие в ее основе властные отношения. Их также привлекали интересы, присущие практике репрезентации. Постмодернизм использует инструменты анализа, которые ранее рассматривались как трудно совместимые друг с другом. Это прежде всего представление о различных проявлениях власти — авторитете, дискурсе, сопротивлении и репрезентации, дополненные текстуальным анализом, взятым из теории литературы, а также обновленным релятивизмом, — все это, как мыслилось изначально, должно было обратить внимание на «Другого» и доказать, что метанарративность Запада, в особенности наука, клонится к упадку. В этом имело место некоторое отступление по сравнению с текстовым анализом, который ассоциируется с дискурсом. Однако это не означает, что дискурсивный анализ более нерелевантен. Наоборот, постмодернисты утверждали, что, во-первых, он затрагивает нечто большее, чем эмпирическую реальность политических отношений, и, во-вторых, что такие

политические отношения существуют независимо от способа, с помощью которого они репрезентируются в тексте. Несмотря на то что, по мнению постмодернистов, дискурсивный анализ обладает только ограниченной способностью по вскрытию властных отношений в процессе исследования явлений и процессов, сам по себе акцент на дискурсе позволил выявить способы принятия и проецирования государственной легитимности. Это прежде всего связано с влиянием СМИ на политические процессы.

Основные постмодернистские идеи в применении к теории международных отношений были сформулированы в статье американского профессора из Университета Аризоны Ричарда Эшли «Геополитика геополитического пространства: к критической теории международных отношений» (1987)⁷⁴.

По мнению Эшли, в изучении базовых концепций международных отношений сталкиваются две исследовательские традиции, причем ни одна из них не создает необходимых условий для критического анализа, поскольку не существует теории самой по себе, отдельной от точки во времени и пространстве. Первая из этих традиций, в сущности, является коммунитаристской. Этот подход получал в политической философии самые разные наименования: от «жизненного мира» Гуссерля, «дисциплинарной матрицы» Томаса Куна до «габитуса» Бурдьё, «эпистемы» и «диспозитива» Фуко, «консенсуса бэкграунда» Хабермаса. Однако в любом варианте он направлен против позитивизма в социальных исследованиях. Смысл его сводится к тому, что разделяемые определенной группой людей знания и навыки являются онтологическими условиями человеческой жизни в обществе как таковом. Будучи продуктом исторических практик, они ориентируют интерпретацию как мира в целом, так и самих исследователей. Именно они создают рамки, символические ресурсы и практические стратегии координации и легитимации действий, дисциплины сопротивления и, следовательно, исторического производства и дифференциации сообщества, его границ, объектов и субъективных агентов⁷⁵.

Другая традиция — политический реализм, преобладавший в теории международных отношений. Преемственность этой традиции может быть прослежена от Ганса Моргентау, Е. Кара, Раймона Арона до современных специалистов по стратегии. Для этого направления, как известно, фундаментальной категорией является власть (сила). В ее оптике международные отношения практически сводятся к чисто инструментальному применению различных средств воздействия во взаимоотношениях между государствами, что в целом соответствует требованиям позитивизма. Эшли подчеркивает, что мировая политика в оптике реалистов характеризуется состоянием

анархии, «не существует международного сообщества, достойного этого имени»⁷⁶.

Эшли так же подробно остановился на других наиболее влиятельных теориях международных отношений, в том числе либеральной, рассуждающей о глобальной взаимозависимости, следствием которой стали два кризиса современного государства — кризис компетентности и кризис легитимности; и неомарксистской, мир-системной, утверждающей единство капиталистической мировой экономики, корни которой лежат еще в XVI столетии, структурированной в форме иерархии центр—периферия. Хотя эти теории во многих отношениях различаются между собой, их объединяет общий вывод о том, что национальное политическое развитие во многом предопределяется сегодня международными, или транснациональными, структурами и отношениями. Поэтому исследование «эпифеномена» внутривнутриполитической культуры — своего рода зависимой «надстройки», детерминированной социально-экономическим базисом, в свою очередь, в условиях глобализации приобретает международное измерение.

Рассмотрев основные имеющиеся подходы к проблеме «сообщества» в теории международных отношений, Эшли пришел к выводу, что критическое исследование должно с самого начала отвергнуть дихотомии идентичность/разнообразие, поверхность/глубина. Оно не должно претендовать на «апокалипсическую объективность», тотальную точку зрения вне времени, способную раскрыть всю историю в рамках единого нарратива, закона развития или видения прогресса в направлении определенной цели человечества. Вместо этого он предложил взгляд на историю международных отношений, довольно близкий к подходу с позиции «генеалогии» Мишеля Фуко. Такой взгляд позволяет «схватить» моменты прерывистости, столкновений, движения, бессмысленной игры плюралистических сил и интерпретаций на поверхности человеческого опыта. Ничто не стабильно. Не существует констант, зафиксированных смыслов, безопасных оснований, высших секретов и тайн, никаких окончательных структур или ограничений истории. Возможна только интерпретация, однако и сама интерпретация рассматривается как практика доминирования, возникающая на поверхности истории, утверждал Фуко. История понимается как серия интерпретаций, венчающих предшествующие интерпретации, при этом их произвольность сохраняется.

Подобно геополитике, хорошо знакомой исследователям-международникам, генеалогический подход постмодернистов сориентирован на движение, пространство, стратегию и власть. Эшли, подобно исследователям-геополитикам, не доверяет взглядам, содержащим

моральные утверждения, гомогенным сущностям, конечным истинам, равно как и лежащим в основе развития законам. В силу сказанного аналитик, изучающий международное сообщество, должен рассматривать его одновременно в четырех аспектах:

- 1) как объект, место и продукт бесконечной борьбы, завоеваний и перемещений множества исторических сил;
- 2) как место, где утвердились власть и господство;
- 3) как практику, в которой специфические субъекты действуют и добиваются признания;
- 4) как совокупность технологий, стратегий и ритуалов, с помощью которых практика дисциплинируется, сопротивление подавляется, появляются «зоны тишины», гарантируются границы практики, субъекты легитимируются, порядок нормализуется и господство насильственно проецируется на остальной мир.

Поэтому международное сообщество отнюдь не означает ограничения насилия с помощью кодов, правил, прецедентов и процедур — оно объект политики силы и модальности, с помощью которой совершается насилие и укрепляется господство.

Таким образом, Эшли попытался перебросить мост между геополитикой политического реализма и постмодернистской методологией, опираясь главным образом на постструктурализм Фуко. Его попытка не осталась незамеченной, более того, она вызвала шквал публикаций, содержащих все новые и новые постмодернистские акценты.

Наконец, базовым текстом по постмодернистскому подходу к теории международных отношений стала книга Дж. Дер Дериана и М. Шапиро «Международные/интертекстуальные отношения: постмодернистское прочтение мировой политики», опубликованная в 1989 г.⁷⁷ Сконцентрировавшись на доминирующих концепциях ТМО — роли государства, других унитарных акторов и анархическом контексте международных отношений — авторы не только подвергли традиционные теории критике за их некритическую природу, но также показали, необходимость этического аспекта, утраченного учеными в процессе избирательных заимствований из политической теории и политической философии. Вывод Дер Дериана и Шапиро заключался в том, что постмодернизм в принципе не претендует на новую всеобъемлющую теорию, а поддерживает многоголосие авторов. Постмодернизм, таким образом, не следует воспринимать как единую, целостную теорию (такую, например, как конструктивизм), предлагавшую объяснение изменений, объединяющее разные конструктивистские точки зрения на международные отношения. Оговоримся, впрочем, что со временем появился также постмодернистский конструктивизм — вариант конс-

труктивистского мышления, утверждающий, что не может существовать нейтральная позиция, с которой можно подойти к утверждению валидности аналитических и этических утверждений в процессе познания⁷⁸. Хотя этот подход часто противопоставляется более общепринятой версии конструктивизма, он также нашел свою нишу в теоретико-международном мышлении.

С начала распространения постмодернизма на социальные науки прошло четверть века (напомним, что международники запоздали с его принятием почти на два десятилетия по сравнению с представителями других социальных наук). Сегодня уже можно оценить, что это дало. Не заплатили ли мы за него слишком большую цену? Можно ли считать его настоящей «научной революцией», предложившей новую парадигму? Если да, то соответствует ли нынешнее состояние теории международных отношений тому, что Томас Кун называл «нормальной наукой»? Несмотря на изрядную противоречивость имеющихся оценок, все же следует признать, что сами по себе дебаты вокруг культурного фактора, в том числе и в постмодернистской оболочке, существенно обогатили исследования в теории международных отношений, хотя, конечно, утверждение о постмодернистской «научной революции» или «нормальной науке» было бы, как представляется, изрядным преувеличением.

Дело в другом: если раньше исследователь международных отношений как бы брал на себя ответственность репрезентировать незападные страны и народы, т.е. его субъективное мнение предполагало объективность анализа, то теперь голос «Других» стал слышен, что имеет особое значение в условиях глобализации.

Здесь присутствует также важная этическая проблема. Из новых представлений вытекало требование диалогичности текста или плюралистичного авторства, когда изучаемая страна и ее исследователь становятся равноправными партнерами в производстве знания. Монолог традиционного исследователя международных отношений, по мнению постмодернистских мыслителей, должен был смениться диалогическим подходом, признанием поливалентной, мультикультурной и стратифицированной природы международных отношений. И хотя новые интерпретации оказались в целом услышанными, новые взаимосвязи созданы благодаря критическому осмыслению традиции, следует признать, что в международных исследованиях диалогичный текст по-прежнему редкость. Диалогичный текст, несмотря на все призывы к коллегам и констатации важности, все еще труднодостижим. Как и раньше, значительная часть исследований делается в США и на Западе в целом. Диалог же часто подменяется декларативными заявлениями о необходимости мира, сотрудничества и дружеских отношений

между разными народами, но не более того. Приходится признать, что плюралистичное авторство не вполне состоялось.

Как бы там ни было, вторжение постмодернизма радикально изменило ситуацию в изучении культурных аспектов международных отношений: субъективизм и нарративность отныне возводились в принцип при конструировании текстов. Возможно, важнейшим побочным продуктом постмодернистского «поворота к культуре» стала разработка концепции идентичности как одной из наиболее важных форм социальной конструкции. Она в самом деле имеет решающее влияние на жизнь и судьбу индивидов, групп и обществ, поскольку ассоциируется с вопросами межгосударственных войн, преследования меньшинств и внутривнутриполитических конфликтов. Отсюда тесная взаимосвязь концепции с проблемами прав человека. Она также внесла немаловажный вклад в разработку идеи нации как объединения людей на основе общего наследия, но не имеющих собственной географической территории для создания государства (курды, тибетцы). Постмодернизм внес важнейший вклад в разработку проблем эрозии государственного суверенитета и, как следствие, регионализма, федерализма, национализма, новых типов гражданства и т.п. Соответственно, был переосмыслен и концепт безопасности.

В то же время постмодернизм не смог помочь в решении других важных и актуальных вопросов современной международной жизни в силу своей внеисторичности и отрицания материальных факторов развития. Будучи амальгамой разных идей, постмодернизм остается весьма противоречивым течением. Некоторые авторы даже назвали новый этап в развитии социальных наук «постпарадигмальным». Однако, как представляется, это скорее было наступление эпохи эклектики, под которой постмодернисты пытались скрыть замешательство мыслителей перед все более сложными проблемами, с которыми сталкивалась мировая политика в последние десятилетия XX и в начале XXI в.

В целом в силу отсутствия единства исследователи международных отношений, делающие акцент на культуре, в том числе постмодернистские, обнаружили свою слабость в теоретическом плане, которая тем не менее в принципе может быть разрешена через разработку связной теории глобальной политики и «междисциплинарный синтез международных исследований, а также сравнительной политологии, регионоведения/страноведения и нормативной политической теории», считают российские ученые⁷⁹. Однако, по-видимому, это все еще дело будущего. Один из критиков подхода — Джон Васкес сделал, на мой взгляд, достаточно точный вывод о том, что если постмодернисты правы и всякая идея является социальной конструкци-

ей и ничто не может представляться постоянно истинным, то и сам постмодернизм как социальная конструкция — явление временное⁸⁰. В любом случае постмодернизм помог международникам увидеть культурный фактор в международных процессах, но все же не смог, по крайней мере пока, стать действенной альтернативой другим течениям в теории международных отношений или хотя бы предложить достойный вариант компромисса с ними.

Таблица 9

Матрица Джека Снайдера

Теории	Реализм	Либерализм	Идеализм (конструктивизм)
Ключевые убеждения	Государства, руководствуясь собственным интересом, конкурируют за силу и безопасность	Распространение демократии, глобальные экономические связи и международные организации укрепят мир	Мировая политика определяется убеждениями, коллективными ценностями, культурой и социальной идентичностью
Ключевые акторы в международных отношениях	Государства ведут себя одинаково, независимо от типа правления	Государства, международные институты и коммерческие интересы	Защитники новых идей, транснациональные сети активистов и негосударственные организации
Главные инструменты	Военная сила и государственная дипломатия	Международные институты и глобальная торговля	Идеи и ценности
«Белые пятна» в теории	Отсутствие учета прогресса и изменений в международных отношениях или понимания, что легитимность может быть источником военной силы	Неспособность понять, что демократические режимы способны сохраниться только в том случае, если они заботятся о военной силе и безопасности; некоторые либералы забывают, что переход к демократии может сопровождаться насилием	Не дают объяснения, почему властные структуры и социальные условия допускают изменения в ценностях

Теории	Реализм	Либерализм	Идеализм (конструктивизм)
Объяснение мировой ситуации после 11.09.2001 г.	Почему США среагировали столь агрессивно на атаку террористов; неспособность международных институтов ограничить военное превосходство	Почему распространение демократии стало интегральной частью современной международной стратегии безопасности США	Растущая роль полемики вокруг ценностей; значение транснациональных политических сетей (будь то террористы или защитники прав человека)
Что теория не смогла объяснить в мире после 11.09.2001 г.	Неспособность меньших стран сбалансировать военную силу США; значение негосударственных акторов, таких, как «Аль Каида»; более интенсивная концентрация США на демократизации	Почему США не смогли совместно работать с другими демократиями в международных организациях	Почему продолжают нарушения прав человека, несмотря на интенсивную деятельность в защиту гуманитарных норм и усилий в направлении международной справедливости

Примечания

¹ *Wildavsky A.* Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation // *American Political Science Review*. 1987. Vol. 81. P. 3–21; а также [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.oac.cdlib.org/ark:/13030/kt-4v19r0zp/> — Bankroft Library. Guide to Aaron Wildavsky Papers.

² «Теория двойного президентства» (1946–1964), разработанная Вильдавским, предполагала, что одновременно должны существовать, если можно так выразиться, две «версии» президентства в США: для внутренней и для внешней политики, при этом основной фокус деятельности президента должен быть направлен на внешнюю сферу, поскольку во внутренней он опирается на сложившуюся систему институтов, практик и традиций. Во внешней политике необходимы более оперативные решения, нежели те, которые в состоянии принять конгресс. Они и должны стать прерогативой президента. Позднее роль конгресса в принятии внешнеполитических решений существенно возросла, и теория Вильдавского утратила свою актуальность.

³ *Der Derian J.* Introducing Philosophical Traditions in International Relations // *Millennium*. 1988. Vol. 17. No 2. P. 189.

⁴ *Cluckholm C.* Mirror for Man. The Relation of the Anthropology to Modern Life. N.Y.: Whittlesey House, 1958.

⁵ См.: *Kroeber A. L., Cluckhohn C., Untereiner W.* Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y.: Vintage Books, 1952. В целом ряде работ приводится цифра 167, а не 161, что, как представляется, является многократно воспроизведенной ошибкой вследствие приплюсовывания категорий к определениям. В целом ряде работ приводится

цифра 164 — по-видимому, тиражированная опечатка (см., например: *Sen Arjun. Defining Strategic Culture // Air Power Journal. 2010. Winter. Vol. 5. No 4. P. 39*).

⁶ См.: *Чик Г. Единицы культуры // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С. 113.*

⁷ См.: *Асоян Ю., Малафеев А. Историография концепта «culture» (Античность—Ренессанс—Новое время) // Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культуры середины XIX — начала XX века. М., 2000. С. 29—61.*

⁸ Там же. С. 29—61.

⁹ *Kramnik I. The Rage of Edmund Burke. N.Y., 1979. P. 196.* Прочитываем одно из высказываний Уоррена Хастингса, в котором ярко проявилось его кредо как колонизатора: «Всякое применение знания, и в особенности такого, которое приобретает при коммуникации с людьми, над которыми мы осуществляем свою власть, основывается на праве завоевателя и полезности для государства...» См.: *Cohn B. Colonialism and Its Forms of Knowledge: the British in India. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 66.*

¹⁰ Цит. по: *Kelley D. The Old Cultural History // History of the Human Sciences. 1996. P. 109.*

¹¹ См.: *Чик Г. Единицы культуры // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С. 111—122.*

¹² Современная мировая политика. Прикладной анализ / Под ред. А. Д. Богатурова. М.: Аспект Пресс, 2009. С. 93—94.

¹³ *Abu-Lughod L. Writing against Culture // Recapturing Anthropology / Ed. by Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research, 1991. P. 137—162.*

¹⁴ *Beard Ch. Toward Civilization. N.Y.: Longman and Green, 1930. P. V.*

¹⁵ См.: *Mathy J.-Ph. Extreme Occident: French Intellectuals and America. Chicago: Chicago University Press, 1993. P. 11.*

¹⁶ *Eagleton T. Die Gottesfrage // Die Zeit. 2008. Mai 8. No 20. S. 46.*

¹⁷ *Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001.*

¹⁸ Сравним с формулой немецкого писателя Томаса Манна, который определял культуру как «национальную», а цивилизацию как «ликвидацию национализма». — См.: *Mann T. Reflections of an Unpolitical Man. N.Y.: Frederick Unger, 1983. P. 179.*

¹⁹ *Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. L.: Simon and Schuster, 1996. P. 41.*

²⁰ *Ricouer P. Universal Civilization and National Cultures // History and Truth. Evanston: Northwestern University Press, 1965.*

²¹ См.: *Леву-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001.*

²² *Гурц К. Интерпретация культур (1972). М.: РОСПЭН, 2004. С. 11.*

²³ Там же. С. 17.

²⁴ Там же. С. 12.

²⁵ Там же. С. 29.

²⁶ *Barrett S. Postmodernism's Brief Moment in History // Anthropologica. 2011. July 1.*

²⁷ *Sewell W. The Concept(s) of Culture // Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture / Ed. by V. Bonnell and L. Hunt. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 48.*

²⁸ *Akhil G., Ferguson J. Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference // Cultural Anthropology. 1992. Vol. 7. No 1. P. 6—23.*

²⁹ *Лебедева М. М. Мировая политика. М.: Кнорус, 2011. С. 36.*

³⁰ См.: *Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Под ред. В. А. Лекторского. М.: Канон+, 2009.*

³¹ См.: *Алексеева Т. А. Химеры страны Оз: «Культурный поворот» в теории международных отношений // Международные процессы. 2012. Сентябрь—декабрь. Т. 10. № 3. С. 4—19.*

³² Улановский А. М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструктивизм: мир как интерпретация // Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 35–45; Богданова В. О. Конструктивистские модели философствования в их развитии и взаимовлиянии. http://e-notabene.ru/fr/article_323.html.

³³ Onuf N. *World of Our Making*. University of South Carolina Press, 1989.

³⁴ См.: Ashley R. *The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Theory of International Relations // Alternatives*. 1987. Vol. 12. No 4. P. 403–434.

³⁵ Checler J. *Constructivism and Foreign Policy // Foreign Policy: Theories, Actors, Cases / Ed. by S. Smith, A. Hadfield and T. Dunne*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 73.

³⁶ Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 5.

³⁷ Ibid. P. 370. Открытие философского подхода к исследованию международных отношений привело, во-первых, к распространению понятий онтологии и эпистемологии, до последнего времени непринятых в среде международников, что потребовало разъяснения в каждом специфическом случае; во-вторых, к исчезновению собственно философской онтологии в традиционном смысле — сам по себе критический реализм — это уже философская онтология.

³⁸ Wendt A. *Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. 1992. P. 394. URL: <http://www.jstor.org/stable/2706858> // *International Organization*. No 46. P. 424.

³⁹ Adler E. *Communitarian International Relations: The Epistemic foundations of International Relations*. L.: Routledge, 2005. P. 88.

⁴⁰ Checkel J. *The Constructivist Turn in International Relations Theory // World Politics (online)*. 1998. January. No 50 (2). URL: http://muse.jhu.edu/journals/world_politics/50.er_funmemorhe.

⁴¹ Barkin J. *Samuel*. *Realist Constructivism // International Studies Review*. 2003. No 5. P. 338.

⁴² Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 83.

⁴³ Adler E. *Communitarian International Relations: The Epistemic Foundations of International Relations*. L.: Routledge, 2005. P. 90.

⁴⁴ См.: *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics / Ed. by Peter Katzenstein*. N.Y.: Columbia University Press, 1996.

⁴⁵ Wendt A. *Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. 1992. P. 394. URL: <http://www.jstor.org/stable/2706858> // *International Organization*. No 46. P. 396–397.

⁴⁶ Hurd J. *Constructivism // The Oxford Handbook of International Relations / Ed. by Christian Reus-Smit and Duncan Snidal*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 303.

⁴⁷ См.: Waltz K. *Theory of International Politics*. N.Y.: McGraw Hill, 1979; Waltz K. *Realism and International Politics*. L.: Routledge, 2008.

⁴⁸ Гудденс Э. *Устроение общества: Очерк теории структуризации*. М.: Академический проект, 2005.

⁴⁹ Waltz K. *Man, the State, and War*. N.Y.: Columbia University Press, 1959; Waltz K. *Theory of International Politics*. McGraw Hill. N.Y., 1979.

⁵⁰ Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 24.

⁵¹ Алексеева Т. А. Политическая теория как «практичное знание» (Usable Knowledge) // *Вестник МГИМО-университета*. 2010. № 4 (13). С. 214–221.

⁵² Wendt A. *Collective Identity Formation and the International State // American Political Science Review*. 1994. No 88. P. 385.

⁵³ См.: Sterling-Folker J. *Realism and the Constructivist Challenge: Rejecting, Reconstructing, or Rereading // International Studies Review*. 2002. No 4. P. 73–97.

-
- ⁵⁴ *Wendt A.* Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics. 1992. P. 396. URL: <http://www.jstor.org/stable/2706858>.
- ⁵⁵ *Ibid.* P. 399–400.
- ⁵⁶ *Ibid.* P. 394.
- ⁵⁷ *Ibid.* P. 396.
- ⁵⁸ *Walt S.* Alliance Formation and the Balance of World Power // *International Security*. Spring 1985. Vol. 9. No 2. P. 44–45.
- ⁵⁹ *Wendt A.* Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. 1992. P. 402. URL: <http://www.jstor.org/stable/2706858>.
- ⁶⁰ *Wendt A.* *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 1.
- ⁶¹ *Reus-Smit C.* Liberal Hierarchy and the License to Use Force // *Review of International Studies*. December. 2005. No 31. Suppl. S1. P. 71–92.
- ⁶² *Шакиров О.* Как формируется международная повестка дня? Ответ конструктивизма // *Международные процессы*. 2012. Сентябрь–декабрь. Т. 10. № 3. С. 83.
- ⁶³ *Wendt A.* *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 40.
- ⁶⁴ Bridging the Gap: Towards a Realist-Constructivist Dialogue / Ed. by Patrick Thaddeus Jackson // *International Studies Review*. 2004. Vol. 6. P. 337–352.
- ⁶⁵ См.: *Nye J.* *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- ⁶⁶ См., например: *Pouliot V.* The Logic of Practicality: A Theory of Practice of Security Communities // *International Organization*. 2008. Vol. 62. P. 257–288.
- ⁶⁷ *Лебедева М. М.* *Мировая политика*. М.: Кнорус, 2011. С. 35.
- ⁶⁸ *Lyotard Jean Francois.* *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- ⁶⁹ *Tyler S.* Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document // *Writing Culture*. Ed. by James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press. 1986. P. 123.
- ⁷⁰ *Der Derian J.* Introducing Philosophical Traditions in International Relations // *Millennium*. 1988. Vol. 17. No 2. P. 192.
- ⁷¹ *Ibid.* P. 189.
- ⁷² *Devetak R.* Postmodernism // *Theories of International Relations* / Ed. by S. Burchill and A. Linklater. N.Y.: St. Martin's Press, 1996. P. 206.
- ⁷³ *Rosaldo R.* Whose Cultural Studies? // *American Anthropologist*. 1994. No 96. P. 525–529.
- ⁷⁴ *Ashley R.* The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Theory of International Relations // *Alternatives*. 1987. Vol. 12. No 4. P. 403–434.
- ⁷⁵ *Ibid.* P. 403–404.
- ⁷⁶ *Ibid.* P. 404.
- ⁷⁷ *Der Derian J.* *International Intertextual Relations; Postmodern Reading of World Politics* / Ed. by Michael Shapiro. N.Y.: Lexington Books, 1989.
- ⁷⁸ *Finnemore M., Sikkink K.* Taking Stock: The Constructivist Research and Comparative Politics // *Annual Review of Political Science*. 2001. No 4. P. 395.
- ⁷⁹ *Современные международные отношения* / Под ред. А. В. Торкунова, А. В. Мальгина. М.: Аспект Пресс, 2012. С. 36.
- ⁸⁰ *Vasquez J.* The Post-Positivist Debate: Reconstructing Scientific Enquiry and International Relations Theory After Enlightenment's Fall // *International Relations Theory Today* / Ed. by K. Booth and S. Smith. Cambridge: Policy Press, 1995. P. 217–240.

Вместо заключения

Политическая теория: ПОИСК НОВЫХ НАПРАВЛЕНИЙ

Преодолевая границы: воссоединение политической теории и теории международных отношений?

Уже на раннем этапе становления «системы Вестфальского договора» многие политические мыслители признавали, что исключение международных отношений из сферы их научных и философских интересов неприемлемо в принципе. Например, И. Кант, продолжавший традицию «общественного договора», хорошо понимал, что его концепция политики требовала также осмысления проблем международного права для государств, космополитического права для всех участников международных процессов, равно как и гражданского права для индивидов внутри государства. Тем самым Кант заложил основы космополитизма. Существенный вклад внес в разработку международных проблем и Г. Гегель. Хотя в сферу его интересов попадало прежде всего государство (вопреки традициям «общественного договора»), он также не остался в стороне от международных вопросов, по существу заложив основы еще одной политической теории, действующей по сей день, — коммунитаризма.

Среди плеяды западных политических мыслителей — от Платона и Аристотеля до Джона Стюарта Милля и Джона Роулса (не говоря уже о восточных «классиках» Сун-Цзы и др.) практически каждый хотя бы что-то сказал по поводу международных дел и о важнейшей проблеме всех эпох — проблеме войны и мира.

Но если связь между политической теорией и теорией международных отношений столь очевидна, почему так широко распространено противоположное убеждение? Почему теория международных отношений считается относительно новым дискурсом — продуктом второй половины XX столетия? Ответ следует искать в господстве до последнего времени «политического реализма» в теории международных отношений, а также традиции «общественного договора» в политической теории, ориентировавшей исследователей на внутривнутриполитическое сообщество, в англо-американской политической мысли, доминирующее влияние которой вряд ли у кого-то вызовет сомнение.

Во многом раскол был также связан со специфическими особенностями теории международных отношений как направления исследования.

К концу XX в. этот, если можно так выразиться, «пакт о взаимном непризнании» политической теории и теории международных отношений начал разрушаться. К этому времени жесткая государственноцентричная природа теории международных отношений уже была подвергнута серьезным сомнениям со стороны сторонников взаимозависимости, транснационализма и, начиная с 1970-х годов, глобализации. Все меньше сторонников оставалось к этому времени и у идеи вневременной повторяемости. Представление о международных отношениях как синониме межгосударственных отношений было подорвано сначала советскими учеными, выдвинувшими понятие «соотношение сил» вместо «баланса сил», включив в концепт рабочее и национально-освободительное движение, а затем и в западной науке, в немалой степени вследствие появления так называемой Английской школы (Хэдди Булл и др.), которая с конца 1970-х годов, развивая идеи Гуго Гроция, предложила идею «международного сообщества» как промежуточного варианта между «силовым» подходом реалистов и обоснованием необходимости сотрудничества либералов-институционалистов.

Многие ученые ополчились на существующий «разрыв» как на дисфункциональный и начали предпринимать некоторые шаги по преодолению барьера. Кроме того, все чаще можно было услышать призывы к преодолению «великого разрыва» между сравнительной политологией и теорией международных отношений. В своем обращении 1997 г. президент ИСА (*International Studies Association*) Джеймс Капорасо обозначил три области, в которых были предприняты особенно значимые усилия по интеграции сравнительной политики и теории международных отношений. Это работы: 1) по поводу «двухуровневых игр»¹⁰; 2) по пересмотру «второго образа»¹¹; 3) по возвращению международной системы во внутреннюю сферу¹².

В свою очередь, со стороны политической теории тоже были предприняты некоторые шаги, хотя и, возможно, вынужденно, поскольку они были связаны с критикой идеи Джона Роулса — в частности, его идеи самодостаточности сообщества. Постепенно стало очевидным, в том числе и для самого Роулса, что теория справедливости, способная решить проблемы неравенства внутри общества (Роулс прямо говорит, что речь идет об обществе «американского типа»), ничего не говорит о неравенстве на международном уровне, оказывается слишком «узкой».

Следствием этого стало формирование нового дискурса в теории международных отношений, важнейший вклад в который вне-

сли такие авторы, как Брайан Барри (1998), Чарльз Бейтц (1979), Эндрю Линклейтер (1990), Терри Нардин (1983), Томас Погге (2002) и др.¹³ Так, Дэвид Хелд в работе «Политическая теория сегодня» начал с того, что подтвердил тезис Уайта о том, что политическая теория в основном интересовалась концептом государства, однако такой традиционный подход, по его мнению, сегодня уже неадекватен. Он писал, что «более не может быть ни валидной теории государства без теории глобальной системы, ни глобальной системы без теории государства»¹⁴. По его мнению, и политические теоретики, и теоретики международных отношений в равной степени ответственны за расколы теорий на основе дихотомии внешнего/внутреннего при изучении государства. Дальнейшее развитие теорий возможно лишь через преодоление этого противопоставления.

Почти одновременно с Хелдом появилась и еще одна работа, посвященная той же проблеме. Кен Бут и Стив Смит показали, что, в соответствии с традицией, изучение политики осуществлялось на трех уровнях в отдельности: во внутривнутриполитической сфере, на уровне международных отношений и глобальной политики¹⁵, что они сочли глубоко ошибочным, предложив переписать тексты.

Формирование нового дискурса не только открыло перед международниками проблемы онтологии и эпистемологии, но и показало, что теория международных отношений имеет значительно более долгую историю, нежели это представлялось реалистам и либералам — сторонникам «общественного договора».

Попробуем выделить основные темы и идеи, носящие более или менее «сквозной» характер на протяжении истории политической мысли и сегодня превратившиеся в «мосты» между двумя дисциплинами. Вслед за Брайаном Шмидтом можно выделить три основные области, в которых наиболее успешно происходило «воссоединение» политической теории и теории международных отношений: нормативные теории, теории демократии и совокупность работ, которые условно можно поместить под рубрику «идентичность/различия»¹⁶. Хотя время от времени эти три области взаимно накладываются друг на друга и многие значимые работы подпадают под все три категории, данная типология все же обладает аналитическим смыслом там, где происходит конвергенция между двумя дисциплинами.

Нормативные теории. Уже на волне «постбихевиоральной революции» и окончания войны во Вьетнаме, неуспехи в которой были возложены в США в том числе на неверные прогнозы исследователей-международников, началось постепенное возвращение ценностей в арсенал исследовательских программ. Однако преодоление маргинальности политической теории, переживавшей не лучшие времена вследствие

жесткого отрицания со стороны позитивистов, а также кризисных процессов внутри самой дисциплины, заняло еще какое-то время.

В 1990-е годы развернулись дискуссии, направленные на дискредитацию положения о нерелевантности нормативных тем для теории международных отношений¹⁷. Особенную активность проявляли британские ученые. В процессе обсуждения были найдены некоторые компромиссные варианты. Многие исследователи признали, что, пытаясь создать автономную «науку о международных отношениях», международники, по существу, выпали из основного потока науки о политике¹⁸. Между тем, как подчеркивает Роберт Джексон, «международная политическая теория и внутриполитическая теория совпадают в определенных пунктах, но одновременно являются двумя сферами единой всеобъемлющей политической теории, которая на фундаментальном уровне занимается условиями, организацией и ценностями организованной политической жизни на планете Земля»¹⁹.

В частности, начались многолетние дебаты между сторонниками космополитизма и коммунитаризма, во многом повторяющие споры между коммунитаристами и либералами в политической теории. Главным образом споры шли по линии дихотомии партикуляризм/универсализм. При этом международники, подобно политическим теоретикам, вынуждены были начинать разговор с определений предмета споров, а стало быть, возвращаться к Канту, Гегелю и другим более ранним философам, т.е. к истории политической мысли.

Идея универсализма была впервые сформулирована еще в Средние века — в доктрине «двух городов» св. Августина. Смысл доктрины заключается в том, что Город людей, изгнанных из рая, вынужден подчиняться власти и быть лояльным ей. Справедливая власть заслуживает поддержки людей, но люди никогда не должны забывать о своей принадлежности также к городу Бога — христианству, лояльность которому должна быть приоритетной по сравнению с лояльностью секулярному господству. Позднее эти идеи были развиты и уточнены Фомой Аквинским, обозначив человека как политическое животное и одновременно как носителя всеобщих моральных стандартов, управляющих отношениями между людьми.

Универсалистский компонент у Августина и Фомы Аквинского позволил внести наиболее крупный вклад средневековых мыслителей в развитие международно-политической теории — доктрину справедливой войны. Христианские мыслители пришли к выводу, что политическая власть не сможет сохраниться, если не будет время от времени прибегать к насилию. Однако мир — это норма, ибо он является репрезентацией социальной справедливости, а не просто отсутствием

войны. Война может быть узаконена, только если она ведется во имя установления мира. Тем самым был опрокинут широко распространенный дохристианский тезис о том, что война — обычное состояние государства. Более того, у Фомы Аквинского была также представлена идея о том, что сила должна быть соразмерна, а насилие суть последний ресурс.

Не менее важным был вклад в осмысление универсализма мыслителей эпохи Ренессанса. Например, Макиавелли выдвинул идею о том, что ценит интересы Флоренции выше, чем собственную душу (своего рода новое воплощение древнеримского патриотизма). С другой стороны, многие мыслители под влиянием открытия Америки попытались переосмыслить проблему универсализма и партикуляризма. Кроме того, территориальное, суверенное государство, легально автономное, стало новой политической единицей и создало новый тип политической теории, восстановившей некоторые аспекты классических теорий, хотя и в новой форме гражданского республиканизма.

Соответственно, изменился и подход к «справедливой войне». Было выдвинуто предположение, что обе стороны должны рассматриваться как справедливые, поскольку у нас нет возможности определить, чья позиция более правомерна. Также отныне различались две позиции — прибегнуть к войне на справедливых основаниях (*jus ad bellum*) или вести войну справедливо (*jus in bello*). Европейский порядок, пришедший на смену средневековому христианству, по существу, легитимировал войну, однако рационализировал и гуманизировал ее. Отныне война стала актом государственной политики. В XX столетии эта проблема приобрела особое значение, что отразилось в спорах между такими мыслителями, как Карл Шмитт и Ганс Моргентау²⁰. Таким образом, даже их обращение к истории политической мысли носило отнюдь не праздный характер. Обращение к примеру «справедливой войны» со всей очевидностью показывает необходимость теории международных отношений опираться на идеи, высказанные политическими мыслителями в разные эпохи и по разным поводам.

Хотя некоторые постмодернисты и не видели в нормативных политических теориях большого смысла, рассматривая их как еще одно воплощение Модерна, в целом можно сделать вывод о том, что нормативно-этические вопросы, которые начали подниматься в контексте международных отношений, во многом сблизили две дисциплины.

Теории демократии. Интерес к теориям демократии, вызванный тенденциями к демократизации в целом ряде ранее авторитарных режимов, а также распространением кантовской формулы «зоны мира», т.е. тезиса о том, что демократические государства отличаются

миролюбием, также способствовал преодолению границы между политической теорией и теорией международных отношений. Однако до последнего времени проблемы демократии изучались преимущественно в контексте внутренней политики соответствующих стран. Можно сказать, что это скорее была сфера доминирования политической теории, в то время как международники, замороженные Вестфальской моделью национальных государств, мало интересовались внутренними политическими режимами. Любимая метафора политических реалистов о государствах как «бильярдных шарах» отражает тенденцию рассматривать их как «единицы», не принимая во внимание ни их политические, ни культурные особенности.

Поэтому вопрос о возможности «экспорта» демократии отнюдь не столь однозначен. Конечно, есть успешные прецеденты — скажем, связанные с переходом к демократии таких стран, как Япония, Германия или Италия после Второй мировой войны, когда демократия была принесена, если можно так выразиться, в ранцах победителей. Но станет ли столь же успешным опыт Ирака, Афганистана, «арабской весны»?

Демократический идеал в его нынешней интерпретации утвердился в общественном мнении с начала 1950-х годов, т.е. в разгар холодной войны, однако это не означает, что о демократии мало размышляли в предшествующие периоды, другое дело, о какой именно демократии. Достаточно вспомнить знаменитую «триаду» Й. Шумпетера: демократия как власть народа, демократия во имя народа и, наконец, демократия как процедура. И вот здесь начинаются сложности.

До середины XIX столетия и, возможно, даже позднее демократия почиталась опасной и крайне нестабильной формой правления. Почти за столетие одиозные коннотации демократии постепенно сменились на более позитивные, связывающие воедино идею народного суверенитета и равенства. В конце концов демократия превратилась в концепцию, у которой на этом поле фактически не оказалось конкурентов. Но это отнюдь не означает, что проблема смысла демократии ушла в прошлое.

Более того, в отличие от ценности демократии, ее смысл во многих случаях был утрачен в какофонии конкурирующих интерпретаций. Не случайно такой известный политический теоретик, как Роберт Даль, даже предложил заменить термин на «полиархию» как более понятный и однозначный. Будем откровенны, такая лингвистическая эквилибристика отнюдь не завершила споры о смысле демократии.

Эволюция представлений о демократии — это разного рода попытки соединения идеи свободы, понимаемой как элемент членства

в политическом сообществе, идеи равенства через закон, с которой поначалу ассоциировалась демократия в целом, и, наконец, идеи народного суверенитета. Иначе говоря, на протяжении последних двухсот лет происходило строительство риторических связей между демократией, народным суверенитетом и политической свободой. Поэтому долгое время идея демократии раскрывается как версия республиканизма. Разница в самом общем виде заключается в следующем: если демократы говорят об «общине демоса», то республиканцы — об «общине сообщества». Наконец, обнаруживаются еще две отчетливые тенденции: к демократии формальной (процедурной) и демократии содержательной, когда правительство рассматривается в качестве арбитра в споре плюралистических интересов (или, как говорил Франклин Рузвельт, «не жить и не давать жить другим, а жить и помогать жить другим — важный шаг в направлении социального либерализма», позднее обоснованного и развитого Джоном Роулсом и его последователями). Иными словами, содержательная демократия в условиях социального государства приходит на смену демократии *laissez-faire*. Это предполагает, что из инструмента принуждения государство и правительство превращаются в арбитра.

Хотя, как указывалось выше, одной из характерных особенностей современности является почти универсальное признание ценности демократии, это отнюдь не предполагает признания универсальности самой демократической модели, о чем часто сознательно или неосознанно забывают многие политики и исследователи. Исторические прецеденты показывают, что бездумное, автоматическое копирование Вестминстерской модели крайне редко приводит к успеху демократических преобразований, часто завершается хаосом, гражданской войной, военной диктатурой, дискредитацией самой идеи демократии.

Процессы глобализации заставили исследователей взглянуть на проблемы демократии по-другому. Д. Хелд был одним из теоретиков, попытавшихся посмотреть на демократию в теоретической перспективе²¹. В его оценке глобализация предполагает как минимум два ясно различимых явления: во-первых, то, что политическая, экономическая и социальная деятельность становится всемирной по своим масштабам, и, во-вторых, что наблюдается интенсификация взаимодействий и взаимосвязей на всех уровнях — между государствами и обществами, составляющими международное сообщество²². Хелд, кроме того, внимательно исследовал ограничения и возможности демократии в эпоху, когда демократия стала универсально признанным лозунгом. Он даже отметил парадокс, заключающийся в том, что в то время как идея «правления народа» повсеместно превозносится как универсальная,

сам по себе демократический режим рассматривается как национальная форма политической организации. В такой ситуации продолжение рассмотрения международного сообщества как совокупности национальных государств малопродуктивно. Такой подход позволяет не замечать множество сложных вопросов, которые неизбежно выйдут на поверхность, в случае если международники прибегнут к политико-теоретическому анализу процессов демократизации и распространения демократии. Отсюда вывод, сделанный Д. Хелдом в другой работе: «Невозможно оценить современное демократическое государство без рассмотрения глобальной системы, и невозможно изучение глобальной системы без оценки демократического государства»²³.

Идентичность/различия. Особое значение в контексте глобализации приобрела проблема соотношения внутреннего (инсайдерство) и внешнего (аутсайдерство). Даже поверхностное знакомство с историей показывает, что дихотомия «свой/чужой», «Я/Другой», «инсайдер/аутсайдер» в принципе была присуща всякому человеческому сообществу — начиная с племени, города-государства, империи и кончая современными отношениями между разными этническими, религиозными, профессиональными и т.д. социальными группами в мультикультурных сообществах. Иное дело, что критерии проведения границ существенно изменялись в разных типах сообществ.

Исторически сформировались две основные традиции: христианство диктует восприятие «Другого» на основании закона тождества. «Другой» — это такой же, как и «Я». «Я» и «Другой» скорее похожи, чем различны. Но «Другой» может и отказаться от со-бытия с нами, тогда он воспринимается как угроза. Чем больше он усиливается, чем больше усилий тратит на безопасность, тем сильнее наш страх. И, соответственно, наоборот. Это разделение может предстать в виде дихотомии «друг/враг» (Карл Шмитт), «трихотомии» «друг/соперник/враг» (Александр Вендт) или «Другой как Я» (Поль Рикёр). В любом случае говорить о международных отношениях и не учитывать глубинного подтекста восприятия союзника/противника — значит скользить по поверхности и не понимать сути происходящего, тем более когда нередко эти концепты меняются местами.

В национальном государстве основным критерием инсайдерства является принцип территориальности и формального гражданства. Иными словами, как пишет Бенедикт Андерсон, нация — воображаемое сообщество, в котором граждане рассматривают себя как жителей всей территории определенной страны, даже если никогда не выезжают за пределы своей деревни. Андерсон подчеркивает:

«Концепт родился в эпоху, когда Просвещение и революции разрушали легитимность божественно-упорядоченной, иерархической, династи-

ческой сферы. Обретя зрелость на той стадии человеческой истории, когда даже наиболее преданные сторонники любой универсальной религии с неизбежностью столкнулись с жизненным плюрализмом таких религий, а алломорфизм (прямые отношения) между онтологическими утверждениями каждой веры и территориальными соприкосновениями, и стремлением каждой нации к свободе... Залогом и эмблемой этой свободы и является суверенное государство»²⁴.

Не стоит сбрасывать со счетов и религиозные противоречия, особенно в наиболее радикальных формах, «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон), социально-гендерные, классовые, групповые и др. взаимодействия, далеко не всегда носящие мирный характер. Не случайно поэтому проблема идентичности стала одной из важнейших тем современных исследований международных отношений. Более того, концепция быстро вошла в новейшую интеллектуальную моду.

Самоидентификация предполагает не только определенную изначальную предзаданность, но и сознательный выбор человека или группы людей. Соответственно, процесс идентификации не всегда приводит к достижению истинной идентичности. Культура в целом раскрывается во всей полноте «в глазах другой культуры» (М. М. Бахтин), или, иначе, на основе оппозиции «свой/чужой», определяющей этническую, профессиональную, социально-классовую принадлежность человека или социальной группы. Причем мифологическая составляющая играет в этом процессе особенно значимую роль. Коллективно выраженная особенность, отличие от «других», разделяющая «своих» от «чужих», зачастую представлена в национальных идеологиях.

«Национальная идентичность, — пишет М. Гиберно, — это коллективное чувство, в основе которого лежит вера в принадлежность к одной и той же нации и согласие в отношении большинства атрибутов, которые делают ее отличающейся от других наций»²⁵. Идентичность имеет психологическое, культурное, историческое, территориальное и политическое измерения. Уточним, что психологическое измерение относится к сознанию, формирующему группу, основывающемуся на близости, объединяющей тех людей, которые принадлежат к данной нации. Культурное измерение определяется как ценности, убеждения, язык и практика конкретной нации. Историческое измерение обращено к тому факту, что нация гордится своими древними корнями и интерпретирует их как признак устойчивости, силы и даже превосходства. Относительно исторического измерения можно привести цитату из фундаментального труда отечественных историков:

«Функции исторического знания на протяжении, как минимум, последних трех веков модифицировались и усложнялись, но все же можно за

всем многообразием задач истории увидеть один инвариант — это обеспечение идентичности. Смена моделей историописания была, как правило, связана с кризисами идентичности»²⁶.

Территориальное измерение подвергается все большим «вызовам» со стороны глобализации, но продолжает сохраняться вокруг семьи, работы и административных структур. Наконец, политическое измерение национальной идентичности проистекает из ее отношения к современному национальному государству, устремленного по определению к лингвистической и культурной гомогенизации все более разнообразного в этническом и культурном отношении населения. Идентичность выходит за рамки национальной, и сегодня уже многие авторы пишут о региональной (например, европейской), космополитической или даже глобальной идентичности.

Таким образом, проблема идентификации внешнего и внутреннего сохраняет свое первостепенное значение, особенно в контексте глобализации, когда риски, связанные с ними, многократно умножаются.

Попытки в последнее время реинтегрировать политическую теорию и теорию международных отношений могут быть рассмотрены как часть более общего стремления переосмыслить аналитические границы, выстроенные между двумя дисциплинами.

Итак, речь сегодня идет о воссоединении политической теории и теории международных отношений в единую дисциплину. Более внимательное прочтение и концептуальный анализ базовых международно-политических категорий со всей очевидностью показывают необходимость систематического обращения к истокам теории международных отношений и колоссальному багажу политической мысли в целом. Сегодня разрыв между политической теорией и теорией международных отношений практически преодолен. Мы можем выявить исследовательскую триаду, включающую политическую теорию (философию) как основание, собственно теорию международных отношений как теорию «среднего уровня» и, наконец, эмпирические теории международных отношений, содержащие первичные обобщения международных процессов и явлений. Все вместе они составляют политическое знание, способное осмыслить и понять самые разные аспекты политических процессов как на внутригосударственном, так и на глобальном уровне.

Примечания

¹ *Jordan S., Nederman C.* Between Sartori and Skinner: Methodological Problems in the Study of Comparative Thought // Presentation at the Annual Meeting of the American Political Science Association. Chicago. September 2004; *Nederman C.* Worlds of Difference: European Discourses of Toleration c. 1100–1550. University Park: Pennsylvania State University Press,

2000. Кроме того, появились книги таких исследователей, как Фред Дэллмэйер, Роксана Ойбен, Антони Парел и Рональд Кейта, не говоря уже о более «узких» проектах признанных политических теоретиков — Даниэля Белла и Майкла Уолцера. Одним из начинателей этого направления на материале русской общественно-политической мысли, безусловно, следует считать И. К. Пантина.

² *Dallmayr F.* Border Crossing: Toward a Comparative Political Theory. Lanham: Lexington Books, 1999; *Euben R.* Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory. Princeton: Princeton University Press; *Parel A., Keith R.* Comparative Political Philosophy. Lanham: Lexington Books, 2003; *Bell D.* East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia. Princeton: Princeton University Press, 2000; *Walzer M.* On Toleration. New Haven: Yale University Press, 1997.

³ *Jordan S. R., Nederman C. J.* The Logic of the History of Ideas and the Study of Comparative Political Theory // *Journal of the History of Ideas*. October 2012. Vol. 73. No 4. P. 627–641.

⁴ Джованни Сартори писал: «Существует методология без “логоса”, без мышления о мышлении». — *Sartori J.* Concept Misinformation in Comparative Politics // *The American Political Science Review*. 1970. Vol. 64. Issue 4. P. 1033.

⁵ Один из способов проверки сходства концепций — это необходимость убедиться, что их определенные части объединяются или пересекаются друг с другом. Использование математических концепций соединения и взаимопересечения (*union and intersection*) может быть весьма полезным. Соединение двух групп чисел (в данном случае — концепций) означает сложение двух групп в одну. Взаимопересечение двух групп чисел, или концепций, — это точка их соприкосновения. Применение понятия соединения в компаративистской политической теории — это прослеживание всей истории той или иной идеи. Можно, например, проиллюстрировать это положение связью идей «естественного состояния» как условия бесконечной войны в «Левиафане» Гоббса с теорией цивилизационного конфликта Сэмюэля Хантингтона. Хотя эти идеи и представляются фундаментально различными с лингвистической точки зрения, они содержат общее число или символ утилизации конфликта как приоритетного источника человеческого взаимодействия. Использование логики пересечения и сложения расширяет возможность абстракции, позволяя указать, где именно идеи сближаются и в чем расходятся. Указав положение концепции на определенном уровне абстракции, мы можем прежде всего определить, насколько они сравнимы (и в случае пересечения, и в случае сложения) на одном и том же уровне. Далее, с помощью таксономического позиционирования мы можем идентифицировать, какие именно концепции включают части и в каких именно точках они пересекаются или расходятся. Это, безусловно, отнюдь не доказывает, что те концепции, которые не пересекаются и не складываются на том же уровне, вообще не могут быть сравнены. Наоборот, альтернативные пути развития в интеллектуальной истории концепции могут привести к дивергентности.

⁶ *Dallmayr F.* Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory // *Perspectives on Politics*. 2004. Vol. 2. No 2. P. 253.

⁷ *Ibid.* P. 254.

⁸ *Headley J.* The Universalizing Principle and Process: On the West's Intrinsic Commitment to a Global Context // *Journal of World History*. 2002. Vol. 13. No 2. P. 292.

⁹ *Marini M., Singer B.* Causality in the Social Sciences // *Sociological Methodology*. 1988. Vol. 18. P. 347–409.

¹⁰ «Теория двух уровней» — один из вариантов теории игр, применяющийся при разрешении конфликтов между либеральными демократиями. Была сформулирована в 1988 г. Робертом Путнэмом и приобрела множество сторонников. Эта модель рассматривает возможность параллельных переговоров на двух уровнях: внутривнутриполитическом и международном. См.: *Putnam R.* Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games // *International Organization*. Summer 1988. Vol. 42. No 3.

¹¹ Кеннет Уолц, один из наиболее ярких представителей неореализма, сформулировал три «образа» мировой политики (в отечественной литературе часто говорят об «уров-

нях»); первый образ — поведение людей рассматривается как основа мировой политики, при этом фокус исследования направляется на индивидуальные мотивации, человеческую уязвимость и т.д.; второй образ — акцент на внутренней структуре государств, внутреннее устройство государств становится объяснением мировой политики; третий образ — анархия как международная система; внимание исследователя обращено на систему, в рамках которой существуют государства, что позволяет объяснить их поведение. См.: *Waltz K. Theory of International Politics*. N.Y.: McGraw Hill, 1979; *Waltz K. Realism and International Politics*. L.: Routledge, 2008.

¹² *Caporaso J. Across the Great Devide: Integrating Comparative and International Politics // International Studies Quarterly*. 1997. No 41. P. 563–592.

¹³ *Barry B. International Society From a Cosmopolitan Perspective // International Society / Ed. by D. Mapel and T. Nardin*. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 144–163; *Beitz Ch. Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979; *Linklater A. Men and Citizens in the Theory of International Relations*. L.: Macmillan, 1990; *Nardin T. Law, Morality, and the Relations of Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1983; *Pogge T. World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.

¹⁴ *Political Theory Today / Ed. by D. Held*. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 10.

¹⁵ *Booth K., Smith S. International Relations Theory Today*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995. P. XI–XII.

¹⁶ *Schmidt B. Together Again: Reuniting Political Theory and International Relations Theory // British Journal of Politics and International Relations*. April 2002. Vol. 4. No 2. P. 116.

¹⁷ См., например: *Linklater A. Men and Citizens in the Theory of International Relations*. L.: Macmillan, 1990.

¹⁸ Например, Крис Браун предложил переформулировать сферу интересов политической теории по сравнению с определением Уайта как науки, изучающей внутригосударственные процессы, в науку, изучающую справедливость в обществе, что полностью изменит отношения между двумя дисциплинами. — *Brown C. International Relations Theory: New Normative Approaches*. N.Y.: Columbia University Press, 1992. P. 6–7.

¹⁹ *Jackson R. Martin Wight, International Theory and the Good Life // Millennium: Journal of International Studies*. 1996. No 19. P. 261–272.

²⁰ *Schmitt C. The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. N.Y.: Telos Press, 2003.

²¹ *Political Theory Today / Ed. by D. Held*. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 139.

²² *Ibid.* P. 145.

²³ *Held D. Democracy and the Global Order: From Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press, 1995. P. 21.

²⁴ См.: *Anderson B. R. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. L., 1991. Verso. P. 6–7.

²⁵ *Guibernau M. The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2007. P. 11.

²⁶ *Образы времени и исторические представления. Россия—Восток—Запад / Под ред. Л. П. Репиной*. М.: Круг, 2010. С. 25–26.

Учебное издание

Алексеева Татьяна Александровна

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ (XX–XXI вв.)

Политическая теория

и международные отношения

Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 39,0.

ООО Издательство «Аспект Пресс».

111141, Москва, Зеленый проспект, д. 3/10, стр. 15.

E-mail: info@aspectpress.ru; www.aspectpress.ru.

Тел.: (495)306-78-01, 306-83-71

Отпечатано способом ролевой струйной печати

в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8(499)270-73-59
