

Концепты политического сознания¹

Светлана Неретина,

Александр Огурцов

Оглавление

Введение.....	1
Раздел I	6
Поворот к концептуализации политики.....	6
Глава 1. Концепт политики в исторической перспективе. Автономизация политики из иных областей социальной жизни.....	6
Глава 2. Философия и политика как стремление к общему.....	26
Глава 3. Философия как стремление к смыслу и как порождение смысла.	33
Глава 4. Концепты политического сознания: от моделей рефлексии к моде- лям коммуникации.....	36
Модели рефлексии в политической философии.....	37
Вытеснение воли в рефлексивном действии.....	49
Раздел II.....	55
Поворот к риторике и к актам коммуникативной концептуализации.....	55
Глава 5. Неориторика и исследование коммуникаций. Политические кон- цепты в контексте коммуникаций.....	55
Поворот к дискурсу.....	60
Поворот к концепту.....	67
Анализ концептов в современной философии.....	72
Раздел III.....	82
Концепт как ядро политических концепций.....	82
Глава 6. Поворот к модели коммуникации в политических концепциях... ..	82
Глава 7. Условия коммуникативного действия.....	85

¹© С.С.Неретина, А.П.Огурцов, 2007

Работа выполнена по внутреннему гранту Южного Федерального университета по теме «Политическая концептология: теоретико-методологические основания и институционально-символические аспекты социальных наук»

	2
Глава 8. Концепт как ядро политических концепций. Отличие политической концепции от политической теории.....	89
Раздел 1У.....	94
Сами концепты.....	94
Глава 9. Концептуализации управления, права и собственности.....	94
Отношение «господин – раб» («властелин- слуга»).....	94
Что такое собственность?.....	108
Естественное право и позитивное право.....	113
Собственность как власть.....	122
Глава 10. Философия и власть.....	132
Глава 11. Русская специфика.....	137
Глава 12. Гражданское общество или общества по интересам.....	144
Вместо заключения.....	162

Концепты в политическом сознании? Что за рыночные термины в политической теории, - скажет человек, знакомый с современным маркетингом. Действительно, для него концепт – это модель товара, выброшенного на рынок, но еще не ставшего массовым. Поэтому-то и говорят о концепте автомобиля, шариковой ручки, компьютера и т.д. В развивающейся экономике (а Россия в наши дни именно такова) вокруг нас масса товаров, до этого побывавших в статусе концептов. Что и в политике возникли такого рода – рекламно-маркетинговые профили? Но сами-то термины – концепт, статус, профили - первоначально возникли и развивались в философии, прежде всего в схоластике, а из философии они проникли в сознание инженеров рынка, формирующих вкус и потребности людей перед тем, как запустить этот концепт в массовое производство, изменить его статус, превратив его в однозначный, но массовый товар, или в предмет утвари, в вещь ближайшего окружения. Концепт можно уподобить сигнальному экземпляру книги, с которым Вы знакомитесь до выпуска его в массовый тираж и в который еще можно внести изменения и даже не допустить до тиражирования. Тогда концепт останется символом, квазиобъектом не осуществленных желаний, тем, что ныне называется симулякром – знаком, не имеющим референта

И это нам знакомо. Сколько изделий, технических и конструкторских новинок дошли до концепта, воплотились в металле, но – увы! – не стали продуктом производства!

Однако, став термином-знаком маркетинга, слово «концепт» исчезло из современной философии. Оно заменено, особенно в англо-американской традиции аналитической философии однозначным понятием, т.е. понятием, имеющим одно-единственное значение и не допускающее каких-то иных толкований. Эта фиксация однозначного значения понятия, отождествившая слово «concept» с понятием, произошла в английском эмпиризме ХУП-ХУШ вв. и настолько стала устойчивой в сознании философов, что один из авторов данной книги столкнулся с негативным мнением рецензента, написавшего в 1982 г. на полях рукописи о средневековом концептуализме: «Ведь не скажет просто “понятие”, а – “концепт”»? Ему – доктору философских наук, специалисту по средневековой философии не была известна давняя традиция схоластической философии, проводившая различие между концептом и понятием. Философы уже давно, с XII века, выработали тот аппарат, который ныне

востребован филологами и специалистами по маркетингу². Хорошо понятый бизнес заставляет – это я на себе испытала – заново обратиться к теоретической философии. И это для меня было удивительно. То, что раньше Философия была и есть для большинства в абсолютных нетях, это абсолютные нети и на задворках официальной науки. Если выйти за ее порог, можно, наоборот, обнаружить достаточно высокую востребованность философии: и теоретической («созерцательной»), и к умению исследовать. Заново требуется искусство замедленного прорабатывания мысли, не быстрого, не сиюминутного, а именно замедленного.

Для современной интеллектуальной повестки это важно вот в каком смысле. Обращение к теории, к понятиям общего и единичного было всегда, и в принципе мы это всегда знали, когда, например, шли в магазин с его правилом «всегда прав покупатель». Покупатель же всегда желал низких цен, мало обращая внимания на качество продукции. При современном ведении дел с такой позицией к этим общим понятиям, как цена и качество, подходить можно, но не нужно. Потому что, следя только за ценами, а не за качеством, мы рискуем тем, что конкурент уведет покупателя. Старое умение созерцать и исследовать, конечно, востребовано с новой силой, хотя это и мало заметно, поскольку философия делает свое дело в тиши. Я испытала на себе востребованность философской идеи общего, поскольку занималась идеей концепта, который вызывал яростное сопротивление философов, главным образом логиков. Человек, знакомый с современным маркетингом, скажет, что это рыночный термин. Для него концепт – это модель товара, выброшенного на рынок, но еще не ставшего массовым. Поэтому-то и говорят о концепте автомобиля, шариковой ручки, компьютера и т.д. В развивающейся экономике (а Россия в наши дни именно такова) вокруг нас масса товаров, до этого побывавших в статусе концептов. Но сами-то термины – концепт, статус, профили – первоначально возникли и развивались в философии, прежде всего в схоластике, а из философии они проникли в сознание инженеров рынка, формирующих вкус и потребности людей перед тем, как запустить этот концепт в массовое

² Этот аппарат начал выявляться начиная со статьи С.С.Неретиной «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна» (Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1974). На конференции по знаковым системам, состоявшейся в Тарту в 1986 г., она сделала доклад «Проблема высказывания у Абельяра», где была выдвинута идея концепта и его отличие от понятия. Доклад был опубликован сначала в сборнике Института философии РАН «История науки в контексте культуры» (М., 1990), а затем в «Трудах по знаковым системам. 24» (Тарту, 1992). Написанная в 1982 г. книга об Абельяре вышла под названием «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абельяра» 12 лет спустя (М., 1994).

производство, изменить его статус, превратив его в однозначный, но массовый товар, или в предмет утвари, в вещь ближайшего окружения. Концепт можно уподобить сигнальному экземпляру книги, с которым вы знакомитесь до выпуска его в массовый тираж и в который еще можно внести изменения и даже не допустить до тиражирования. Тогда он останется символом, квази-объектом неосуществленных желаний, тем, что ныне называется симулякром – знаком, не имеющим референта.

К нам на «концептуальный» семинар и просто побеседовать на эту тему менее всего ходили философы-профессионалы - приходили технари, которые расспрашивали, что имеется в виду под этой самой идеей и что такое интеллектуальные модели, с помощью которых можно определить некий исследовательский уровень участия сознания в самых разных аспектах деятельности. На Западе это велось практически всегда, поскольку там была система быстрого реагирования, и поэтому была постоянная перестройка сознания с одновременной перестройкой рынка. Мы же... мы хорошо учимся.

Лингвисты оказались более чувствительными к изменяющейся семантике своих слов, осознав недостаточность употребляемых терминов. Они стали широко использовать термин «концепт» при уяснении определенных универсалий естественного языка и речевого сообщества. Психолингвисты, анализируя процесс усвоения ребенком своего «родного» языка и иностранцем языка чужой страны, обратили внимание на речевые сообщества (языковые группы), в рамках которых и осуществляется процесс освоения языка. Иными словами, лингвисты сделали объектом своих исследований не только грамматические (лексические, синтаксические, семантические, прагматические и пр.) нормы систем языка, но и потенции и силы реальных языковых коммуникаций внутри речевых сообществ, т.е. обратили внимание на речь, понимая ее как актуализацию языка, или системы возможных норм. Да и современная философия, обратив внимание на прагматику языка, пришла к тому, чтобы осмыслить коммуникативные структуры сознания в различных его «ипостасях» - от рассуждений до процессов обмена стали объектом исследований с разных сторон. Поэтому-то и возник интерес к осознанию «концептов» и их роли в коммуникациях. Но что нового в этом повороте человеческого сознания к коммуникациям и их структурам? Ведь человеческая мысль, начиная, наверное, с Аристотеля давно уже сделала их предметом своего внимания!

Напомним хотя бы «Политику» Аристотеля, его этику или введение И.Кантом категории «отношение» в таблицу категорий. Да и имя К.Маркса не зря вспомнить. Именно он обратил внимание на социальные отношения, не сводя их исключительно к производственным.

В недавно вышедшей книге Ю.С.Степанова «Концепты. Тонкая пленка цивилизации» (М., 2007) проводится мысль, что понятие концепт родственно понятию в логике, психологии и философии и их можно использовать в качестве основных единиц культурологии. Кардинальное отличие концепта от понятия состоит, по его мнению, в том, что понятие понимается, а концепт переживается. Поэтому в набор рассматриваемых им концептов попали такие концепты, как «мир», «ментальный мир», «слово, «вера», любовь», «радость», «знание», «наука», «число», «страх, тоска», «грех, блуд», «свои-чужие». Сопрягая концепт с переживанием, он исходит из весьма широкой и эмотивистской трактовки концептов. Поэтому, очевидно, лишь некоторые из им проанализированных концептов имеют отношение к политическому сознанию (прежде всего «свои - чужие», «мир», «знание», «наука»). Гораздо более корректное описание концептов дано в «Антологии концептов» (М.,2007), написанной авторами из университетов различных российских городов. Пытаясь определить смысл «концепта», они согласны в том, что концепт – основная единица сознания, которая имеет репрезентацию языковыми средствами и вместе с тем обладает невербализированной частью содержания. Среди описанных ими концептов непосредственное отношение к политическому сознанию имеют такие концепты, как «воля», «закон», «обман», «приватность», «свобода», «страх», «язык». В этих двух книгах представлены разные наборы концептов, из которых все же трудно понять, каковы критерии их отбора.

Лингвистическое изучение концептов имеет в России давние традиции. Их продолжение в трудах Н.Д.Арутюновой и в 11 выпусках серии «Логический анализ языка» Института языкознания РАН, в которых представлен спектр концептов не только русского языка и отечественной культуры, но и других языков и культур.³ Д.С.Лихачев тоже говорил о необходимости осмысления концептосферы русского языка и русской культуры. В.П.Макаренко - о необходимости создания «политической концептологии». По нашему мнению, пока еще рано говорить о логосе в динамике и тем более эволюции концеп-

³ Содержание всей серии этих трудов см.: Логический анализ языка. Избранное. 1985-1995. М., 2003. С. 24 - 44.

тов. Их надо выявить, артикулировать и осмыслить. И речь идет пока о феноменологии концептов политического сознания, т.е. об описании зарождающихся смысловых структур политического сознания в России. Ведь концепт – это завязь новых смыслов, новых идей, новых понятий, инновационных вариантов, воплощаемых и воплощенных в вещи, в политических решениях и дискурсивных практиках. Не зря русский философ, первый заговоривший о концептах в их отличии от понятия, - С.А. Аскольдов называл их «почками» новых смыслов и считал их предметом психологических исследований. Судьбу идеи концепта в современной философии мы еще проследим в специальной главе.

На наших глазах менялась социально-политическая жизнь России – мы привыкали (но так и не привыкли!) к выборам своих парламентариев (практику выборов нам заменили якобы более привычной для русских практикой «преемства»), мы привыкаем к изобилию невиданных нами товаров и языковых терминов из бизнеса, банковского дела, компьютерной и автомобильной техники и т.д. Иными словами, лет двадцать каждый из нас живет не по понятиям, а в мире концептов, которые могут стать понятиями, идеями, теориями, а могут и не стать, могут стать привычным образом жизни, вещами окружающей нас утвари, предметами окружающего нас мира, а могут и не стать.

Предваряя более тщательную историко-философскую реконструкцию, которая будет осуществлена во втором разделе данной монографии, сразу же скажем, что поворот к коммуникациям, их универсализация в философии связана именно с XX веком (причем современная философия вынуждена была возродить схоластику и обратиться к тем понятиям, которые исчезли из новоевропейского – научного – сознания: «сингулярии», «универсалии», «концепт», «дискурс», «пресуппозиция», «статус» и т.д.). Иными словами, в философии уже был «наработан» тот аппарат, который оказался востребованным в современной философии вообще и философии политики, в частности. А теперь даже в описаниях маркетинга. Маркетинг дал новую жизнь старым идеям, как, впрочем, и философии в целом.

Если кратко и предварительно описать, чем же является концепт, то надо прежде всего отметить, что это – порождающая модель языка, формирующаяся в речи и функционирующая в дискурсе речевого сообщества, выполняю-

щая функции овеществленного образца, кванта смысла и фундаментальной единицы вербального и невербального поведения. Концепт завершает концептуализацию и зачинает новое движение в усилиях человека по рационально-эмоциональному постижению мира вообще и политики, в частности. Поэтому трудно согласиться с М.Эпштейном, утверждающим, что описание концептов не является задачей гуманитарных наук, но позволяет открыть какое-то новое состояние общественной духовной жизни, не нашедшей еще своего имени. Одна из целей данной книги и состоит в том, чтобы выявить разные традиции в исследовании концептов, прежде всего давние традиции истории философии, использовать их в социально-политическом анализе и продемонстрировать те повороты мысли, которые предполагаются при тематизации концептов.

Раздел 1.

Поворот к концептуализации политики.

Глава 1. Концепт политики в исторической перспективе. Автономизация политики из иных областей социальной жизни.

Термин «политика» крайне многозначен. Обычно под этим термином имеют в виду совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование правовых и моральных норм, структуры государственно-административных институтов, форм государственного управления, отношений и институтов власти. Но заставило нас обратиться к концептуальной истории политики последнее десятилетие, в которое мы обнаружили мгновенное преобразование позиций из одной в другую. Не отработанность некоторых политических моделей, а именно их мгновенное преобразование.

Последнее десятилетие – это время между двумя кризисами. Не просто экономическими и не просто социальными. Это время, когда кончилась инерция старой советской жизни с благами и бедами, когда множество людей, искренне убежденных в правоте коммунистических принципов, истинность которых была доказана существованием процветающих государств, назвавших себя социалистическими, были закабалены этой коммунистической идеологией, преподносимой людьми невежественными, подозрительными в вульгарной и интеллектуально непереваренной форме. Масса, которая, как предпола-

галось, за 70 лет советской власти должна была образоваться настолько, чтобы каждый мог быть готов к управлению страной, «управлять течением мыслей», оказалась неготовой не только к управлению, но к мирному доброму содействию друг с другом. Многие идеологией были зомбированы до такой степени, что, друзья на кухне, становились врагами на комсомольских или партийных собраниях, непримиримые настолько, что готовы были отправить друг друга в тюрьмы и лагеря, а то и под расстрельные статьи. Власть, осуществлявшая судебные функции, перестала различать бытовые неурядицы с возможным/невозможным по закону. Известны случаи, когда жены или мужья, не желавшие проходить процедуру развода, чтобы не считаться морально «запачканными», доносили на мужей или жен, обвиняя их едва ли не в идеологических диверсиях, подводили их под 58 статью в самых разных вариантах, чтобы освободиться от них, но тем самым позволяя и самим себя подводить под ту же статью. И хотя количество жертв увеличивалось, шло доказательство того, что **власть истинно народная** – почти в средневековом духе, где доказательство понималось как показательство. Когда и если история советского строя будет написана, эти, бытовые, подробности займут в ней немаловажное место. В десятилетие, пролежавшее между 1998 г. и 2008 г. эта инерция коммунистического быта ушла. И одного этого – немало. Но -

Сразу, навскидку, можно сказать, что за это десятилетие произошел кризис и демократических упований. Под словом «кризис» понимается старое от античности идущее употребление: суд. Это слово «суд» не значит, что кризис – нечто плохое, это значит, что назрела необходимость обсуждения. Тем более что в отличие от дефолта 1998 г. сейчас мировой кризис, совпавший с идейным, как раз и поставивший заново проблему, что такое демократия и какие страны соответствуют этому имени, как трансформируются понятия права и собственности на Западе, где каждый человек искони обладал ими, и у нас в связи с тем, что в старой России – и в царской, и в советской – такие понятия были разработаны весьма слабо, а сейчас они стали насущными в связи со многими процессами, которые проходили в течение этого десятилетия или еще проходят. Не исключено, что эти проблемы и сейчас затушаются. Самокритика западной цивилизации продолжается, у нас же идея демократии была принята как само собой разумеющееся и связанное с либеральными ценностями. Многие из нас сейчас, может быть, впервые, всерьез задумались над тем,

что же такое та демократия, которой мы так страстно желали и которая, по мнению уповающих на нее, лучшее из всех уставов, даже если в ней многое плохо – диссидентские обращения к Западу («Запад нам поможет») состояли в том, чтобы «оттуда» получить помощь в виде обращений к правительству, теоретических обоснований, практических указаний на то, что так, по-советски) жить нельзя. И, хотя многие политологи наверняка знали, что для Аристотеля, например, она, демократия, была отклонением от некоего правильного правления, от политики, все же считалось, что даже в том виде, в каком она существует в Западной Европе и Америке – это наилучший способ правления. Некое отрезвление пришло с перестройкой, когда, условно и безусловно говоря, рухнула Берлинская стена. Ожидалось, что сразу произойдет мирное имманентное внедрение нашей политики и экономики в западную модель капитализма, даже если у нее много вариантов.

Этого, однако, не произошло. Мы с удивлением и некоторым разочарованием узнали, сколь огромны были западные интеллектуальные инвестиции в Октябрьский революционный эксперимент. Более того, они не только не исчезли, но само крушение этого эксперимента натолкнулось на сильнейшее эмоциональное сопротивление⁴. М.К.Рыклин в докладе, сделанном на Ученом совете Института философии РАН и опубликованном в № 1 он-лайнового журнала «Vox», сказал: «Большинство западных дискурсивных практик так или иначе... отторгали» «пафос свидетельства, которым вдохновлялись борцы с режимом 80-х – начала 90-х годов» XX века. «И чтобы сделать его сколько-нибудь понятным, приходилось идти сложными, окольными путями через тексты той же западной традиции, вроде Ницше, Батая, Роб-Грийе»⁵. Если, продолжает Рыклин, до падения Берлинской стены философы России, Америки, Франции и Германии работали в одном контексте, рассматривая капитализм и социализм как конкурирующие системы, «как массовые утопии, извращенные, искаженные соответствующими властными структурами. При этом каждая из сторон имела о проблемах другой достаточно приблизительное представление». Но после падения стены оказалось, что зависимость обо-

⁴ Удивительно другое: в России во времена Октября были люди, считавшие, что «никакой революции у нас не было. Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым» (*Майер А.А.* Философские соч. Париж, 1982. С. 15.). Это мешало трезвому анализу коммунистической идеи среди многих российских интеллигентов, соглашавшихся с подобной позицией. Другую же, исходившую от власти или от кругов, близких к власти, принимали как данность без анализа. См. об этом: *Неретина С.С.* Философские одиночества. М., 2008.

⁵ *Рыклин М.К.* Философия во множественном числе//Vox. 2006. № 1 Эл № ФС 77-27570 (www.vox-journal.ru).

их дискурсов друг от друга была столь значительной, «что исчезновение этой границы, этого препятствия вызвало дезориентацию и смятение. Мы проснулись в интеллектуально куда более ненадежном мире». М.К.Мамардашвили к тому времени успел назвать западное общество «нормальным человеческим обществом». Каково же это было узнать, например, Ф.Джеймисону, который критиковал «свой» консумеризм и «структуры информационного давления на личность».

В прошедшее десятилетие мы будто стали перенимать западный опыт преодоления опасностей капиталистического, однако едва несколько преуспев на этом пути, мы тут же перевели это осознание на старые рельсы. Ибо сейчас наблюдаем, во-первых, переход от «недоделанного» рынка к госмонополиям, причем попытка установить госмонополию оказалась общей и для нас и для западных стран, правда, по разным основаниям, а, во-вторых, второе крещение Руси, при котором без особых референдумов и явочным порядком государство срастается с православием. Одновременно, после стольких обещаний, рожденных падением стены не только между Западным и Восточным Берлином, но между Западной и Восточной Европой, мы отвернули свое лицо в противоположную сторону – к жестким идеологическим канонам.

Мы, разумеется, не являемся противниками религиозного обновления тех, кому это необходимо, но признание государства многонациональным, население которого отправляет различные религиозные культы, противоречит установке на единство церкви и государства. Сосуществование разных религий под эгидой православия вряд ли долго будет выдержано как мирное. Уже сейчас видны жесткие *идеологические* мотивы такого срастания. В конце нынешнего десятилетия в СМИ все чаще появляются материалы, связанные с критикой ориентации на Запад, как ведущей к цивилизационному слому (достаточно вспомнить состоявшуюся сравнительно недавно «защиту» персоны Александра Невского в телепроекте «Имя Россия»), невозможные в начале этого десятилетия, то есть между кризисами 1998 г. и 2008 г. Упования на торжество права и собственности сменились за десятилетие многочисленными попраниями прежде всего права собственности. Разумеется, XX век, на флаге которого написаны два слова – Освенцим и ГУЛАГ (создание разного типа бомб, массовый террор – акты, продолжающие линию этих событий) не позволяет забыть о политике, как бы мы ни хотели стать просто частными людьми.

ми, поскольку осмысления этих событий нет, помимо простенького признания, что это нехорошо. Политика отождествляется с принятием решений и их реализацией в актах воли элит, которое опять-таки сменяется идентификацией политики с господством и властью. В ходе таких модификаций и трансформаций смыслов понимание политики изменялось. Конечно, трансформировалось и понимание политического сознания. Но ведущей линией в трактовке политического сознания является его новое отождествление с идеологиями, утопиями и политическими теориями. Причем, если раньше действительно уповали на рынок, то теперь очень многие, наоборот, видят спасение именно в усилении роли государства – к этому привели жуткая «растрепанность» страны и безумный разрыв между бедными и богатыми. И сколь бы часто эти слова ни повторялись, их правомерность подтверждается все более жгуче тем, что полный развал пусть плохого, но хоть какого-то хозяйства сопровождается и полным развалом прежде совсем не бедной культуры, сама идея которой развивалась в России едва ли не полнее, чем где бы то ни было в мире, поскольку культура противостояла тоталитарной системе.

Уход со сцены этой идеи происходит в момент, когда, казалось бы, удовлетворено главное ее требование – опора на самодетерминацию, на самостоятельную позицию, на личность. И это несмотря на то, что повсюду разветвились кафедры культурологии, некоторые из которых очень хорошие, в основном, правда, занимающиеся менталитетом, то есть некими общими мыслительными установками, свойственными определенному периоду или определенным слоям общества, замещая позиции или этнологии, или социологии. Та же идея культуры, которая требует напряжения всего человеческого существа и выражающая себя в идее личности, отсутствует, хотя именно она могла бы быть сейчас востребована. Агония власти, годы тоталитаризма, конечно, которые совершенно подорвали доверие к личности, как носителю некоей власти - знания, воспитания, образования, умения «пересматривать» и «перекапывать», как говорили ее провозвестники. Правомерное желание освободиться от власти в XX в. означало, что так понятой изначально живой и врожденной личности нет, а есть индивид, тянущийся к анонимности, соответственно безвластности, бессилию и аморфности. Ему достаточно неких программ жизни, которые совершенно не требуют такого рода властных оснований, даже цивилизационных оснований не всегда надобно, довольно разговоров о них и простое чувство солидарности с ними. Неудивительно, что эту

тенденцию подхватила западная философия, прочно стоящая на цивилизационных основаниях. Хуже, что это привилось к нашей философии, явно ослабленной десятилетиями тоталитаризма, учиненного террора, не имевшей опоры в правовых основаниях, не упрочить собственные силовые, идущие от ума, способности. Более того, либерализация привела к тому, что многие возражения, касающиеся способа проведения этого процесса, перестали замечаться. Б.Н.Ельцин однажды в ответ на вопрос, как он переживает критику, ответил, что он ее просто не замечает. Либерализация у нас оказалась одной из возможностей безответственных решений.

О какой идее культуры можно вести речь, если киллерство становится профессией? Под таким киллерством вовсе не обязательно подразумевать некоего человека с обрезом или ... в руках, который работает, как портной, на заказ. В свете происходящей странной либерализации, походящей на дурно понятую анархию, я имею в виду некое узаконенное государственное киллерство, при котором полномочные лица обладают властью убить науку, (скажем, академические институты). Об этом именно в десятилетие 1998 - 2008 много писалось, слава Богу, кажется, угомонилось, однако ущерб той же науке нанесен колоссальный. С такого рода профессиональным киллерством связана и дурно понятая идея рейтинга, прежде всего в СМИ, когда неумение создать хороший проект или программу с помыслом сеять разумное, доброе, вечное оборачивается выдачей на-гора потока пошлости с оправданием, что у этого-де проекта или программы высокий рейтинг. Тот, повторю, бизнес дурно понят, если рассчитан на сиюминутную выгоду. К сожалению, деньги сейчас решают если не всё, то многое, но они приводят к тому, что про последнее десятилетие можно сказать украденными у Умберто Эко словами: мы карлики, которые стоят на плечах карликов. Мы увидели за это десятилетие мир, мы привели себя в божеский вид, кому-то это даже понравилось, но мы не приобрели себя, если ставим вопрос о повестке дня, пусть и интеллектуальной, поскольку это означает: мы рассчитываем только на один день, на сейчас, мы позабыли слово, что хотели сказать, и не знаем того, что скажем.

Последнее десятилетие показало, что ныне мы оказались в ситуации без идеологии, словно в пустом пространстве: многие ощутили себя как бы в пустом пространстве, а потому призыв к созданию новой идеологии (причем неизвестно, на какой основе) в массе нашел восторженный прием. На этой

волне «укрепление» государства за счет говорильни и призывы к патриотизму имеют особенный успех, «за» которым скрыты приготовления к созданию нового не столько промышленного, сколько военного комплекса. Между тем в теории права не так давно высказывались мнения (Н.П.Колдаевой), что идеологические нагрузки на некоторые статьи действующей Конституции ничего не добавляют к правовой норме, хотя сопровождаются принятием огромного количества неработающих законов. Сторонников призывов к идеологизации, сути которой никто не понимает и не предлагает, лишь бы она способствовала авторитету правящей партии при сохранении любых мнений, того рынка-базара, который есть, возможности манипулировать СМИ и по-прежнему не занимаясь общественным правосознанием, ничуть не смущает, что одновременно с призывами к утверждению нераспознанной самобытности или к восточным схема действуют призывы к вестернизации. Когда читаешь сегодня вести с научных конференций, удивляешься обилию сопоставлений себя с французами, итальянцами или немцами, словно речь идет о братьях-двойняшках: так нам хочется породниться. А когда читаешь газеты или смотришь-слушаешь ТВ, то оборачиваешься лицом сразу и к Ближнему и Дальнему Востоку.

Желание построить государство на демократических основах столкнулось с жесткими препятствиями ментального порядка: общество, практически не знающее, что такое демократические основы, реально решило сконструировать *неосоветское* государство на усеченном *неороссийском* пространстве с учетом возможностей и потребностей в рынке с прогнозируемым и регламентируемым переделом собственности и со свободой слова без гласности или при неполной гласности. И чтобы сделать попытку устранить это препятствие, нужно внимательно рассмотреть историю политики желательного без оглядки, насколько это возможно, на соблазны, рождаемые самой этой историей и не стесняясь напомнить утраченные энциклопедические данные во имя полноты представлений.

Историю политики можно рассматривать как 1) процесс вычленения ее из социальной жизни, ее автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политическое действие и отношения, 3) процесс институционализации политики, приведший к формированию надындивидуальных и сверхколлективных субъектов – правовых институций, репрезентируемых по-

литической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими, или юридическими нормами, 5) становление и смена форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий. Разумеется, что это далеко не все смыслы, в которых употребляется термин «политика». И все же нужно хотя бы кратко и пунктирно проследить этапы существования политической мысли, выделив такие концепты, как *civitas* – общность политической жизни, добродетель, справедливость, долг, искусство управления, социальное и гражданское, сквозь призму которых рассматривалась идея автономии политики.

На первых порах человеческой истории политика вплетена в социокультурный контекст и не вычленялась как специфическая сфера человеческой жизнедеятельности и отношений. Она отождествлялась с общественной жизнью в целом. Поэтому в античности человек трактовался как *zoon politicon* (политическое животное). В ходе развития политической практики и дискурса из жизненно-социальных отношений вычленяется специфическая сфера политической и экономической активности, строятся аналитические конструкции, схематизирующие смысл и направленность социальных действий, в том числе и политических. Обособление политики в специальную область общественной жизни, формирование специфических политических практик со своими нормами и регулятивами, автономизация политического дискурса, отличающегося и от научно-теоретического, и от философско-этического, и от социальных дискурсов, – основная линия в развитии политики, приведшая в итоге к созданию не только философии политики и социологии политики, но и политической науки как самостоятельной области исследований. На первых порах политика вплетена в общий контекст социальной жизни, а политический дискурс – в философско-этический. Политика рассматривалась в контексте космического мироустройства и обеспечения социально-государственного порядка, в который вплетен человек со своими гражданскими добродетелями. Область политики совладала с государством и его управлением, а учение о политике строилось на основе этических принципов справедливости, блага, долженствования. Наиболее значительные учения о политике в античности развиты Платоном и Аристотелем. Согласно Аристотелю, политика в широком смысле охватывает этику и учение о государстве, в уз-

ком смысле – искусство и науку государственного управления⁶. Его труд «Политика» включает в себя исследование наилучшего образа правления, теорию полиса, реальных типов государств, причин их крушения и способов упрочения, описание идеального государства, основанного на справедливости и подлинном благе. Государственное управление рассматривается им как форма политической власти, отличающейся от отношений власти в экономике, или домохозяйстве⁷, а функции управления состоят в обеспечении очередности занятий государственных должностей, стремления к равенству и уничтожения всех различий.

В эпоху Римской республики политика отождествлялась с делами гражданской общины (*civitas*), с городом (*Urbs*) и с реализацией таких добродетелей, как мужество (*virtus*), справедливость (*ius*), почет (*honor*) и свобода (*libertas*). Законность создает человеческую общность, республику богов и людей⁸. Цицерон в диалоге «О республике» обсуждает вопросы наилучшего государственного устройства, дает философско-этическое обоснование идеи государства с помощью понятия «справедливость», характеризует качества и обязанности правителя-реформатора (*rector rei publicae*), развивает учение Полибия о смешанной форме государственного устройства как наилучшей. В диалоге «О законах» он выясняет сущность права, выводя его из законов природы, рассматривает законы управления государством, причем подчеркивает, что закон – мерило права и бесправия, объединитель людей в общество и связующее звено между людьми и богами. В эпоху Римской империи проблемы политики рассматривались под углом зрения ценностей «вечного Рима», всеобщего и универсального порядка (*taxis*) и источников правовых институций и норм. Поэтому в то время остро стояла проблема легитимации императорской власти и разумности правления. Авторитет был источником власти и права, принцепс не отличался от сенаторов и магистратов ничем, кроме масштаба авторитета, приобретенного гражданскими заслугами. Император являлся источником права и высшей апелляционной инстанцией. Так, для Тацита правитель – первый гражданин, ему он противопоставляет тирана. Постепенно происходит сакрализация императорской власти, утверждается со времен Августа культ императоров, отождествляемых с солнцем и соединяю-

⁶ Аристотель. Никомахова этика, 1181a 26 - 28b, 1130b 28, 1141a 20 - 29, 1145a 10, 1152b 18, 1153a 23 - 26.

⁷ Аристотель. Политика, 1125a 40.

⁸ Cicero. De legibus, I.7; II, 4.

щих в себе черты боговдохновенного мудреца, пророка, провидца, справедливого правителя и полководца, хотя даже те, кто подчеркивал божественную природу императоров, считали, что, если они забывают свой долг, они становятся тиранами и их убийство оправданно. Религиозные культы императоров, ставших великими понтификами, и были формой легитимации государственной власти в эпоху Римской империи, способом упрочения сложившегося политического порядка.

Политика в Византии отождествлялась с искусством и наукой управления. Так, в диалоге «О политической науке», приписываемом Петру Патрикию (VI в.), рассматриваются законы монархического государства, выборность императора, сената, взаимоотношение церкви и государства, структура органов управления и правосудия. Однако не выборность, а деификация («обожествление») власти императора является для Византии решающей. Для Евсевия Памфила, Агапита, Юстиниана императорская власть – слуга Бога и не ограничена законом, а сам император – помазанник Божий. Вместе с тем возникают достаточно сложные отношения между формами кодифицированного законодательства и установками сознания (обыденного, религиозного, светского и т.д.), которые привели, с одной стороны, к сакрализации власти императора и к его притязаниям быть одновременно и василевсом и священником (можно напомнить переписку императора Льва III и папы Григория II, который подчеркивал независимость *sacerdotium* от *imperium*), а с другой стороны, утверждение независимости друг от друга и целостности двух властей – светской и церковной, одна из которых руководит телами, другая – душами людей (Иоанн Цимисхий, X в.) и отказ от идеи божественного происхождения императорской власти у Плифона, Николая Кавасилы (XIII в.), Феодора Метохита (XIV в.), пришедших к идее переноса суверенитета и полномочий народа императору. Император получал власть из рук своих подданных. Поэтому столь важно было осмыслить качества подлинного правителя и цель политики – заботу об общем благе (как то выражено, например, в сочинениях Константина VII Багрянородного «Об управлении империей», X в., Кекавмена «Советы василевсу», XI в.). Но к этому времени происходят весьма существенные изменения в структуре власти: публичная политическая власть все более и более эмансипируется, формируются различные политические институты и партии, государственный аппарат, профессиональное чиновничество,

вес которых во внутренней политике империи существенно повышается. Соответственно этому происходят изменения и в политическом дискурсе, в котором начинает проводиться различие между двумя видами права – позитивным правом, имеющим дело с гражданским законодательством и управлением магистратами, и нормами власти, которые были представлены императором и определяли характер политического устройства и властных органов, как о том писали Михаил Эфесский в XII в., Димитрий Хоматиан в XIII в. Теократическое обоснование самодержавной власти все более замещалось идеей симфонии между церковной и светской властями и договорного происхождения права и государства

Начиная с античной мысли политическое действие и политические отношения отождествлялись с социальными действиями и отношениями. Политическое действие ориентировано на общее благо, которое представлено в государстве как совокупности традиций, обычаев, моральных и правовых норм. Правовые законы распадаются на две части, одна из них регулирует гражданские действия, другая – систему государственной власти, выборность государственных лиц и т.д. Основание этих законов – в справедливости. Тем самым практика государственного управления укореняется в моральности не только потому, что касается моральных качеств правителей, но и потому, что соотносится со справедливостью актов управления.

Вместе со средневековьем в политической мысли возникли новые проблемы, новые концепты и новые концепты их приложения. Креационизм западной средневековой мысли задавал совершенно иной – религиозно-теологический характер этическому обоснованию политики. Эта мысль исходила из существования двух Градов – небесного и земного и соответственно их двух типов власти – церковной и земной. Политическое действие, выраженное в управлении государством, ориентировано на блаженство и спасение. Бог – творец государства. Поэтому христианство отказывается от негативного отношения к земной жизни и к государству, санкционируя любую власть. «Всякая власть от Бога», – таковы слова ап. Павла. Речь идет не только о естественной необходимости государства, но и о религиозном санкционировании церковью государственной власти. В центре ее внимания находится проблема религиозного оправдания и легитимации социально-политического порядка и определение места человека в нем. Уже Августин, проведя различие между земным

и божественным Градами и связывая первый с себялюбием, а второй с любовью к истинному Благу – Богу, задал совершенно иную перспективу в легитимации политики государства с помощью сакральных авторитетов, и прежде всего авторитета христианской церкви как мистического тела Бога и веры. Если в земном Граде «господствует похоть господствования», то в божественном Граде «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинясь», царствует любовь, радеющая об общем и потому неизменяемом благе, делающая из многих одно сердце», «единодушное повиновение, основанное на любви»⁹. В средневековой теологии утверждается идея доминирования духовного начала, представленного христианской церковью, над земным и имперским. Теократическое обоснование власти связано не только с усилиями Карла Великого создать Священную Римскую империю, но и с поисками религиозно-этического обоснования государства, авторитет и деятельность которого были поставлены на службу божественного права, догматов христианской религии и ее предписаний. Линия, соединяющая в себе религиозную легитимацию императорской власти с требованием уважения со стороны власти закона и справедливости, представлена в XII в. у Иоанна Солсберийского, для которого король – образ Бога, он выше закона и сам является законом. Однако уже в XIII в. и особенно в XIV в. начинается процесс автономизации политической власти государства от церковной власти и поиск новых оснований легитимации государственного управления и политики. Это чувствуется в комментариях Альберта Великого к «Политике» Аристотеля. У Оккам в ряде своих работ – «Краткая беседа о могуществе папы» (*Breviloquium de potestate papae*), «Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII» (*Compendium errorum papae Joannis XXII*, 1335-38), "О могуществе императоров и епископов" (*Dialogus ... de imperatorum et pontificum potestate* 3 v., 1343-39) проводил мысль о двух началах и истоках власти: папская власть ограничена, власть принадлежит церкви как общине верующих и авторитет ее обусловлен чистотой веры, светская же власть не нуждается в санкционировании папской властью и император не является вассалом папы. Эта линия, связанная с поисками секуляристской легитимации власти с помощью идеи светского авторитета, справедливости, договора, переноса суверенитета находит свое выражение в работах Дж. Уиклифа «О власти папы» и «О долге государя», Данте «О монархии», который подчеркивал, что «власть империи

⁹ Аврелий Августин. О Граде Божиим. Т. 3. М., 1994. С. 63, 70.

вовсе не зависит от церкви»¹⁰, Ж. Бодена «О государстве», который называл государством сообщество семей, усматривал в авторитете и разуме принципы государственного управления, а в абсолютной монархии лучшую форму государственной власти.

В эпоху Возрождения представители так называемого гражданского гуманизма видели в справедливости (*iustitia*) не только моральную и правовую добродетель, но и основание политики. Тем самым политика и система государственно-административного управления получала правовую и этическую санкцию. Сфера политического действия получала у них философско-антропологическое и этическое обоснование, поскольку они подчеркивали достоинство человека, его гражданскую активность, новые этические ценности (наслаждение, счастье, любовь и дружба как средоточие всех человеческих взаимоотношений и политических сообществ). Государственность и согласие политических сообществ основываются на законности, на равенстве людей перед законом. Политика не просто этически окрашена, она пронизана моралью. Среди проблем политики, которые обсуждались мыслителями Возрождения, – место человека в обществе, справедливые и несправедливые формы правления, общее благо как ведущая ценность общества-города, наилучшие качества правителя, не превращающие его в тирана, правовые нормы и институты, обеспечивающие поддержание и функционирование государственно-политической системы. Л.Бруни в работах «Восхваление Флоренции», «О Флорентийском государстве» подчеркивал рациональность структуры государственной власти во Флоренции, выборность всех государственных органов, создание магистратур для поддержания законности и правосудия, коллегиальность в принятии решений, обратив внимание на то, что республика превращается в аристократическую олигархию. В предисловии к своему переводу «Политики» Аристотеля он отмечал, что среди предписаний морального учения виднейшее место занимают понимание того, что такое государство и общество, знание того, благодаря чему сохраняется и от чего гибнет гражданское общество, описание различных форм государств, управления ими и путей их сохранения. М. Пальмиери в «Речи о справедливости» и диалоге «Гражданская жизнь» называл справедливость основой согласия и порядка, выделив два ее типа: 1) «равенство для равных» и «неравенство для неравных», и 2) распределительную справедливость, связанную с воздаянием по

¹⁰ Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 310-312.

заслугам и пропорциональностью налогообложения. Среди всех форм политической деятельности он особо выделял ту, которая совершается ради усиления и блага родины. Д.Манетти в «Речи о справедливости» называл справедливость добродетелью, которой «держится небо и управляется земля и ад»¹¹ и выделял два ее типа - относящуюся к обмену и обращению и распределительную справедливость, связанную с раздачей должностей, званий и почестей. Д.Аччайуоли в «Речи перед Синьорией» называл справедливость универсальной, светоносной добродетелью, направленной на благо других и на общее благо государства. Эта «божественная добродетель, ниспосланная небесами нам»¹² является нормой и мерой любой деятельности человека, тем знаменем, которое указывает лучший и совершенный тип правления. Итак, легитимизация власти на базе концепта справедливости привела к разграничению, по крайней мере, двух типов справедливости, одна из которых имеет отношение к экономическому обмену, а другая – к распределению должностей и ролей во власти.

В дальнейшем в развитии политического дискурса наметились две тенденции, одна из которых, представленная А.Ф.Дони, А.Бручоли и завершаемая Т.Мором и Ф.Бэконом, строила социально-политические утопии о наилучшем государстве, вынося его за пределы политической реальности, а другая стремилась освободить политический дискурс от норм официальной морали. К последней принадлежали Н.Макьявелли, Ф.Гвиччардини. В противовес политическим деятелям и мыслителям, размышлявшим о государственном устройстве флорентийской республики, в Венеции и Милане реализовалась власть патрициата, например, аристократических семей Висконти и Сфорцы). Поэтому политический дискурс в этих городах свелся или к апологии этих семей, или к культу государственности, долга перед отечеством, святости законов. Г.Контарини в работе «Республика и магистраты Венеции» дал в 1544 г. не только апологию власти аристократической олигархии, но и описание государственно-административных институтов (многоступенчатой системы выборов Большого Совета, Сената, коллегий), причем подчеркивал, что гражданские права принадлежат только свободным, а ремесленникам, торговцам и слугам нельзя доверить власть. Он предлагает определенные меры по укреплению власти нобилитета - знати по крови. Д.Джаннотти в диалоге «О

¹¹ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (15 век). М., 1985. С. 138.

¹² Там же. С. 148.

республике венецианцев», написанном в 1525–26 г.г., отстаивая идею смешанного правления (*stato misto*), предлагает меры по реорганизации системы управления во Флоренции, где утвердилась тирания Медичи, т.е. «создать Совет – орган оптиматов, различные коллегии (Совет двенадцати, Совет десяти, судейскую коллегию), сделать пожизненной должностью правителя – гонфалоньера. Это и позволило бы, по его мнению, сформировать объединение свободных людей - *citta*.

Автономизация политики от этики связана с именем Н. Макьявелли, который в «Государе» проводил мысль о том, что сохранение власти государя связано с его умением отступать от справедливости и добра¹³. В противовес ему И.Жантийе в работе «Анти-Макьявелли», написанной в Женеве в 1576г. и испанский мыслитель П.Риваденейра в книге «Христианский государь», вышедшей в Мадриде в 1595 г., не приемля автономизации политики от морали, настаивали на зависимости политики от морали, усматривали благо государства в хорошем правлении и в возникновении согласия всех, стремились дать религиозную санкцию государственной власти. Но даже в католической Испании идея божественного происхождения власти короля встретила оппозицию со стороны, например, Х.Мариана, который в книге «О короле и об институтах королевской власти», изданной в 1599 г. в Толедо, провел четкое разделение двух сфер управления обществом: папская власть управляет духовной жизнью, земная власть - мирскими делами и говорил о возможности их объединения узами любви и взаимного согласия.

В социальной философии Нового времени усиливается тенденция автономизации политики от морали и определение политики как сферы управления государством и гражданских обязанностей и прав человека. Правда, сохраняется и тенденция, истолковывающая политику в широком смысле и включающая в себя этические основания - осмысление общего блага, гражданских добродетелей и т.д. Т.Гоббс, отделяя политику от морали, включает в философию политики анализ таких проблем, как свобода и власть, причины возникновения государства - объединения людей, согласующих их волю и направляющих их к одной цели, причины распада государств и формы государственного правления¹⁴. Он рассматривал государство как способ преодоления

¹³ *Макиавелли Н.* Избранные произведения, М., 1982, с. 344-45

¹⁴ *Гоббс Т.* Соч. Т. 1. М., 1965. С. 81.

«войны всех против всех», присущее естественному состоянию и как гарант человеческих прав в обществе. Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате» подчеркивал связь политики как государственного управления с властью и силой, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей, со свободой человека, осуществляющейся в государстве. Д. Локк, проводя различие между естественным и гражданским состоянием, связал политику с изучением возникновения единых политических организмов - государств и с анализом принципов и целей правления (прежде всего сохранения собственности), форм государственного устройства¹⁵. Естественное право совпадает со здравым смыслом, а свобода с реализацией прав человека на жизнь, собственность и защиту в государстве. Для Монтескье политика – исследование различных форм и принципов правления, причем трем формам правления соответствуют три вида добродетелей: страх – деспотии, честь – монархии, подлинная добродетель – республике. Д. Юм подчеркивал, что «политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга»¹⁶. В эссе «О том, что политика может стать наукой», «О происхождении правления», «О гражданской свободе», «Идея совершенного государства» он обсуждал достоинства и недостатки различных систем правления, фундаментальные принципы правления, генезис государства, те изменения, которые следует осуществить в английской системе правления, чтобы приблизить ее к наиболее совершенному образцу. Д. Дидро связывал политику с проблемами сохранения власти, которая может быть основана или на насилии, или на согласии народа¹⁷. Ж.-Ж. Руссо, различая естественное и общественное состояние, связывал политику с деятельностью государства, отождествляемого с гражданской общиной и социальным организмом. П. Гольбах определял политику как искусство управлять людьми и заставлять их содействовать сохранению и благополучию общества.

То, что политика образует специфическую и самостоятельную область общественной жизни, не совпадающую по своим нормам, ценностям и регулятивам ни с моралью, ни с религией, ни с экономикой, было осознано уже в первой половине XVIII в.: в эмотивизме А. Э. К. Шефтсбери мораль была понята как автономная от политики область, а М. Мендельсон подчеркнул авто-

¹⁵ Локк Д. Соч. Т. 3. М., 1988.

¹⁶ Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 81.

¹⁷ Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 434-440.

номность государства от религии, поскольку государство, вводя законы, призывает к силе, обязывает и принуждает, а религия, формулируя заповеди, призывает к любви и милосердию, учит и убеждает. А.Смит отделил учение о государстве от теории национальной экономики, правда, позднее К.Маркс введет политическое измерение в исследование экономической жизни и будет говорить о политической экономии. И. Кант, проведя различие между юридически-гражданским (политическим) и этически-гражданским состоянием, связывал возникновение политических отношений между людьми с подчинением их в общественном порядке публичным правовым законам, которые имеют принудительный характер¹⁸. Тем самым сфера политики совпадает у него с гражданско-правовым состоянием, с политической общностью, представленной в государстве и его правовых законах. Для Фихте политика – это применение учения о праве к существующим формам государства. Гегель включает в «Философию права» рассмотрение проблем гражданского общества и государства, но, отождествляя государство с действительностью нравственной идеи, возрождает уже преодоленное этическое обоснование политики.

В этот же период начинает проводиться различие между государством и обществом, каждая из которых становится специальной областью исследований - политики и социологии. Уже немецкие романтики сравнивали государство с машиной насильственной власти, а общество – с организмом. В.Гумбольдт обратил внимание на пределы государственной деятельности. А.Сен-Симон проводит различие между общественной организацией и делом управления. О.Конт – между учениями о функционировании социальных систем (социальная статика) и их развитием (социальная динамика), которые противопоставляются социальной политике – программе социального действия. А.Шеффле провел различие между управлением и политикой, которая имеет дело не с существующими правилами и предписаниями, а с решениями, находящимися в процессе становления и ведущих к новообразованиям. Итак, происходит все большая автономизация политики как специфической сферы общественной жизни от социальной системы в целом, от проблем управления, политической теории от социологии и от теории государственного управления. Правда, и в этот период сохраняется стремление понять политику как прикладную социологию (например, у Л.Гумпловича).

¹⁸ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 163.

Решающей линией в трактовке политики как самостоятельной сферы общественной жизни в начале XX в. являются различные варианты определения специфики политики как системы властных отношений и институтов власти. Власть оказывается тем феноменом, с помощью которого осмысливается вся область политики. Так, для М.Вебера политика «охватывает все виды деятельности по самостоятельному руководству»¹⁹, где главным средством выступает насилие, а целью - власть. Процессы рационализации принятия решений в демократических режимах власти были проанализированы К.Манхеймом. Сам феномен власти получает различную трактовку - или как власти элит, или как власти господствующего класса, или как поля, пронизывающего все виды взаимодействия людей. Так, для В.Парето политика связана с формами правления, движущей силой которых является циркуляция (круговорот) элит. Эта же линия продолжена Г.Моска, для которого политическая наука – это наука о правящем классе или элите. Причем эта форма политического устройства присуща, по их мнению, не только деспотии, но и демократии. Й.Шумпетер выдвигает идею «элитарной демократии». С середины 30-х годов нашего века политика как наука все более и более отождествляется с исследованием феномена власти. Эта ориентация политики на исследование феномена власти, воли к власти, мотивации любых форм деятельности структурой властных отношений выражает собой те изменения, которые произошли в социально-политической и экономической реальности в XX в.

Если классический капитализм основывался на автономизации различных сфер общественной жизни (политики от экономики, от морали, от культуры), а идеология либерализма отстаивала именно автономность и нередуцируемость политики к другим областям человеческой жизни, подчеркивая специфичность ее норм, регулятивов и ценностей, то в XX в. наблюдается обратный процесс – проникновения политики, отождествляемой с властью, во все сферы жизни. Как заметил К.Шмитт, «области, прежде «нейтральные» - религия, культура, образование, хозяйство – перестают быть «нейтральными» (в смысле негосударственными и неполитическими)»²⁰. Вместе с определением политики как власти происходит тотализация политики, ее распространение на все области человеческой жизни – от семьи до государства, когда все ста-

¹⁹ Вебер М. Политика как призвание // Вебер М. Избр. сочинения. М., 1990. С. 644.

²⁰ Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. Т. II, М., 1997. С. 292.

новится политическим. Шмитт усматривает критерий политического действия в различении друга и врага, в восприятии другого как чужого. Этот экзистенциальный критерий политики показывает, что даже межличностные отношения людей могут быть нагружены политическим содержанием, коль скоро партнер оказывается чужим и даже врагом. С помощью этого критерия Шмитт достигает осознания интересов противоположных групп (классов, партий) внутри государства как организованного политического целого, подчеркивает борьбу между противоположными по интересам групп, даже военную борьбу. Р.Гвардини также обращает внимание на противоположности, существующие в социально-политической жизни между людьми и группами²¹. Наибольшей силы эта тотализация политики как власти нашла свое выражение в тоталитаризме, где политическая власть пронизывала все области жизни и подавлена система разделения властей. Особенности тоталитарных движений и режимов были проанализированы Х.Арендт, Н.Боббио, М.Джиласом. Р.Арон, связав политику с программой действий и деятельностью людей, групп и правительства, предложил типологию политических режимов, дал сравнительный анализ политических систем (прежде всего демократии и тоталитаризма).

В современной политической науке, которая окончательно выделилась из философии и социологии, проводится различие между политической наукой и политической философией как выявлением оснований политики (Л.Штраус), подчеркивается связь политики с опытом человека и культурой общества (Р.Коллингвуд, Р.Оукешотт), выявляются особенности политической культуры демократии, понятой как распределение образцов ориентации относительно политических объектов среди граждан нации (Г.Алмонд), раскрывается значение самоуправления в механизме власти (Э.Кардель), дается системный анализ динамики политических систем (Д.Истон), многообразия политических институтов как механизма власти и подчинения (М.Дюверже), демократии как полиархии элит, сформированных по критерию заслуг (Д.Сартори). В политической науке осознается своеобразие политических систем, не сводимых ни к государству, ни к устройству управления (А.Турэн). Структурный функционализм (Т.Парсонс), исходя из оппозиции процесс-структура, рассматривает власть как ядро политической системы, которое пронизывает все остальные подсистемы общества (экономическую подсистему, подсисте-

²¹ *Guardini R.*. Der Gegensatz. В., 1925.

му интеграции и поддержания культурных образцов, процессы институционализации власти). Этой линии, подчеркивающей интегрирующую функцию политики в обществе, экономике и культуре, противостоит другая линия, делающая акцент на конфликтности современного общества с его различными группами интересов, партиями, группами и классами. Так, для Р.Дарендорфа, отстаивающего идеалы нового либерализма и приоритет социального государства, гарантирующего в отличие от политической демократии минимальный уровень цивилизованного существования, конфликт - творческая основа общества. В теории коммуникативного действия. Ю.Хабермаса коммуникация понимается как источник политической власти, а ее легитимность, испытывающая в наши дни кризис, достигается благодаря политической системе. Согласно М.Фуко, власть в обществе рассредоточена и осуществляется из бесчисленных микролокальных точек в сети отношений власти. В противовес институционализму, отождествляющего политику с системой институтов власти, Фуко исходит из допущения континуума власти, где государство является общей рамкой дисциплинарных институтов и отношений власти.

Итак, ведущий тренд в уяснении сути политики заключается в ее автономизации от разных сфер социальной жизни и поиск путей ее собственного определения. Процесс автономизации политики предполагал не только модификацию и даже радикальную трансформацию способов ее определения, но и отказ от прежних отождествлений и способов легитимизации с помощью этики, практического разума, религиозного опыта, включения ее сферы деятельности с такими ее характеристиками, как волевое решение, его осуществление, управление, государственное законодательство, камералистика и т.д. Каждый шаг в самоопределении политики, в отказе от прежних форм ее санкционирования и в поиске новых форм ее легитимизации сопровождался новыми формами отождествлений: определение политики в рамках этики добродетелей сменилось поворотом к санкционированию политики с помощью религии и ее институций, умаление религиозного санкционирования политики привело к правовой легитимизации политики в рамках национально-государственной жизни, определение политики через национально-государственное право сменилось возвращением к новым отождествлениям политики с экономикой и правом, когда стали говорить о политической экономии и о правовой политике, наконец, политика была отождествлена с принятием решений и их реализацией в актах воли элит, которое опять-таки сменилось

идентификацией политики с господством и властью. В ходе таких модификаций и трансформаций смыслов понимание политики изменялось, конечно, трансформировалось и понимание политического сознания. Но ведущей линией в трактовке политического сознания было отождествление его с идеологиями, утопиями и политическими теориями.

Глава 2. Философия и политика как стремление к общему.

Философия политики – сравнительно новая дисциплина. Более того. Ее можно отличить от другой дисциплины, называемой политологией, на том основании, что философия политики в принципе не занята политтехнологиями, анализ которых входит в состав политологии как дисциплины, но выявлением принципов общего бытия, что изначально роднит философию и политику. Более того, их связывает и то, что в основаниях той и другой лежит состязательный агон, борьба за схватывание того, что в руки не дается, мучительная схватка на грани жизни и смерти, получившая имя агонии и связанная с рискованным усилием понять. Сократ, всю свою жизнь пытавшийся добратся до самой сути главных вещей мира, таких как справедливость, знание, речь и язык и пр., в конце любой своей попытки это осмыслить, пришел в результате к одному только выводу: я знаю, что ничего не знаю.

Напомнить о том, что политика вновь вошла, как во времена Аристотеля, в состав философии заставил XX век, на флаге которого написаны два слова – Освенцим и ГУЛАГ (создание разного типа бомб, массовый террор – акты, продолжающие линию этих событий, поскольку их осмысления нет). Эти два разных события, которые, разумеется, надо рассматривать отдельно, отставив в сторону политиканские соображения о поражении левой или правой *философской* мысли, если мы хотим заниматься собственно философствованием начала, у которого нет сторон, изменили само философствование. Крен в сторону истории философии можно объяснить тем фактом, что ужас, исходящий от этих двух событий, не преодолен. Мы видели статью с названием «обжить катастрофу». На наш взгляд, катастрофа не обживается. Она меняет разом все. И зная о том, что разом изменилось все, но не зная, во что это изменилось в мысли, философ преобразился в специалиста, но не по универсумам, по истории, с одной стороны, и по политтехнологиям, с другой. Этим можно объяснить и крен в сторону истории философии и крен в сторону философии политики. И та и другая – щели, в которые можно нечто подсмотреть, закрыв-

шись от ужаса. Исключение составляет философия М. Хайдеггера, которая не случайно возымела такой успех, поскольку заставила обратить внимание на ужас, правда не персонифицированный и такой, что произнесенный звуками речи он уже ужаса не вселяет. Молчание философии в данном случае как раз и обусловлено неуместимостью этого ужаса, переживаемого всем существом человека, нутром, незадетыми мыслью прожилками, в мысль как свидетельство ее глобальной отделенности от бытия, от ее некорреспондентности с ним. Ведь и Хайдеггер, осмелившийся поднять веки бытия, все же не заглянул в его глаза.

Это, видимо, чувствовал Р.Декарт, не переживавший ни Освенцима, ни ГУ-ЛАГА, но пытавшийся проникнуть глазами во все соединительные ткани человека. С этим, по-видимому, связан долговременный отказ от публикаций, писание в стол. Философия – человеческое стремление, а здесь задачей было уничтожение человечества, представленное как один народ. Если вся философия может быть представлена как политика, если даже Бог может быть описан только как Благо, как Красота или Ум, если один Сократ представлял всю философию, то почему бы одному народу не представить все человечество? Философия молчит. Декарт, заставивший обратиться к естественному свету разума, предполагал возможность невозврата к метафизическим корням: дисциплины, и какие дисциплины – медицина, механика, этика! – рвутся ввысь. И вот уже медицина стала механикой, как и этика. Их взаимопревращение в XX и XXI веках столь ощутимо, что вновь надо идти на поиски своего собственного, своей собственности и своих прав. В молчании философии, ищущей всеобщих оснований мира, скрыта небывалая сила. Политика как общее дело людей – поверхность этих всеобщих оснований. Попытка через это общее дело понять дело всеобщего и заставила создать философию политики. Она требует включения этого дела в опыт мысли, без которого все разговоры о метафизике в философии, больше – о самой философии несостоятельны, и она, поскольку стремление остается, долго будет вынуждена влачить тягостное существование.

Многие философы сейчас обращаются к кризисным эпохам именно ради приобретения этого опыта. Разрушение Карфагена сродни геноциду. Библейский потоп еще хуже. Но в религии есть вера. Есть вера и в философии: любой акт полагания – верующий акт, осмысленный как акт, положенный разумом. Найти корень такой подмены веры разумом – это, возможно, оказать

неоценимую услугу и вере и философии. Но вера в данном случае – не религиозная вера, это, как и разум - способ понимания.

Поэтому вызывает сомнение иногда возникающее желание осуществить *синтез* философии, экономики, политики, социологии прежде всего потому, что такого рода синтез предполагает отношение к философии как дисциплине, в то время как в ее задачу, в задачу стремления к мудрости, если уж оставлять за философией имя философии, входит, повторим, выявление всеобщих оснований, которыми вовсе не обязаны заниматься прочие науки. Если исходить из такого понимания философии, то есть занятия принципиально не дисциплинарного, а потому в известной степени не профессионального, поскольку философ, следуя к началам, ставит себя в точку неопределенности, в ту точку, где начал еще нет и они еще только могут быть, то нельзя исходить при исследовании любого феномена с позиций какой-нибудь *школы*, под которой понимается часто не ее исконное значение *остановки* с ее попытками терпеливого вглядывания в вещь, а строго определенный набор уже сложившихся представлений и правил. Тем более что расколдовывание мира, начатое в ХУП в., когда древо философии обратило свои ветви к естественному разуму, в ХХ в. завершилось «новым очарованием мира», провозглашенным И.Пригожиным, проанализировавшим термодинамику неравновесных систем. Многие философы пытались в разное время дать определение философии, но всегда получалось так, что они давали определение своей философии, того, как они понимают философию. М.М.Бахтин – через идею поступка, В.С.Библер – через идею диалога культур, М.К.Петров – через лингвистику и номотетику. Мы сейчас упомянули несколько российских имен (можно назвать и другие) только потому, что они свои, языком своим ближе к нам и не менее чем западноевропейский опыт (о котором говорят как об истинной философии, у которой нам бы надо учиться, а потому зачастую вместо собственной мысли нам предлагают плохо изложенную европейскую²²) свидетельствуют моменты расставания философии с метафизикой. Такое состояние совершенно справедливо назвали кризисом философии, который случается тогда, когда предмет философии, сама истинность, исчезает из поля зрения, оставляя философам одно стремление, которое, лишившись телеологичности, направляется не по старому сократическому обычаю на то, не знаю что, а на написанную, данную историю философии, представленную в качестве пакета знаний,

²² Сам европейский опыт философствования можно свести к древнегреческому, если не позволить собственно мыслить себе самому и словно бы переложить на «их» плечи тяготы мысли бытия.

тем самым облегчая задачу поисков неведомого «X», находя и сводя разные философии друг к другу, архаизируя новые мысли или модернизируя старые, в зависимости от поставленной перед собой задачи, переводя философствование в игру ума.

Однако (судя по конкурсам в вуз) по-прежнему остается древнее и всегда новое любовное стремление к мудрости, несмотря на скептические переопределения философии как специальности, занимающейся универсумами, и пр. Чрезвычайная страстность нынешней политики, изменение политической карты мира, политических состояний разных стран особенно в свете глобализации словно бы естественное указание на ту точку напряженности, в которой, как многие посчитали, могли разместиться если не мудрость, то те усилия философов, жаждущих их применения. И в этом смысле политика есть уже не предмет философии как некоей философии, которая каким-то боком стала анализировать эти политические состояния, а сама является философией, не какой-то неведомо какой политикой философии, но философией как политикой, как одним из фокусов, через который она может явиться вся, подобно тому, как Сократ являл собою саму добродетель, или Красота, Благо и пр. у Псевдо-Дионисия Ареопагита целиком предъявляли Бога. Кажется, что это более интересный способ схватывания политического целого как только всегда начинающегося *опыта мысли*. Это и есть собственно концепт, не понятие или термин, к которому жестко привязывается некое политическое состояние, от которого его потом трудно оторвать и через который его можно соотносить с Сократом или Хайдеггером (редуцировать к Сократу или Хайдеггеру, а то и к обоим вместе), а именно завязь чего-то нового, с чем мы еще не имели дело и что рождается на наших глазах, меняя форму и очертания, ломая старую терминологию, вводя в нее новое содержание, придавая этим ситуациям новый смысл, оставаясь при этом внутри старого языка, который с трудом расстается со своими завоеваниями.

Говоря о рождении нового, мы говорим о свободе этого рождения, не обусловленной никаким решением (никакого решения еще нет). Это не *arbitrium liberum* – *свобода выбора*, а сама *libertas*, *свобода*, которая персонифицирована в том, кто ведет дело начинания.

Как это ни странно, именно о такой свободе вел речь мистик Бернард Клервоский (XII в.), саму идею свободы которого, собственно, мало кто рассматривал. Между тем, Бернард полагал, что свобода по природе - это свобода от

необходимости, что является общим и для человека, и для Бога. При этом для него воля и свобода – синонимы (ниже мы об этом скажем чуть подробнее), а потому естественно, что такая воля=свобода всеобща для всего разумного.

Как правило, о том, что начинание и есть свобода, не говорится, это подразумевается как само собой разумеющееся, знание такой свободы воспринимается как сама способность мыслить. Однако состояние свободы – не только состояние мысли, оно требуется и для определения социального и политического статуса человека. Более того, если снова вспомнить Бернарда Клервоского, состояние свободы – это *лишь способность, а не необходимость*, это такое состояние мысли, которое, однако, утратило свободу суждения, с чем как раз и связан *определенный* социально-политический статус, который человек преодолевает с трудом, даже если он обретает равные друг с другом права. Бернард, разумеется, рассуждает сугубо теологически, и антиномия свободы и необходимости связывается им в связи с вопросом об ответственности человека за свои действия. Свободный выбор, понятый как способность, означает, что Бог может дать спасение, а человек может его принять или не принять по добровольному согласию. Но это согласие сопровождается *судом* над собой, вызванным необходимостью понять, как надо поступить, и невозможным без оформления этого суда в форму суждения. Человек, полагает Бернард, и при сотворении не обладал ни совершенной мудростью, ни совершенной мощью именно потому, что он про-изведен, а первородный грех значительно ослабил Божественные дары, ибо в силу свободы «он мог хотеть, чего не следует, и брать то, чего он не хотел»²³. Такое положение человека определило иерархию его способностей, которые можно представить в виде больше-меньше, выше-ниже (сравнительная степень здесь обязательна).

Такое положение человека обязывало к тому, что нарушались все с античности существовавшие правила умозаключения о противоположности, которые в логике называются превращениями (*obversio*) и определяются как процесс такого изменения формы суждений, при котором утвердительные суждения превращаются в отрицательные и наоборот. Например, суждение «Париж не находится в Китае» при преобразовании его в утвердительное суждение «Париж находится не в Китае», то есть при переносе отрицания «не» в положение после глагола, считается у логиков выводом из первого. Бернард пока-

²³ *Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли//Средние века. Вып. 45. М, 1982. С 279. См. об этом подробнее: Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С.282 – 292.*

зывает невозможность подобного вывода в ситуациях с модальными суждениями. Например, из положения «Высшая ступень суждения (присущая - см. выше – абсолютной свободе. - *Авт.*) заключается в невозможности грешить, низшая в возможности не грешить». И из этого не следует, что эта последняя ступень есть вывод из предыдущей и уж тем более не предполагает общего для них принципа. Определение теоретического статуса любого человека как свободного в Западной Европе ликвидировало такое различие свобод, при котором полная свобода вовсе не предполагала разных возможностей, напротив – она исключала возможность как таковую, поскольку была не **возможностью**, а чистой **мощью**. В эпоху Просвещения эта – полная – свобода была замещена признанием свободы каждого человека созданием Общественного договора, в России формально во второй половине XIX в. отменой крепостного права, признавшего природное равенство людей (юридически значительно позже, когда равные права с мужчинами получили и женщины). При этом религиозный принцип не просто мог приниматься как гипотетический (об этом писал, к примеру, Вольтер), а попросту теоретически игнорировался, светский же принимался только и единственно как реальный. При этом изначально даже различие способностей к свободе игнорировалась или не учитывалась. Теологическое или метафизическое понимание свободы исчезло. Поэтому единение церкви и государства в России, о чем мы говорили выше, не может не привести к искажению идеи свободы. Слова о свободе последние два десятилетия произносятся часто в связи с политическими статусами стран друг относительно друга и соответственно людей. При смене власти в России в 1991 г. всем входившим в ее состав народам было обещано столько суверенитета, сколько те смогут его взять. Однако не окрепшим в новом мире народам России, не получившим его (суверенитет) вовремя от мира, не получить его и от Бога в силу того, что человек не имеет полноты свободы вследствие своей сотворенности. Он снова не получит никакой свободы.

(Почему-то при этом вспоминается реклама банка «Империал» об осаде некоего города неким конунгом, разрешившего покинуть город женщинам со всем самым ценным для них - те взяли с собой израненных мужей. Вот эта свобода решения взять столько суверенитета, сколько можно, напоминает этих израненных мужей, ибо сама свобода за советские годы была настолько изранена, что спасти ее можно было только при условии такого выноса).

Само это вынесение суверенитета заставило обновить старую проблему свободы, поскольку свершилось это на почве политики, изначально предполагающей *выборы*. Даже исполняя некую политическую, пиаром обставленную акцию, выбирающий поступает или как стадный человек (animal), покорно поднимающий руку как жест согласия с тем-то и тем-то, и такого человека-специалиста принимал любой институт как целое, выживший в условиях всеобщей жестовой согласности и выжившего как институт, только полностью слившись с властью, не выбирающий и не выбиравший (примером могут служить разнообразные философские институции), или как индивидуальный, собственный, свой, и это означало выдавливаемость мыслителя-одиночки из любого института, а если он там некоторое время оставался, это означало, что до него не дошли руки. Большая часть таких одиночек или металась с одной работы на другую, или (меньшая) эмигрировала, или отправлялась в ссылку, а то и в лагерь. *Ни в одном философском институте не было возможности сохранения философии*, хотя были отдельные *историки философии*, умело редуцировавшие понятия друг к другу и успешно проводившие в дело мысль о том, что история философии и есть сама философия. Нет никакой уверенности, что мог сохраняться и философский профессионализм, если таковое слово вообще может быть привязано к философии. *Ибо философия, если это философия, настолько по сути непрофессиональна* («я знаю, что ничего не знаю»), что сохранять здесь можно только некий тезаурус сведений; осмысление же и постановка проблем внеконфессиональны, внеинституциональны и даже внешкольны, если под школой понимать попытку некоторых философов проработать некую проблему, отталкиваясь от определенной философии. Но поскольку каждый создает свою всеобщую философию, то они выступают как отдельные философии, каждая – начинание, поэтому при единстве стремления мир оказывался множественным и поэтому же вопрос об истории весьма серьезен.

Ибо есть история и история.

Глава 3. Философия как стремление к смыслу и как порождение смысла

Кадм, сын финикийского царя Агенора, который считается первым, кто открыл письменность для продления памяти о прошлом времени и для взаимной связи людей разных возрастов и эпох, можно сказать, был и первым историком. Но обычно, когда говорят об истории, имеют в виду документально

подтвержденную историю, историю свидетельств, всеобщую (всемирную), христианскую. Эта история в XIX в. была обмирщена и «онаучена», разбита - на образец науки - на дисциплины, оснащена не только Божественным законом, но и мирскими законами, получившими имя законов истории, чаще всего связанных с формационными и экономическими марксистскими законами²⁴. Отсюда до сих пор сохраняются неизжитые параллели «капитализм – социализм», «материализм – идеализм», «демократия – диктатура» и пр. Метафизика при этом присутствовала всегда, ибо всегда – в западной ли, в восточной ли Европе - велись разговоры о существе-сущности власти, пояснения к этому существу, попытки дать определения власти, народа, права, описания форм собственности. И это было не только в России, но и в западных странах. Другое дело, что иногда эти описания-определения выражали суть дела, чаще же они были всего лишь метафорами, не относящимися к реальной жизни. Так, вряд ли кто, кроме сентиментально настроенных носителей «пятого пункта», всерьез верил, что в России к 70-м годам XX в. сформировалась новая общность «советский народ», слишком быстро развалившаяся уже в середине 80-х. Это, если и имеет какое-то отношение к понятию истории, то точно не к марксистским законам, а к некоей болезни истории, к ее вырождению, к замещению ее некоей виртуальностью, словом, не имеющим референта, но воздействующим на разум так, словно речь идет о реальности. Вот здесь мы действительно столкнулись с забытым христианским представлением о мире, сотворенном из двух природ, одна из которых божественно-благая, другая – ничто, которая и отнимает от первой ее благо.

Но неужели история связана с философией лишь постольку, поскольку в ней рождались философы? Для того ли надо изучать опыт их мысли, чтобы не повторять его и суметь начать новый как бы с чистого листа? Но тогда зачем вообще память? Очевидно, что речь идет не о точном повторе опыта: этого сделать нельзя, ибо иначе мы имели бы дело с тождеством, и это вело бы к тому, что истории как памяти нет, а раз у нее нет памятных следов, меток, регистрирующих ход мыслей, то нет и самой истории, и времени, поскольку время осознается в том числе и как память.

История – хранитель не только следов событий, но, может быть, прежде всего невостребованных смыслов. Смысл же подразумевает самое изменение выраженной словами мысли, ибо постоянно меняющиеся значения слово и

²⁴ См.: *Неретина С.С.* Парадигмы исторического сознания//Наука и тоталитарная власть. Т.М., 1989.

мысль – другие в разные моменты своего выражения, они всегда больше тех наличных знаков, которыми они выражены в каждый данный момент высказывания или мышления. Поэтому история – не просто регистратор событий, она – такой хранитель смыслов, который может проявить себя в каждый момент времени не по-новому (это могло бы вести к редукционизму), а как только сейчас понятый и рожденный. Она сродни реке, в воды которой нельзя ступить дважды.

История – спасение для цепляющегося за нее от ужаса неведения настоящего, и она же – то, что открывает этот ужас перед мужественно глядящим в неизвестное будущее, никогда не несущим с собой того настоящего, в котором был первый, прокладывавший дорогу, но всегда несущий с собой то *свое* настоящее, в котором рожден испытующий ее.

В свое время Платон в диалоге «Парменид» составил непривычную линию движения времени для впередсмотрящего: это не прошлое → настоящее → будущее, а настоящее → прошлое → будущее. При этом тот момент времени, в который появился человек, идущий вперед, не исчезает ни в прошлом, ни в будущем, он всегда при этом человеке²⁵. Потому любой человек – всегда не «тот» человек. Как говорил Петр Абеляр, «тот» - не «этот». И потому бессмысленны любые попытки снять историцизм в любом виде знания. Тем более в политике, которая всегда актуальна, но которая постоянно находится в споре с предшественниками.

Критик историцизма Лео Штраус, один из ведущих представителей политической философии, полагал, что «типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»²⁶. Перетолковывание для Штрауса имеет смысл изменения, отвержения постоянства в человеческой природе и зависимости от будущего. Гадамеровский смысл интерпретации, предполагающий захваченность узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как своё, здесь не учитывается. А потому смысл интерпретации оказывается суженным, возможно, действительно ведущим к политическому конформизму. Но опознание в прошлом своего, собственного устанавливает с ним партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимообоснования, в диалоге с которыми между ними, за

²⁵ См.: Платон. Парменид, 152cd.

²⁶ Цит. по: Руткевич А.М. Политическая философия Л.Штрауса//Штраус Лео. О тирании. СПб., 2006. С.14.

границами обоснований вырастает новая вещь, применительно к политике – новые политические взаимоотношения. Возврат к прошлому (новых поколений и новых социальных сил) оказывается возможным в силу плохо опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного, а то, что «постоянное в человеческой природе и в истории» сохраняется, свидетельствует наличие одних и тех же форм правления - установленных древними монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах. Более того, при любом строе любой эпохи основополагающими остаются отношения к праву и собственности, связанные с отношением людей друг к другу.

Философия как политика не только для нас сейчас приобретает уникальную значимость. Она таковой была всегда в моменты разломов, иногда в прямом смысле слова, достаточно напомнить крито-микенскую трагедию, в результате которой мир получил универсально-понятийное мышление²⁷ и все формы правления, которые существуют в западной части мира до сих пор, ибо все они – и монархии, и аристократии, и политики – основаны на этом универсализме и иерархии властей (достаточно почитать Платонову и Аристотелю «Политии») часто отмеченные не геологическими катаклизмами, но уж точно катаклизмами мысли и социальности. Можно вспомнить и Гоббсова «Левиафана», рожденного в момент революционного кризиса в Англии.

Глава 4. Концепты политического сознания: от моделей рефлексии к моделям коммуникации.

В истории политической философии сосуществовали и сосуществуют альтернативные линии в трактовке политического сознания, будь то личности, группы и даже общества. Одна из них делает акцент на прозрачности сознания, его подвластности рефлексии, на определении бытия через процедуру рефлексии. Характеризуя политику как контролирование актов деятельности и ее результатов, этот подход исходит из того, что контролю сознания подчиняется все и вся в социальной жизни. Цель политического сознания – уяснение и осуществление контроля за социальными процессами и напряжениями, избавление общества от деформаций и кризисов, выявление глобальных проблем и глобальных кризисов (экономических, экологических и др.) и, наконец, осуществление контроля за собственным поведением и межличност-

²⁷ См. об этом: *Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.*

ными отношениями. Итак, при таком подходе акцент делается на ясности, открытости, транспарентности (конечно, не для всех, а лишь для вышестоящих инстанций) и на контроле за социальными явлениями и процессами.

Вторая линия в политическом сознании обращает внимание на существование в любом сознании нерелексивных слоев, не поддающихся релексивному контролю процессов, образующих скрытое ядро познания и самосознания. Эти скрытые, не поддающиеся релексии слои сознания могут по-разному называться – бессознательное, предустановки, предрассудки, фоновое знание и т.д., но существенно то, что они не просто фиксируются в сознании, но и осознаются их фундаментальная роль в сознательных актах.

И. Берлин обратил внимание на использование в политических исследованиях различных моделей – от заимствованных из естественных наук до собственно гуманитарных: «научная процедура нацелена в первую очередь на то, чтобы создать идеальную модель, с помощью которой можно проанализировать определенную часть реальной действительности и, так сказать, привести ее в соответствие с этой моделью; так, чтобы эту действительность можно было описать и проверить в терминах ее отклонения от модели»²⁸. В картине мира, создаваемой науками, существует одна или несколько моделей или парадигм, которые определяют как содержание, так и форму убеждений²⁹. Различая концепты, категории и модели, среди моделей в сфере политики Берлин перечисляет такие, как общественный договор, патриархат, органическое общество, негативная и позитивная свобода и др.³⁰.

Модели релексии в политической философии. Релексия — понятие философского дискурса, характеризующее формы концептуализации и теоретической деятельности человека, которые направлены на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Релексия в конечном счете есть осознание *практики*, мира культуры и ее модусов - науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле релек-

²⁸ Берлин И. Подлинная цель познания. М., 2002. С. 48.

²⁹ Там же. С. 97.

³⁰ Об этом различии И. Берлина см.: Williams B. Concepts and Categories. Philosophical Essays. Princeton. 1999. В переводах на русский язык работ И. Берлина это различие исчезло, хотя в ряде работ оно фиксируется (например, в диссертации О.Л. Мартыненко «Политическая философия Исайи Берлина» (Автореф. дисс. на соискание степени кандидата философ. наук. М., ИФ РАН. 2002. С. 4, 16)

сия - способ определения и метод философии, а философия - рефлексия *разума*. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии. Изменение предмета философии выражалось и в изменении трактовки рефлексии. Рефлексия имеет два смысла - размышления, объективирующегося в языке, действиях, в том числе и политических, и произведениях культуры, и собственно рефлексии, размышляющей об актах и содержании чувств, представлений и мысли.

Одной из проблем, поставленной в связи с процедурами рефлексии, была возможность существования дорефлексивного и в принципе нерелективируемого опыта. Если классический рационализм, фиксируя сферы аффектов и воли, все же не допускал существования до и вне рефлексивного опыта, постепенно расширяя сферу действия рефлексии от восприятия до воли, коль скоро рефлексия предполагает усилия мысли и воли, то иррационализм подчеркивал нередуцируемость непосредственного опыта, его изначальность и неподвластность рефлексии. Нередко рефлексия отождествляется с процессами самосознания, самопознания, самопонимания и понимания *Другого*, хотя уже давно в истории философии акты самосознания относились к антропологии и психологии, а акты рефлексии - к способам организации и обоснования мышления, ориентированного на постижение истины, и тем самым к внеличному, трансцендентальному и божественному знанию. Выдвижение идеи рефлексии и ее приложение к познавательным актам было связано с метафизикой света и с трактовкой знания как "естественного" или "божественного" света разума. Особенности рефлексии являются 1) ретроспективность, предполагающая, что мысль поворачивает назад к опытно-постигающему субъекту, 2) делает объектом размышления его акты и их содержание, 3) противостоит созиданию и предметно-практической деятельности, 4) продуцируя свою субъективность 5) и проводя отстраненную дистанцию между тем, что рефлектируется, и субъектом рефлексии. Метафизика субъективности, рассматривавшая рефлексии как мышление о мышлении, противопоставляется в современной философии онтологической интерпретации актов понимания, неотторжимых от той действительности, с которой они сопряжены и которую они выражают. Мышление трактуется как мышление-в-потоке жиз-

ни, а дистанцирование, в которой делается акцент на рефлексивной трактовке мышления, рассматривается как ограниченное и требующее деконструкции³¹.

Как мы видим, существовали и существуют различные исторические формы интерпретации рефлексии. Между ними существовали не только расхождения, но и определенная общность. В этих разных способах мысли речь идет о том, как разум мыслит самого себя, как мышление делает себя объектом своей мысли. В античности рефлексия – это способ самопознания, самозерцания мудрости, постижения предмета как чего-то единого. Акцент в этом способе мысли делается на созерцании. Для христианства рефлексия – это способ приобщения человеческого ума к божественному на пути к вере. Здесь уже акцент делается на вере, а интеллект является вспомогательным средством в постижении универсалий и в причащении к Богу. В новоевропейской философии рефлексия противопоставляется внешнему опыту и, будучи способом познания мышлением своих действий, является характеристикой внутреннего опыта. Основная цель новоевропейской философии – достичь контроля и рационализации в мышлении его собственных действий. Поэтому наряду с психологической рефлексией (самосознанием, самонаблюдением, интроспекцией, внутренним опытом и т.д.) выделяются *методологическая рефлексия*, направленная на выявление и описание процедур, операций и уровней интеллектуальных усилий (аналитические методы, синтез процедур, эксперимент, сравнительные методы и др.), социально-политическое самопознание, постигающая начала государственно-правовой жизни и т.д. В рефлексии новоевропейские философы усматривали источник моральной идентичности личности, т.е. не только тождества человека с самим собой, но и идентификации личности как морального субъекта. Существуют различия в трактовке сферы действия рефлексии: для Локка подвластны все действия нашего ума, а для Лейбница - мышление сталкивается с нерефлексивными и принципиально нерелефлексивными слоями сознания.

В немецком идеализме рефлексия была противопоставлена созидательно-практическим актам. Это нашло свое выражение в противопоставлении Я и не-Я у И.Г.Фихте, в противопоставлении отчуждения и рефлексии у Гегеля, в противопоставлении бессознательного существования духа в природе и раскрытия его в историческом процессе у Шеллинга. В отличие от романтиков, которые видели в рефлексии единственный и универсальный способ развер-

³¹ См. статью «Рефлексия» в кн.: // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2008.

тивания сознания, немецкий идеализм существенно ограничил сферу рефлексии, сначала противопоставив ее созиданию и объективации, а затем выявив ограниченности рефлексии, приписав их рассудку, различаемому от разума (вычленение абстрактных оппозиций, их наращивание и уход рефлексивного анализа в бесконечность). В противовес немецкому идеализму существовала и иная философская традиция, которая подчеркивала значимость нерелективных процессов (философия чувства и веры Ф.Якоби, антропология любви Л.Фейербаха, двойная субъективность С.Киегора, одна из которых в принципе не коммуницируема, философия воли А.Шопенгауэра, философия бессознательного Э.фон Гартмана и др.). В конце XIX в. уже осознается, что не все и вся поддается контролю и рефлексии, которая имеет свои границы.

Но при всех расхождениях философской мысли существовали и определенные пункты единства мысли в трактовке рефлексии. Она обеспечивает *контроль* за действиями не только теоретического интеллекта и практического ума человека, но и является гарантом их постижимости (интеллигибельности, как сказал бы Кант). Рефлексия основывается на *открытости* (транспарентности) как сознания другого человека, так и созданного людьми мира культуры и социально-политических форм – норм права и морали, имеющих интересубъективную и даже объективную значимость. При всех различиях в трактовке способностей человека (самосознание, понимание себя и понимание другого, интеллект, рассудок, разум, воображение, переживание, чувства и т.д.) философы и психологи были единодушны в том, что рефлексия противостоит нерелективным и нерелективируемым актам, таким, как страсти, интуиция, переживания, чувство надежды, страха и др. Лишь в XX в. то, что еще в XVIII в. считалось нерелективным, стало пониматься как поддающееся рефлексивному анализу. Поэтому в сфере рефлексивного анализа оказались как переживания разного рода (да и сама рефлексия стала трактоваться как переживание), так и различного рода эмоции и чувства (например, надежда стала трактоваться у Э.Блоха как принцип надежды, объясняющий утопические формы сознания, страх понимается у Хайдеггера как онтологическая характеристика бытия-в-мире). Прежнее различие научного сознания с его принципом рефлексии и утопии, основанной на несбыточных надеждах, преодолевается и в каждом философском, научно-теоретическом, так и утопических элементах.

Философия политики и возникшая политическая наука широко использовали тот категориальный аппарат, который был наработан в общей философии и методологии науки, прежде всего понятие рефлексии. При таком подходе цель политического знания формулировалась как рефлексия политической жизни, политических установок и ориентаций и, наконец, собственно политического сознания. Исходная позиция трактовки политического сознания – открытость и прозрачность социального мира «модернити», обусловленные открытостью и прозрачностью рефлексивности, на которой это общество основывается. У защитников этой позиции не возникает даже тени сомнения в том, что рефлексивность, которая, по их мнению, составляет ядро современности не оставляет никаких нерелексивных и не поддающихся рефлексии слоев сознания и соответственно мотивов человеческой деятельности, возникающих социальных институтов, процессов, уровней общественной системы. Все и вся подвластно рефлексии без какого-либо остатка. Все и вся рефлексивно и все может быть репрезентировано рефлексией.

Конечно, во многих политических концепциях наряду с акцентом на процедуры рациональности фиксируются и нерелексивные акты – либо аффективные, либо эмоциональные, либо ценностно-ориентированные, либо «жизненно-мирские», но они фиксируются как альтернатива рефлексивным актам, которым приписывается доминирующая роль не только в политике, но и в социальной жизни в целом. Фиксируются как «остатки», «пережитки», «осадки прежних форм» и т.д. *Итак, рефлексия отождествляется с рационализацией, с контролем и с подвластностью социального бытия мысли.*

Рассмотрим то, как определяется политика и ее составляющие при использовании модели рефлексии в XX веке. Первым в XX в., кто рассмотрел политику как призвание и как профессию, был М.Вебер. Для него исходным было понятие социального действия. Именно оно задавало весь социально-политический мир и перспективу его анализа. М.Вебер, исходя при определении социальности и социального действия из модели обмена (обмена результатов действия на социальное признание), различал формальный и материальный способы рационализации. Решающим процессом в эволюции политики для него была смена материальной рациональности формальной, которая является всемирно-историческим процессом и с которой он и связывает судьбу европейской цивилизации. Как известно, он вычленил четыре типа социального

действия в соответствии с ориентациями на цель (целерациональное действие), на ценность (ценностно-рациональное), аффективное и традиционное. Первые два типа и есть собственно социальные, причем ценностно-рациональное связано с материальной рационализацией, а целерациональное – с формальной рационализацией. «Одной из существенных компонентов «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия «рационализации» действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно – в направлении сознательной ценностной рационализации, – и негативно – не только за счет разрушения нравов, а также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности»³². Формальная рациональность предполагает соизмерение целей и средств, калькуляцию возможных последствий и целей относительно друг друга, расчет и измерение технически возможного и действительного в хозяйстве и в других сферах общественной жизни. Этому типу социального действия соответствуют не только капиталистическое хозяйство, но и специфические формы религии (прежде всего протестантизм). На принципах формальной рациональности основывается и рационально-бюрократическое управление, тип господства и власти в рациональном государстве. Ориентация на этот принцип требует от политика ряда особенностей – этики ответственности, проведение дистанции между собой и другими людьми, ориентации на существо дела и пр. По словам М.Вебера, «политика делается головой, а не какими-нибудь другими частями тела или души»³³, хотя М.Вебер не отрицал существования ни аффективных, ни ценностно-рациональных действий.

Но не только социальное действие оказалось подвластным рационализации. Властвующие группы, или, как их называли политические мыслители, элиты, стали объектом рационализации, поскольку они были подчинены критериям рационализации. Г.Моска, выделив элиты как объект исследования политической науки («Начала политической науки» - так называлось первое издание его книги «Правящий класс», 1939), среди факторов формирования правящей элиты называл известность, хорошее образование, специальную

³² Weber M. Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre. Tuebingen. 1951. S.558.

³³ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Антология мировой политической мысли. Т.П. М., 1997. С.22.

подготовку, высокий сан в церковной иерархии, в системе управления и др. «Специальные знания и подлинно научная культура, очищенные от всякой духовно-религиозной ауры, становятся важной политической силой только на высокой ступени цивилизации, и тогда доступ в правящий класс получают лишь те, кто владеет этими знаниями. Но и в этом случае не столько знание само по себе обладает политической ценностью, сколько его практическое применение на благо власти и государства»³⁴. Обладание знаниями и способность к рационализации окружающего мира оказывается у него способом рекрутирования человека в политическую элиту.

Ч.Э.Мерриам в книге «Новые аспекты политики», вышедшей в свет в 1925 г., выявил десять изменений политического мышления вплоть до начала XX в. и трудности на пути научного изучения управления, среди которых он особо выделяет «недостаток исчерпывающего набора данных о политических явлениях с соответствующей их классификацией и анализом» и «нехватку достаточно четких стандартов измерения и точного знания о последовательности процессов»³⁵. Правда, в конечном итоге Мерриам сводит «политическое теоретизирование ...к завуалированной в большей или меньшей степени пропаганде определенных интересов»³⁶, т.е. к выражению аффективных и ценностных мотивов человеческого поведения в обществе, но все же он предсказывает увеличение роли политической науки в понимании «политического поведения людей, причем такими средствами и в таких формах, которые не в состоянии представить себе даже самые проницательные предсказатели»³⁷..

Р.Михельс – аналитик политических партий, автор «железного закона олигархических тенденций» в своей теории правящего партийного меньшинства, или элиты, одним из критериев политической партии считал выдвижение определенной теоретической программы, выражающей интересы определенного класса, а критерием членства в элите – «высокую компетенцию по отдельным вопросам»³⁸. Различия в уровне образования, ограниченный кругозор чиновников и парламентариев, подчиненность масс «сиюминутным впечатлениям и эмоциям» затрудняет отбор элит, которые с неизбежностью

³⁴ Моска Г. Правящий класс // Антология мировой политической мысли. Т.П. М., 1997. С.126.

³⁵ Мерриам Ч.Э. Новые аспекты политики// Антология мировой политической мысли. Т.П. М., 1997. С.177.

³⁶ Там же. С. 178.

³⁷ Там же. С.183.

³⁸ Михельс Р. Социология политической партии в условиях демократии// Антология мировой политической мысли. Т.П. С.192.

превращаются в касты, в партийные олигархии, где властвуют вожди, создающие видимость того, что массы делегируют им свои полномочия, а на самом деле они «отстранены от всяких форм соучастия в принятии решений»³⁹. Й.Шумпетер, критикуя способы рационализации, присущие классическим политическим доктринам, согласно которым партии – это группы людей, заботящиеся о благосостоянии народа, исходя из некоторого принципа, по которому все ее члены пришли к согласию, отдает приоритет психотехнике управления партией, ее рекламным кампаниям, лозунгам и маршам. В противовес классической концепции демократии, основанной на идеях суверенитета народа, общей воли и общего блага, рациональности политического действия избирателей Шумпетер отстаивает идеалы «элитарной демократии». Но и он обращает внимание на правдоподобность посылок и логическую обоснованность предположений в политике, которые позволяют «значительно улучшить теорию демократического процесса»⁴⁰..

И Мериам, и Михельс, и Шумпетер – исследователи политических элит, у которых принцип рефлексии и критерий рациональности выступает в специфической форме – форме компетентности тех, кого рекрутируют в элиту.

Иные мотивы обращения к принципу рациональности у известного теоретика либерализма Л.фон Мизеса, провозгласившего незыблемость собственности. Он подчеркивал, что программа сегодняшнего либерализма «основана на более глубоком и лучшем понимании общественных взаимоотношений и опирается на прогресс, который сделала наука в последние десятилетия»⁴¹. Обсуждая проблему равенства людей, он не сомневается в том, что один из путей осуществления равенства – знание законодательства своей страны, а «знание юриспруденции есть необходимая предпосылка для осуществления правосудия»⁴². К.Мангейм в «Идеологии и утопии» (1929) обратил внимание на сплав политики и научной мысли, наступивший в новоевропейской социальной жизни, отметив, правда, и трудности такого объединения. Одна из такого рода трудностей состоит в том, что «наука должна всегда сохранять свой эмпирический характер, тогда как мышление, подчиненное политической

³⁹ Там же. С. 195.

⁴⁰ Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 222.

⁴¹ Мизес Л.фон. Либерализм в классической традиции// Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 200.

⁴² Там же. С. 209.

установке, не может позволить себе постоянно применяться к новому опыту»⁴³. Другая трудность – то, что кризисы политического мышления становятся кризисами научной мысли. Это реальные трудности рационализации политических событий и процессов, трудности, усугубляемые интеллектуализмом, игнорирующего элементы воли, интереса, эмоциональности и мировоззрения в политических процессах. Различая идеологии и утопии по стилю мышления, по экзистенциальным основам мышления, он не только обсуждает вопрос о том, что политика является наукой и ей можно обучить, но и стремится разработать метод и возрастающие по своей точности критерии, которые позволят нам «различать и изолировать различные стили мышления и соотносить их с соответствующими группами»⁴⁴. Для Манхейма существенно то, что в политике, политических решениях и дискуссиях важнейшую роль играют акты воли. Так, выявляя особенности понимания ситуации в политике и в науке, Манхейм замечает «и здесь ориентированная на определенную цель воля является отправным пунктом для понимания ситуации»⁴⁵. Можно сказать, что политическое действие и мышление предстает у Манхейма как сплав рационализации и воли, интеллектуальных и эмоциональных моментов. В противовес классическим способам рационализации политической жизни⁴⁶ Манхейм проводит мысль о необходимости новой формы рационализации, где было бы осуществлено «изучение структурных связей между решением и видением, между социальным процессом и волевым процессом»⁴⁷. Постоянно фиксируя расширение сферы рационализации и одновременно нерационализированные области среды, он считает, что область, подвластная рационализации все расширяется, а иррациональная среда все более сужается. Сомневаясь в том, что возможна полная рационализация социально-политической жизни, он усматривает существо рационализации в том, что благодаря ей достигается больший уровень контроля над социальными процессами, самоуяснения и тем самым подготовки пути к политическому действию.

Штраус, обсуждая проблему «Что такое политическая философия?» и отличая ее как от политического мнения, так и от политической мысли в целом,

⁴³ Манхейм К. Идеология и утопия // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 348.

⁴⁴ Там же. С. 349.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ «Сознание буржуазии основывалось на ее социально-жизненном интересе скрыть посредством такого интеллектуализма от самой себя границы осуществляемой ею рационализации и создать видимость того, что в ходе дискуссий все реальные конфликты могут быть полностью разрешены» (там же. С. 371).

⁴⁷ Там же. С. 377.

считал, что « политическая философия – это и есть стремление познать обе природы политических явлений и права – добра и политического порядка»⁴⁸. Описывая вычленение политической философии из политической мысли и связывая ее генезис с именем Макьявелли, он полагал, что ныне политическая философия находится в упадке и замещена специализированным политическим знанием. По его мнению, поворот к политической философии и сравнительно-исторический анализ политических концепций прошлого позволит уяснить ограниченности прежних доктрин и значимость философского размышления о добре и политическом порядке, двух ведущих трендов и волн «современности» («модерности»). «Тематика политической философии – великие задачи человечества, свобода и правление либо господство, задачи, решение которых может поднять человека над его собственным убогим существом»⁴⁹.

Р.Арон видел в политике и сферу отношений в обществе, и форму ее познания, причем «осознание действительности – часть самой действительности»⁵⁰. При этом политическое знание для него часть философии истории, роль скоро политика – неотъемлемая часть исторического процесса. Д.Ролз в книге «Теория справедливости» рассматривает принципы справедливости как базисную структуру общества и как форму договора между свободными и рациональными индивидами, которые должны осуществить рациональный выбор раз и навсегда, что считать справедливым и несправедливым⁵¹. Анализируя концепции рациональности, он проводит различие между рациональностью в широком и узком смысле слова: первая относится к поведению индивида как рационального существа, а вторая сводится к поиску и нахождению наиболее эффективных средств для достижений определенных целей⁵².

К той линии, которая акцентирует внимание на рефлексивности сознания, поведения и любого социологического знания, в том числе и политического, принадлежит известный британский социолог Энтони Гидденс. Он усматривает в рефлексивности определяющую характеристику любой человеческой деятельности и, само собой разумеется, и любой социально-политической

⁴⁸ Штраус Л. Что такое политическая философия? // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 400.

⁴⁹ Там же. С.399.

⁵⁰ Арон Р. Демократия и тоталитаризм // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 510.

⁵¹ Ролз Д. Теория справедливости // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 684.

⁵² Там же. С. 686.

теории. Рефлексивность дает импульс к социальным изменениям, образуя *differentia specifica* современного общества, или общества модернити. С рефлексивностью он связывает «контроль за поведением и его контекстами»⁵³. Противопоставляя современное общество и традиционное общество, он отмечает, что именно рефлексивность ответственна за постижение новоприобретенного знания⁵⁴, которое отделяется от сложившейся традиции. Именно традициям и обществам, основанным на них, он приписывает инерцию и отсутствие контроля и за природным, и за социальным миром, и за поведением человека. Рефлексивность ответственна за радикальное изменение правил человеческого поведения и жизни. Рефлексия становится всеохватывающей. Этот процесс, начавшийся в античности и приобретший невиданные масштабы в эпоху Просвещения, приобретает в модернити универсальный и глобальный характер (о глобализации и о тех изменениях в сознании, которые ею обусловлены мы будем говорить позднее). Она охватывает ныне рефлексии о природе самой рефлексии⁵⁵. Не только знание – естественнонаучное и социальное – конституируется благодаря рефлексии, но и сам мир конституируется благодаря приложению знания, которое постоянно пересматривается, изменяется, модифицируется. Вместе с ним пересматриваются, изменяются, модифицируются и социальные практики, основанные на рефлексивном знании. Рефлексия ответственна не только за расширение нашего знания и нашей власти над социальным миром, но и за повышение контроля над природным и социальным миром, за рост рациональности нашего поведения, за рационализацию мотивов человеческого поведения, интересов, ценностных установок. Вместе с тем рост рефлексивности нашей деятельности влечет за собой дестабилизацию социального мира, поскольку рост знания приводит к социальным изменениям. Гидденс определяет рефлексивность как «непрерывное производство систематического самопознания»⁵⁶, как усиление радикализации в самоуяснении мысли⁵⁷. С ростом рефлексивности он связывает «чувство онтологической безопасности», которое возникает благодаря знанию об окружающем мире и о социальном универсуме, подвластном человеческому контролю⁵⁸.

Согласно Гидденсу, социологический анализ современной со-

⁵³ Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 100.

⁵⁴ Там же. С. 105.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 109.

⁵⁷ Там же. С. 113.

⁵⁸ Там же. С.122.

циальной жизни раскрывает темпоральные характеристики общества, их историческую изменчивость и возможность дальнейших трансформаций. Изменения в социальной и политической жизни он связывает как с рефлексивностью социальной критики, так и утопическими компонентами социально-политического сознания: «Иначе говоря, любой социальный анализ имплицитно является социальной критикой и имеет трансформативные импликации для того, что он описывает»⁵⁹. Рефлексивность направлена на зазор между реалистическими компонентами социальной теории и утопическими компонентами. Этот зазор он объясняет тем, что из того, что есть нельзя вывести то, что желательно. Иными словами, из того, что называется «гильотиной Д.Юма», которая запрещает выводить из фактических суждений суждения долженствования. Как сочетаются эти два компонента любой социальной теории остается не ясным. Но одно ясно, что и реалистические, и утопические компоненты социально-политической теории подвластны рефлексивному анализу, являются прозрачными для рефлексии. В противовес нерефлексивному самовоспроизводству систем общества и личности Гидденс отдает приоритет рефлексивности социальных и антропологических процессов, усматривает в ней источник и движущую силу как социальной критики, так и функционирования социальных систем.

И. Берлин, характеризуя различные формы постижения свободы в истории, обратил внимание на отождествление рациональности и свободы воли. «Рациональное поведение – это поведение, которое (по крайней мере в принципе) может быть объяснено действующим лицом или наблюдателем мотивами, намерениями, выбором, причинами, правилами, а не только законами природы»⁶⁰. Для Берлина такая рациональная модель поведения человека предполагает, что человек не находится во власти сил, которые он не может контролировать. Эта модель, по его мнению, хотя и рациональна, но все же недостаточна: «наше знание увеличивает нашу рациональность, придает нам силы, внутренней гармонии, мудрости, эффективности, но не обязательно увеличивает нашу свободу». Знание делает нас свободными, «если на самом деле существует свобода выбора...»⁶¹. Рационализация человеческого поведения, в том числе и в области политики, непосредственно выразилась в отожд-

⁵⁹ Giddens A. *The Nation-State and Violence*. Berkeley, Los Angeles. 1987. P.337.

⁶⁰ Берлин И. *Подлинная цель познания*. М., 2002. С. 127.

⁶¹ Там же. С. 140.

дествлении переводов на русский язык терминов политической философии И.Берлина: то, что он назвал «концептами», которые он отличает от «категорий», исчезло из русских переводов его тезауруса. В концепты он включает модели человеческого мышления и поведения людей (именно они определяют их мышление и деятельность). Их задача – задать спектр восприятия фактов, их отбор, дать им оценку, сопоставить с данными наблюдения и самонаблюдения. Концепты базируются на определенных рода метафорах и могут перерасти в логически последовательную и прочную концептуальную систему, отличающую Берлиным от теоретической системы категорий. Концепты, по его словам, «образуют непрерывные ряды от «постоянных» стандартов до мимолетных мгновенных реакций, от «объективных» истин и правил до «субъективных» отношений, они пересекаются друг с другом на разных уровнях, иной раз под неожиданными углами, охватить, распознать и описать которые мог бы только гений»⁶².

Итак, политическая философия, развивавшаяся в рамках моделей рефлексии и подчеркивавшая необходимость и значимость рационализации социальных, в том числе и политических процессов, сделала предметом своего исследования целый спектр феноменов и процессов политики – от власти до социального действия, от эволюции форм представительства до формирования политических элит, от идеологий до демократического устройства общества. Политическое сознание, принимающее парадигму рефлексии, универсализирует разум, противопоставляемый нерелексивным предрассудкам и аффектам. Она выносит их за пределы универсального разума и подчиняет его контролю силы природы и социальные процессы. Субъект политического сознания трактуется как автономный субъект мышления и действия, противопоставляемый его растворенности в гетерономных традиционных общинах и сообществах. Общей чертой такого политического сознания является его историчность, доминанта которой - идея прогрессирующего роста рациональности и эмансипации. Политическое действие в рамках парадигмы рефлексии также резко сужается. Любое действие предполагает усилия – усилия мышления и воли, усилия индивидуальные и коллективные, однако, в соответствии с моделью рефлексии, оно, вытесняя все аффективные компоненты и мотивы, подчиняет разуму волю и выносит волевые акты субъекта политического действия.

⁶² Там же. С.231.

Вытеснение воли в рефлексивном действии. В истории классической политической мысли политические структуры трактовались, начиная с Аристотеля и вплоть до XX в., как формы практического разума, предполагающие прежде всего разум, воплощаемый в воле. Именно воля составляла антропологическое ядро философских размышлений об этических и политических добродетелях, о формах менового обмена товарами. Воля как вектор определения прежде всего этики и права сохраняется вплоть до XX века. Но как понимается воля? Воля трактуется как свободная, а свободна она лишь постольку, поскольку пронизана разумом, нормативной рациональностью, рациональным дискурсом. Иными словами, воля – категория психологического и философского дискурса, которая характеризует психическую, душевно-духовную способность человека, заключающуюся в усилиях по осуществлению замысленного, в подчинении себя поставленным целям и принятому решению, в сопротивлении наличным обстоятельствам (пассивная воля) или в привнесении изменений в них (активная воля), в целестремительных и целерациональных, а не спонтанно-своевольных, поступках и действиях. Разумная воля обуславливает вменяемость человека, его моральную и правовую вину и ответственность за действия, их мотивы и последствия. Воля – это одно из условий существования и роста мира культуры, юридических законов, идей мышления и норм морали, рассмотренных как формы объективации разумной воли и волевых усилий человека, в том числе и в политике.

Философия перенесла центр тяжести в осмыслении воли с собственно волевых характеристик (мотивов, целей, стремлений и т.д.) на разум. Воля, будучи рассмотрена в философии под углом зрения свободы, оказалась тождественной практическому разуму. С философским осмыслением воли связаны такие проблемы, как отношение свободы с волей (образует ли свобода суть воли или она является просто эпифеноменом поступка, в чем исток злой воли?), соотношение судьбы, божественного предопределения или необходимого, причинно-следственного порядка со свободной волей. Проблемы свободы воли в истории теологии и философии решались по-разному: наряду с отрицанием свободы воли во имя судьбы, божественного предопределения или природной необходимости существовали и существуют концепции, исходящие из приоритетности воли перед умом и трактовки ее свободы как свободы выбора (они неадекватно называются «волюнтаризмом»). Длительное обсуждение проблемы свободы воли как свободы выбора (называемое «арбитрализмом») привело к различению формальной и материальной свободы, к выявлению различных слоев в феноменах воли – от интен-

ций до мотивов, от воли как законодательной силы до осознания воли как феномена, коренящегося в повседневности, к сужению сферы свободы воли, к ограничению ее стремлениями и мотивами, действием как актом выбора, определяемого неопытностью, некомпетентностью или невежеством, к уяснению противоречивости (амбивалентности) стремлений и мотивов⁶³.

Воля образует неотъемлемую составляющую любого политического акта и политического бытия, но не всякая воля, а свободная и разумная. Иными словами, в саму характеристику свободной воли уже включена рациональность и рационализация поведения и действия. Такое отождествление свободной воли с рациональной волей, ставшее основной линией в философской интерпретации феноменов воли, превращало волю в одномерный феномен, а все ее размерности превращало в плоскость. Такое отождествление воли с разумным стремлением началось уже в античности – у Платона и Аристотеля, которые отдавали приоритет интеллектуализации воли, ее подчинения уму, связывали сознательное стремление с принятием решений, с сознательным выбором, сохранилось у стоиков, выделивших мотив в качестве ведущего критерия оценки актов выбора между добром и злом, было воспринято и в римской философии с ее идеалами долга и «эвдемонии», включавшей помимо блаженной жизни равнодушие к судьбе. Средневековые мыслители развернули широкую и многогранную картину воли и свободы как ее сути. Теологические споры об отношении свободной воли и божественной благодати имели не только теологическое, но и философское значение. Уже Аврелий Августин в трактате «О Граде Божьем» в споре с Цицероном, который сказал, что из двух возможностей, данных человеку – быть предопределенным и быть свободным, он выбирает свободу, утверждал необходимость для христианина и предопределения, и свободы воли. Если Бог предвидит нечто в нашей воле, - говорил он, - значит это нечто в нашей воле есть, ибо нельзя познать ничто. Воля как дар Бога блага. Злые направления воли возникают от второй природы человека – от ничто, которое способно ничтожить изначальное благо. Воля тесно связана с разумом. Это подчеркивает Петр Абеляр, но особенно интеллектуализирует волю во многом в противовес Августину и августинианцам Фома Аквинский. Для него ум является движущей силой воли, а ум достойнее воли. Главная функция свободной воли – выбор, а выбор отсылает нас к суждению, т.е. к уму, а во всяком уме присутствует решение. Для Фомы (а еще раньше для Бернарда Клервоского)

⁶³ Подробнее см.: *Огурцов А.П.* Что такое воля? (Взгляд философа) // Мир психологии. М., 2007. . №3 (51). С. 23-36. См. также: *Огурцов А.П.* Воля//www.vox-journal.ru

неприемлема мысль о различии воли и свободной воли. Для Бернарда к тому же, поскольку воля определяется только через свободу, любое принуждение означает, что человек (во множественном числе – народ) не может нести ответственности за свои поступки, если действовал против воли⁶⁴. «Против воли» означает и пользование его именем без опроса, без спроса. В современных странах правители часто говорят от имени народа без учета мнения народа, более того – их мнение идет часто вразрез с мнением народа. При этом воля вовсе не означает «разумная воля». По Бернарду, воля имеет разум своим спутником – это много, но это не означает тождества разума и воли. Бернард специально оговаривается: хотя разум всегда присутствует рядом с волей как ее советчик, однако она может действовать и без разума. Это его замечание сейчас как нельзя более важно: часто при ссылках на волю народа подразумевают, что народ всегда прав, ибо разумен. Однако, если прислушаться к Бернарду, «разум дан воле», конечно же, «чтобы наставлять ее, но *не расстраивать*. А он бы расстроил ее, если бы поставил ее перед необходимостью», где нет свободы. «Ибо где необходимость, там нет свободы»⁶⁵. Похоже, наш дальний предшественник действительно словно предвидит многое через века, недаром прозван мистиком. Когда клянутся именем народа, не спросив о том у народа, говорить ни о разуме, ни о свободе невозможно, даже если при этом у народа есть тот максимум свободы, предоставленный ему правительством.

Новые ценности эпохи Возрождения, приведшие к формированию идеалов *vita activa* в противовес *vita contemplativa*, привели не только к культу свободы, но и к осознанию важности гражданских свобод и справедливых дел. Правда, культ свободы нередко превращался в апологию своенравности воли и волевой активности человека. В множестве трактатов и диалогов, посвященных проблеме свободы воли (А.Ринуччини «О свободе воли», К.Салютати «О роке, судьбе и случайности», Л.Бруни «Введение в моральную философию», диалог Л.Валлы «О свободе воли», Дж.Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека» и др.) жизнестроительная воля человека противопоставлялась неизбежному фатуму, ставшего миром естественной необходимости, описывались новые добродетели человека (доблесть, мужество, стойкость, творческая активность и др.). Альтернатива в интерпретации воли выразилась в споре между Эразмом Роттердамским, отстаивавшим свободу воли, и М.Лютером, написавшим в 1525 г. трактат «О рабстве воли».

⁶⁴ Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 288.

⁶⁵ Там же. С. 268.

В новоевропейской философии трактовка воли как разумного стремления и вытеснение ее как аффекта за пределы рационализируемого стало общепризнанным. И у Декарта, и у Спинозы, и у Локка, и у Лейбница – при всех их различиях – сохраняется стремление понять волю как твердое суждение о добре и зле, основанное на разумном решении, на совпадении воли и разума, на осуществлении способности выбора. Воля же как аффект выносится ими за пределы философского исследования. Для французских просветителей не только разумная воля, но и воля вообще являются химерами, созданными человеческим абстрактным умом. Причина этих химер – наше незнание. Правда, при анализе генезиса социального договора среди французских просветителей формируется линия, отдающая приоритет воле (вспомним Руссо с его различием «воли всех» и «всеобщей воли»). Это различие сыграло большую роль в истолковании соотношения разума и воли у Канта, который уже усматривал в свободной воле не только разумную волю, но и волю, способную самостоятельно определять свои действия независимо от принуждения со стороны чувственности, быть законодателем общеобязательных норм морали и права. В противовес воле как законодателя легальности и моральности (Wille) он фиксирует и эмпирическую волю, совпадающую с волевыми и желаниями (Wollen). Это разграничение между двумя типами воли, где отдается приоритет чистой воле (Wille) будет воспринято всем немецким идеализмом, который не только описал феномены воли как восхождение от самосознающего и свободного Я через объективацию Я в деяниях к изначальному, абсолютному акту воли Бога. Так, Гегель в философии права анализирует ряд юридических феноменов под углом зрения тождества объективности и субъективности: вступление во владение, потребление, отчуждение вещей на рынке, договор, юридический закон. Эти процессы свидетельствуют не только о росте объективности, но и о росте субъективности, которая разворачивается от умысла и вины к добру и совести.

Уже в философии XIX в. соотношение между разумом и волей переворачивается – теперь уже мышление, ум, разум оказывается эпифеноменом воли. В воле усматривается исток движения мысли, каузальность сознания, исток и тайна сознания. Этот поворот начат А.Шопенгауэром, продолжен в разных направлениях такими мыслителями, как Ф.Ницше, Ч.Пирс, Д.Дьюи, Г.Динглер, П.У.Бриджмен и др. И социальность стала определяться с помощью понятия «воля». Так, О.Шпенглер в основу такого типа цивилизации, как «фаустовская культура», положил именно культ воли, устремленной в бесконеч-

ность и обладающей техникой. Ф.Теннис, проведя различие между сущностной волей (Wesenswille) и избирательной волей (Kuerwille), положил их в основание разных типов социальности – общины (Gemeinschaft) как живого организма и общества (Gesellschaft) как искусственного и механического агрегата.

В целом для политического знания, развиваемого, исходя из модели рефлексии и рациональности, характерно вытеснение аффективных и ценностно-ориентированных действий. В противовес этой линии в интерпретации политики существовала и существует иная линия, в центре которой именно аффективные и волюнтаристские мотивы действия, рекрутирования элит и т.д. Так, В.Парето, анализируя политический процесс как циркуляцию элит, связывает элиты с участием в делах управления и подразделяет их на правящую элиту и неуправляющую элиту. Исходя из модели социального равновесия и его нарушения, Парето сделал акцент на существовании «резидентов» - неких осадков эмоций, страстей, предрасположенностей, сохраняющихся после того, как из социального действия и взаимодействия будут устранены все рациональные соображения. Его типология политического правления подразделяет его на правительства, использующие материальную силу и силу религиозных чувств, и на правительства, использующие главным образом искусство и хитрость. Примерами первого типа правления для Парето служат органы управления античных тираний (например, Спарты), Римской империи времен Августа и Тиберия, Венецианской республики, европейские государства ХУШ в.). Примерами второго типа правления – теократические правительства, эпоха царств в Греции и Италии и др. Существенно то, что вполне рациональные схемы правления, модели равновесия и его нарушения базируются на эмотивистски толкуемой силе определенных чувств – искусности, хитрости, мощи религиозных убеждений и пр.). А.Шютц выявлял фундаментальное значение нерелексивного «жизненного мира» для любых теоретически-рефлективных построений. Надо сказать, что в конце XX в. возрождаются теории, в которых даже существование такого рода «остатков» вообще не допускается, а рефлексивность оказывается всеохватывающей процедурой мысли и построения социального мира, в том числе и политики.

Раздел II.

Поворот к риторике и к актам коммуникативной концептуализации.

Глава 5. Неориторика и исследование коммуникаций. Политические концепты в контексте коммуникаций.

Отказ от моделей рефлексии и поворот к исследованию социально-философских проблем в контексте коммуникаций начался еще в 50-60-е гг. прошлого века и тогда он проходил под знаменем поворота к риторике. Этот поворот, а тем более осознание универсальной значимости коммуникаций в социальной жизни, в культуре и науке привел к существенным изменениям в трактовке норм как этических, так и логико-методологических, к иному пониманию их статуса, к изменению приоритетов, которые давались тем или иным методам и процедурам научного знания – к выдвиганию на первый план логики аргументации и сдвига на периферию процедур дедуктивного вывода. Однако философия науки, в том числе и политической науки, долгое время отдавала предпочтение строгому доказательству и дедуктивным методам рассуждения, испытывая аллергию к «нестрогим методам» аргументации, применяемым в различных сферах человеческой жизнедеятельности – от судебной практики до деловой беседы. Громадную роль в повороте философии вообще и философии науки, в частности, к идее коммуникации сыграли социология знания и социология науки, обратившие внимание на научное сообщество и коммуникации в нем при изучении науки как социального института.

Э.Гуссерль в своих «Картезианских размышлениях» и опубликованных после смерти рукописях обсуждал проблему интерсубъективности и коммуникативной социальной онтологии, обратив внимание на речевые сообщества⁶⁶ и особые когнитивные структуры, функционирующие в этих контекстах (тема, тематизация и др.). В центре экзистенциальной философии К.Ясперса – анализ экзистенции как коммуникативного существования. В этом же контексте трактуется и истина: «Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других»⁶⁷.

Новизна коммуникативного подхода не осталась без внимания со стороны философов политики. Так, Э.Фегелин в книге «Новая наука о политике» и в пятитомном труде «Порядок и история» на материале генезиса и эволюции

⁶⁶ См.: Огурцов А.П. Интерсубъективность как поле философских исследований // Личность. Культура. Общество. М., 2007. Т. 1X. Вып. 2 (36). С. 79-100.

⁶⁷ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 271.

политического представительства раскрывает содержание политической науки как самоинтерпретации общества, как «самопознания общества посредством символов». В политической науке речь идет о двух порядках символов: с одной стороны, о языковых символах как неотъемлемой части социального микрокосма, и с другой стороны, о языке символов политической науки⁶⁸. Перекрещение этих двух форм символического бытия и является особенностью политического бытия человека.. Анализируя различные периоды в формировании теории и практики представительства в истории общества, Фегелин использует метафору «артикуляция» из фонетики, тем самым подчеркивая, как верно замечает И.И.Кравченко в своих примечаниях к тексту фрагментов Фегелина, что структурная организация общества проходит ряд этапов (замысел, организация, реализация и т.п.), включая создание политических структур и политических символов.

В это же самое время, в 1952 г., бельгийско-израильский логик Х.Перельман заново «переоткрывает» «Топику» Аристотеля, реконструируя ее как логику аргументации в суде и в народных собраниях, как выявление «общих мест», столь важных для ораторских речей и аргументации в них. Он и стал инициатором нового движения в логике, названного им «неориторикой»⁶⁹.

Поворот к риторике и к осознанию роли коммуникативных процессов в философии науки начинается с работ С.Тулмина, в частности, его книги «Использование аргумента»⁷⁰. Основные принципы этой книги Тулмин применил и в анализе абсолютистского и релятивистского аргумента в книге «Человеческое понимание»(1972).ⁱ Не приемля отождествления рациональности с логичностью, Тулмин обращается к практическому опыту применения теорий, не приемля ограничения философии науки сугубо рациональными практиками и формальными идеализациями научных теорий. В статье, где он критикует методологию И.Лакатоса, Тулмин подчеркивал: «Если интеллектуальное содержание любой действительной естественной науки включает не только *высказывания*, но и *практику*, не только ее теоретические предложения, но также процедуры их применения в исследовательской практике, то ни ученый, ни философ не могут ограничить свое «рациональное» или «критическое» внимание *формальными идеализациями* этих теорий, т.е. представле-

⁶⁸ Фегелин Э. Представительство и существование // Антология мировой политической мысли. Т.П. С. 430-431.

⁶⁹ Perelman Ch. The new Rhetoric and Humanities. Dordrecht. 1979.

⁷⁰ Toulmin S. The uses of Argument. Cambridge, 1958.

ниями этих теорий как чистых систем высказываний и выводов, образующих логико-математическую структуру»⁷¹. Иными словами, Тулмин противопоставляет способ репрезентации теоретических построений в логике и математике, где они имеют вид чистых систем высказываний, от способа репрезентации знания в естественных науках, где наряду с языковыми терминами и высказываниями представлены и неязыковые процедуры, благодаря которым их идеи приобретают эмпирическую релевантность и применение. Рациональность в естественных науках не может быть отождествлена с логичностью. Поэтому-то и «третий мир» К.Поппера должен быть существенно расширен и включать в себя не только стандарты математического доказательства, но и практику их применения, не языковые и практические элементы, характерные для естествознания.

Тулмин осуществил поворот к практике применения идей естествознания. Это объясняет и его обращение к *практике законодательства и к понятиям, аргументам и стандартам судебных решений*, которые «обходят затруднения философской теории», к *судебной практике прецедентов*⁷². Эти мотивы, подчеркнутые Тулминым, привели его к тому, что в противовес отождествлению рациональности и логичности он обращается к рациональным инициативам и к интеллектуальным нововведениям, их отбору и к генеалогии проблем науки. Иными словами, весь концептуальный аппарат философии науки, предложенный Тулминым, гораздо менее облигативен, в гораздо меньшей степени отягощен стандартами логико-математической дедукции, он более гибок и динамичен, чем те критерии и нормы, которым отдавала предпочтение философия науки этого времени.

Если Тулмин не приемлет универсальности и абсолютности стандартов научного рассуждения, то его современник – П. Фейерабенд не приемлет логического принуждения, характерного для методов науки. Фейерабенд представил свою позицию как защиту анархистской теории познания. В ней не существует единообразных, стандартизированных действий, упорядоченных или согласно методу исследования, или согласно каким-либо гносеологическим приоритетам. «Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности», делает действия ис-

⁷¹ Op.cit. P.81.

⁷² Тулмин С. История. Практика и «третий мир» (трудности методологии Лакатоса)//Философия науки. Вып.5. М., 1999. С. 269, 100, 106.

следователей более единообразными, хотя и всегда нарушается»⁷³. Он подчеркивает, что необходимо обратиться к «существующим формам речи, которые...должны быть разрушены, перекроены и трансформированы в новые способы выражения, пригодные для непредвиденных ситуаций»⁷⁴. Необходимо исходить из одного принципа - *допустимо все*. Допустимо использование гипотез, противоречащих хорошо подтвержденным теориям и фактам. Допустима контриндукция. При всей эпатажности «анархистской» позиции Фейерабенда он сделал акцент на значении *риторики в росте науки*. Этим и движим его отказ от методологических правил, от их обязательности и принудительности. На громадном историко-научном материале (прежде всего работ Галилея) он показал значение тех аргументов, которые использовал Галилей в защите гелиоцентрического учения Коперника и в собственном построении механики. Согласно интерпретации Фейерабенда, Галилей одержал победу благодаря своему стилю и блестящей технике убеждения, с помощью введения гипотез *ad hoc* и допущений, которые вели к парадоксальным утверждениям. Фейерабенд даже говорит о «мистификациях Галилея» и его «пропагандистских махинациях». Его вывод состоит в следующем: «Галилей нарушает важнейшие правила научного метода», он «добивается успеха потому, что не следует этим правилам... *Невежество обернулось удачей*»⁷⁵. Галилей, по его интерпретации, использует иррациональные средства защиты учения Коперника.

Может быть, это относится только к Галилею и далеко от научной практики современного дня? Обращение Фейерабенда к риторике далеко выходит за рамки историко-научной реконструкции идей Галилея. Он имеет в виду и современную науку, когда говорит о ее близости к мифу и требует отделения науки от государства и от процесса обучения⁷⁶. Фейерабенд отказался от всех критериев и стандартов научности и риторики ради утверждения науки как «анархистского предприятия». Должны быть отброшены все критерии научного метода как обязательные, а формы риторики как «софистические» во имя пропаганды основной идеи Фейерабенда – действия науки всегда силовые, подавляющие, принудительные⁷⁷.

⁷³ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 153.

⁷⁴ Там же. С. 157-158.

⁷⁵ Там же. С. 252.

⁷⁶ Там же. С. 451.

⁷⁷ Гораздо более корректен М. Финокьяро, который подчеркивал, что «не только аргументация, но и риторика играет принципиальную роль в науке и, следовательно, она важная часть для научной рациональности. Нельзя упускать из виду риторический аспект науки» (Finocciaro M. Galileo and

Этот мотив дисциплинарности, принудительности, властности знания стал ведущим в работах французского философа М.Фуко. В 1969 г. в "Археологии знания" он разработал учение о дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс - это "совокупность словесных перформансов", "то, что было произведено... совокупностью знаков", "совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций", а дискурсивная формация - принцип рассеивания и распределения высказываний⁷⁸. Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия "дискурсивной практики". Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, он называет дискурсивной практикой "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания"⁷⁹. Дискурс - это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания, и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. В курсе лекций, прочитанных в мае 1978 г. в Рио -де-Жанейро и называемом «Истина и правовые установления», Фуко анализирует институции «дисциплинарного общества», их генезис и функционирование, выделяя среди ведущих осей исследования анализ дискурса как стратегической и полемической игры, как «комплекса стратегий, составляющих социальные практики»⁸⁰.

Итак, поворот к риторике в философии науки привел к поиску новых критериев знания (вместо истины вводится критерий правдоподобия), к трактовке знания как вероятного в той или иной степени, к уяснению различных модальностей речевых актов внутри научного микросообщества, а логики рации-

the art of reasoning: Rhetorical foundations of logic and scientific method. Dordrecht etc. 1960. P.5)

⁷⁸ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 108.

⁷⁹ Там же. С. 118.

⁸⁰ Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. М., 2005. С. 43.

онально-логического и дедуктивного доказательства как логики аргументации, из чего следует превращение знания в убеждения сторонников той или иной исследовательской программы и отождествление направленности знания с его направленностью на другого субъекта коммуникации, а не на объект исследования.

Поворот к дискурсу. К середине XX в. разрыв между риторикой и философией, политической философией в частности, был очевиден. Риторика трактовалась как учение о стилистических приемах и фигурах речи, важных для ораторов, в том числе и политических, но не более того. В середине XX в. ситуация радикально меняется – политика трактуется как совокупность дискурсивных практик, включая в том числе и риторическую практику, а в анализе дискурса стали видеть путь преодоления разрыва между риторикой и политической философией.

Дискурс (от греч. δῖεξοδοζ - путь, изложение, рассказ, лат. discursus - беседа, аргумент, разговор, франц. discourse - речь) - весьма неоднозначное понятие, ставшее центральным в методологии структуралистов и постструктуралистов. Если в классической философии дискурс характеризовал практику мышления, последовательно переходящего от одного, дискретного шага к другому и его развертывания в понятиях и суждениях в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей, то в структурализме и в современной философии постмодернизма дискурс стал пониматься как выражение "исторически бессознательного" или ментальности, выраженных в речи и тексте, обладающих связностью и целостностью и погруженных в жизнь, в социокультурный, социально-психо-логический и др. контексты. Тем самым были преодолены оппозиции, характерные для классического сознания, в частности для классического политического сознания с его противопоставлением «дискурсивного» и «интуитивного».

Итак, исходная оппозиция "дискурсивный - интуитивный". Дискурсивность связывалась с опосредованностью, с возможностью аналитического вычленения отдельных элементов - понятий, идей, абстракций, суждений и предложений, с их последовательностью и с движением мышления от простых элементов к более сложным. В классической философии дискурсивное мышление, развертывающееся в последовательности понятий или суждений, противопоставляется интуитивному мышлению, схва-

тывающему целое независимо и вне всякого последовательного развертывания. Разделение истин на непосредственные (интуитивные) и опосредованные (принимаемые на основе доказательства) проведено уже Платоном и Аристотелем. Плотин проводит различие между всеобщим, целостным и неиндивидуальным единым Умом и дискурсивным умом, постигающим все отдельные смыслы. Фома Аквинский противопоставляет дискурсивное и интуитивное знание, рассматривая дискурсивное мышление как движение интеллекта от одного объекта к другому.

Развитие науки в ХУП-ХУШ вв. привело к построению различных интерпретаций интуитивного и дискурсивного познания. Для Декарта, Спинозы и Лейбница всеобщность и необходимость научного познания гарантируется интеллектуальной интуицией, лежащей в основе доказательства и обеспечивающей дискурсивному мышлению и созерцание, и последовательное доказательство.

Вторая оппозиция классического сознания, в том числе и в области политики, - "дискурс - мысль", где дискурс отождествляется с речью, состоящей из имен в их связи, а мышление - с речью в уме. Гоббс, определяя специфику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности (или следования) представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме⁸¹. Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Гоббс обратил внимание на существование различных языков - рассуждения, обдумывания, языка желания, тщеславия, негодования, жалости и мстительности, которые имеют различные формы выражения. Так, язык рассуждения оперирует именами общего значения (универсалиями), язык обдумывания выражается в сослагательной форме и имеет дело с сингуляриями. Язык желания выражается в императивной форме. Формы выражения - это формы речи. Он фиксирует четыре способа использования речи и четыре способа злоупотребления ею. Критерии истинности ложности относятся к речи ("истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях"⁸², а ложность коренится в злоупотреблении речью). Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, другие же через посредство других идей, с помощью де-

⁸¹ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 46.

⁸² Там же. С. 55.

монстрации или последовательного рассуждения и чем больше шагов в этой последовательности, тем более ясным оказывается вывод. Ясность сложных идей зависит от количества и расположения простых идей, причем существуют три способа образования сложных идей (предметов, отношений и общих понятий).

В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х.Вольф, М.Мендельсон) преувеличивала роль дискурсивного мышления, а другая (Ф.Г.Якоби, И.Г.Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в "Критике чистого разума" противопоставляет дискурсивную ясность посредством понятий интуитивной ясности созерцания⁸³, называя рассудочное познание посредством понятий дискурсивным мышлением⁸⁴. Понятие трактуется им как дискурсивная репрезентация того, что общо многим объектам. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление, отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному мышлению, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразие абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Итак, исходная оппозиция "дискурсивного и интуитивного" не просто наложилась на другую оппозицию ("дискурса как речи" и "понимания как мышления в уме"), но и приобрела иные размерности, став оппозицией "рассудка" и "разума", "рассудочного" (*raisonnierendes Denken*), развивающегося в цепочке суждений, и "спекулятивного мышления", развивающегося в системе умозаключений.

Трактовка дискурсивного познания в качестве антитезы интуитивному сохранилось и в XX веке (например, у А.Бергсона, противопоставившего логику твердых тел, присущую интеллекту, интуиции, у Н.О.Лосского, развившего учение о чувственной, интеллектуальной и мистической интуициях, у Л.Шестова, стремившегося прорваться сквозь логические цепи умозаключений к вере как новому измерению мышления).

Лингвистический поворот в философии XX в., ее обращение к лингвистическим моделям и методам, различение ею языка и речи, интерес к семантическим и прагматическим аспектам функционирования языка, к ана-

⁸³ Кант И. Соч. Т.3. М., 1964. С. 79.

⁸⁴ Там же. С.166, 603; см. также: Кант И. Прологомены//Кант И. Соч. Т.4. Ч.1, М., 1965. С.155; Кант И. Трактаты и письма, М., 1980. С. 395.

лизу семиотической деятельности привел к тому, что она перешла от изучения типов связки в отдельном предложении к осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов, как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемой в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны лингвистика, прежде всего лингвистика текста, не только осознала целостность текста, но и обратилась к сверхфразовым, устойчивым единствам, или дискурсам, понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов. В центре внимания лингвистов оказались проблемы дискурса, понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого).

Исходным было различие Ф.Соссюра языка и речи, согласно которому язык - часть речевой деятельности, система знаков, выражающих понятия, а речь как манифестация языка⁸⁵. Это противопоставление Соссюром языка и речи по-разному, трактуемое в различных лингвистических концепциях (то как противопоставление кода сообщению, парадигматика синтагматике, норма стилю и т.д.), было интерпретировано Э.Косериу противопоставление языка как открытой системы возможностей и речи как совокупности реализованных форм и норм. Язык представляет собой систему идеальных форм реализации, т.е. технику и эталоны для соответствующей языковой деятельности, речь же есть совокупность норм, обязательных реализаций и исторически реализованных возможностей языка⁸⁶.

В 1969 г. М.Пеше разрабатывает теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л.Альтюссера. В этом же году Фуко в "Археологии знания" разработал учение о дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс - это "совокупность словесных перформансов", а

⁸⁵ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 17.

⁸⁶ Косериу Э. Синхрония, диахрония и история//Новое в лингвистике. Вып.Ш. М., 1963. С.175.

дискурсивная формация - принцип рассеивания и распределения высказываний⁸⁷. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия "дискурсивной практики". Дискурс - это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания, и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Э.Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как определенный тип речи - "речь, присваиваемую говорящим". Отождествление повествовательного дискурса с дискурсом вообще существенно сузило смысл этого понятия, однако позволило рассмотреть ряд дискурсов культуры под одним углом зрения, прежде всего литературный дискурс, сценический и кинематографический дискурсы, осмыслить систему времен, длительность повествования, отклонения от принятых норм и т.д. В последующем это понимание дискурса было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. В американской функциональной лингвистике дискурс включал в себя и языковую деятельность и ее результат (текст). Для функционалистов функционирование языка в реальном времени и есть дискурс. Исследуется структура дискурса, понятая как иерархия отношений риторических структур (У.Манн, С.Томпсон). У.Чейф в книге "Дискурс, сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме" (1994) исходит из приоритетности разговорного языка (прежде всего бытового) и непосредственного опыта сознания перед письменным языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом дискурса для него является интонационная единица.

Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого лица, прозы от третьего лица и цитируемой речью, что важно для осмысления литературных текстов⁸⁸. Однако основная линия в трактовке дискурса состояла в отождествлении дискурса и текста в его социокультурном контексте. Из этого отождествления выросла лингви-

⁸⁷ Фуко М. Археология знания. Киев. 1996. С. 108.

⁸⁸ См. подробнее: Кибрик А.А. Когнитивные исследования по дискурсу // Вопр. Языкознания. 1994, №5. С. 126-139.

стика текста. Еще в 1968 г. Ц. Тодоров заметил, что "лингвистической теории связного текста (discours) пока еще не существует, так что здесь нам ориентироваться не на что"⁸⁹ За прошедшее время положение дел существенно изменилось - лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась⁹⁰.

Проведение принципиального различия между дискурсом и текстом связано со школой дискурсного анализа Т.А. ван Дейка. Текст был понят как абстрактная формальная конструкция, задающая возможности для реализации и актуализации в дискурсе в определенном социокультурном контексте и в связи с экстралингвистическими факторами (установки, мнения, знания, цели адресата др.). "действительное понимание дискурса зависит от изменяющихся когнитивных характеристик пользователей языка и от контекста"⁹¹. Дискурс трактуется как сложное коммуникативное событие и одновременно как связная последовательность предложений, которые анализируются с точки зрения лингвистических кодов, фреймов, сценариев, установок, моделей контекста, социальных репрезентаций, организующих социальное общение и понимание. Иными словами, ван Дейк иначе сформулировал оппозицию: "текст" - "дискурс", где текст предстает как абстрактное поле возможностей, актуализирующихся в различных формах дискурса.

В 1975 г. П.Серио проводит анализ советского политического дискурса как выражение особой, советской ментальности и обезличенной идеологии. Этот тип дискурса использует особую грамматику и особые правила лексики, создавая "суконный язык" или "деревянный язык" (gueulle de bois). С помощью анализа дискурса лингвистика и философия стали ориентироваться на смыслы, которые существуют для человека в актах его взаимодействия с другими людьми, обратились не к абстрактно значимым и строго однозначным понятиям, а к концептам, функционирующим в актах коммуникации и в дискурсах (А.Вежбицка, Н.Д.Арутюнова).

⁸⁹ Тодоров Ц. Грамматика повествовательного текста//Новое в зарубежной лингвистике. Вып. УШ. Лингвистика текста. М., 1978. С.459.

⁹⁰ Об этом см. вступительную статью Т.М.Николаевой к данному выпуску "Новое в зарубежной лингвистике"; Карасик В.И. Дискурс// Социальная психолингвистика. Хрестоматия. М., 2007. С. 162 - 197.

⁹¹ Дейк Т.А. ван. Язык, познание, коммуникация. М., 1989. С. 45.

Неоднозначность трактовки дискурса в лингвистике и философии XX в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например, речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке взаимоинтенциональных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т.д. Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам (синтаксиса) и с определенной семантикой. Дискурс тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин дискурс требует соответствующего определения - "политический дискурс", "научный дискурс", "философский дискурс". В соответствии с этим пониманием дискурс - это "язык в языке", то есть определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о дискурсе говорить невозможно.

Итак, многообразны те оппозиции, в которых анализируется дискурс. По нашему мнению, дискурс является синтезом логико-семантических структур значения, который представлен в специфических правилах комбинации и трансформации. Это тот глубинный смысловой уровень, который выражен в поверхностных уровнях и манифестируется в высказываниях, речи, тексте. Он задает систему возможностей, которая реализуется в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. В нарратологии как теории "диалогического взаимодействия" писателя и читателя выявляются различные уровни дискурса, зависящих в том числе и от повествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от дискурса персонажей, его дискурса о моем дискурсе, моего дискурса о его дискурсе и т.д.). Тем самым в анализ дискурса включается анализ "своего" и "чужого" слова, взаимоинтенциональность и рефлексивность диалога, моего понимания (схватывания, конципирования) чужой речи и понимания (конципирования) другим моей речи. Дискурсный анализ в нарратологии

и стал весьма эффективным методом исследования произведений культуры - литературных (поэтических и прозаических), театральнo-сценических, кинофильмов.

Поворот к концепту. Элементарной единицей дискурса является концепт, который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры отдельного высказывания или цепочки высказываний. Этот компонент характеризует акт понимания, его выражение в коммуникации и его результат, полученный в коммуникации. Коммуникация немислима без достижения понимания, вне концепта, в котором схватывается смысл речи и высказываний другого, участника коммуникации. Со своей стороны и другой участник коммуникации, осуществляя акт понимания, вырабатывает в ходе диалога концепт, в котором выражено схватывание им смысла моего высказывания, моей речи. Концепты - это не просто общие "топосы", формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это вместе с тем акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Идея концепта изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, замысел, но и зачатие. Схватывание в один ментальный узел, или постижение смысла чего-то вообще, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок выражений его, прояснений и обговариваний, в результате чего из неясного нечто формируются контуры вещи⁹². Вещь как раз и возникает как вещь в результате такого конципирования, выраженного в речевом процессе. Вопрос, однако, в том, как именно возникает сама идея концепта.

В философии нового времени концепт был замещен понятием с его однозначностью и конвенциональной значимостью. Ориентация на однозначное истинное знание, характерная для гносеологии нового времени, привела к освобождению знания от всех коммуникативных связей, от

⁹² О средневековом концепте, помимо вышеперечисленных статей см.: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М., 1994.

включенности в коммуникативный (в том числе и речевые) контексты и задала лишь одну перспективу рассмотрения ментальных образований - анализа обусловленности идей эмпирическим базисом (эмпиристская программа) или автономности теоретических идей относительно эмпирического базиса (рационализм). Концептуальные акты смыслопорождения и смыслопонимания не включались в горизонт гносеологического анализа.

Лишь Кант, обратившись к исследованию синтетических суждений априори и актов синтеза, прибегнул к разграничению *conceptus communis*, *conceptus comparationis*, *conceptus cosmicus*, *conceptus ratiocinantes*, *conceptus rationalis*, *conceptus ratiocinati*. Он использовал термины *begreifen* и *verstehen* для характеристика актов постижения и понимания. Немецкий кантовед Н. Хинске⁹³ осуществил детальный и источниковедчески обоснованный анализ генезиса терминологии Канта, продемонстрировав связи Канта с предшественниками и те изменения, которые были осуществлены им в философской терминологии при создании «Критики чистого разума». Это относится прежде всего к двум понятиям его философии – концепт и система. В отечественной литературе⁹⁴ уже обращали внимание на то, что в блестящем и ставшем каноническим переводе «Критики чистого разума» Н.Лосского не проводилось различия между двумя видами понятий, хотя самим Кантом они различались, -- между *Conceptus* и *Notiones*. Их различие состоит в том, что первые являются опытными понятиями, а вторые – априорными и имеют свое происхождение лишь в рассудке. В свою очередь концепты он подразделяет на эмпирические и чистые, на данные (*conceptus dati*) и созданные (*conceptus facticii*). В «Критике чистого разума» он проведет еще одно различие - различие между рациональными (*conceptus ratiocinati*) и рационализирующими концептами (*conceptus ratiocinantes*). Понятия рассудка (*notiones*), выходящие за пределы возможного опыта, тождественны понятиям разума, или идеям. Чистый концепт (безотносительно к представлениям, восприятиям, к интуициям) – это ноция. Отметим, что Кант фиксирует эти различия, приводя латинские термины, по-немецки и то, и другое переведены как *Begriff*, но их функции в мышлении как деятельности и их отношение к опыту различны: в случае концепта речь идет о формировании общего схватывания (*conceptus communis*) и категорий на базе эмпирического опыта, во втором случае – о

⁹³ Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. М., 2007.

⁹⁴ Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалия. СПб., 2006. С. 692- 693, 705 -706.

выходе за пределы возможного опыта и о генезисе альтернативных идей – антиномий разума. После выхода книги Хинске становится ясным истоки кантовских различений – философские работы немецких просветителей – Вольфа и вольфианца Г.Ф.Майера. Но если Майер полагал, что «все наши представления суть понятия», то Кант в своих лекциях по логике подчеркивает: «Не всякое представление есть понятие»⁹⁵. В одной из рукописей по логике (в «Логике Филиппи») он уже вычленяет три характеристики познания: 1) представления (*representation*), 2) общие понятия рассудка (*conceptus*) и 3) всеобщие понятия разума, или идеи (*ideae*). В рукописях 1773-1777 гг. он отмечает пять характеристик познания – представления, восприятия, концепты, ноции, идеи, сосредотачивая свое основное внимание на различении «*intuitus*» и «*conceptus*». В т.н. «Бреславской логике», обнаруженной уже после публикации лекций по логике в академическом издании Канта, вводится шестичленная структура познавательных способностей и функций: представление, восприятие, интуиция, концепт, ноция, идея. Здесь уже *notion intellectus* могут быть даны в опыте, а идея трактуется как то, что выходит за пределы всякого опыта. В «Венской логике» (1794-1795) сохраняется шестичленная структура и проводится различие между двумя видами ноций – *notion intellectualis*, предмет которого может быть дан в опыте, и *notio rationis*, предмет которого не может быть ни в каком опыте и которое тождественно идее.

Так, понятия разума служат, по его словам, для понимания понятий рассудка и если они имеют объективное значение, то они называются правильно выведенными понятиями (*conceptus ratiocinati*), если не имеют объективного значения, то они называются им умствующими понятиями (*conceptus ratiocinantes*). Что такое "умствующее понятие? Эта новая сущность появилась в результате стремления переводчика отказаться от слова "концепт". Хотя сам же Кант писал: "Создавать новые слова - это значит иметь притязание на законодательство в языке, редко венчающееся успехом. Раньше, чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки с целью поискать, нет ли в этой области занимающего нас понятия вместе с соответствующим ему термином..."⁹⁶. Кант рассматривает понятия как акты синтеза, подчиняющиеся и включающие в себя определенные правила, отличающиеся им от законов и

⁹⁵ Хинске Н. Цит. соч. С. 129.

⁹⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1998. С. 295-296.

принципов. И хотя Кант анализирует познавательные акты вне стихии языка, как процедуры синтеза чистого рассудка и разума, отягощенные лишь аффицированием чувственности и ничем больше, все же Кант весьма ригористичен в употреблении старых и новых философских терминов. Так, проводя различие между понятиями рассудка и разума, он употребляет различные термины для фиксации различных актов познания: "понятия разума служат для постижения (*zum Begreifen*) понятия рассудка подобно тому, как понятия рассудка - для понимания (*zum Verstehen*) восприятий"⁹⁷. Понятия разума, имеющие объективное значение, он называет *conceptus ratiocinanti* (рациональным пониманием), а понятия разума, которые не имеют объективного значения, *conceptus ratiocinantes* (рационализирующим пониманием). В русском переводе вообще скрыто то, что речь идет об актах познания, их различие, а перевод первого как правильно выведенного понятия, а второго как умствующего понятия вообще не позволяет понять смысл этих терминов. Перевод *conceptus communis* как общего понятия также неадекватен, поскольку речь идет о совместном понимании, а не о всеобщем понятии. Кант обращается к старому термину *conceptus* для того, чтобы подчеркнуть активность познавательных способностей: "познание является или интуитивным, или концептуальным"⁹⁸. Синтез есть акт рассудка. Наглядные представления чувственности должны быть соединены с самодеятельностью рассудка. Это соединение, или синтез, присущий знанию, осуществляется в трех формах: 1) синтезе аппрегензии (схватывания) в наглядном представлении; 2) синтезе воспроизведения в воображении; 3) синтезе сознания в понятии. Эти три формы синтеза основаны на разделении трех способностей - чистое созерцание, чистое воображение и чистый рассудок, кроме того, как показал М.Хайдеггер в работе "Кант и проблема метафизики", на различной роли времени в деятельности воображения в этих актах синтеза. Чистые рассудочные понятия, повторим, он называет ноциями (*Notion*), их соединение представлено в суждениях, в их способах предикации. Чистые понятия рассудка имеют характер онтологических предикатов суждений, на основе которых выявляются определенные категории. Чистое рефлектирующее понимание (*conceptus reflectens*) репрезентировано в суждении и в самодеятельности рас-

⁹⁷ Там же. С. 348.

⁹⁸ Ср. с переводом: там же. С.300.

судка, которая ориентирована в суждении на отношения и служат правилам. Рассудок и есть *способность создавать правила*. Согласно Канту, объекты конституируются нами вне связи с какими-либо правилами или в соответствии с правилами, которые устанавливаются неустранимыми концептами, вплетенными в наши трансцендентальные способности. Без самодеятельности рассудка, или без его спонтанности, невозможно помыслить формы синтеза. И хотя Кант стремился освободить мышление от его связанности с языком, все же, обратив внимание на процедуру синтеза или понимания многообразия различных представлений в едином акте познания, он вычленил чистые понятия синтеза, которые рассудок содержит в себе априори, на базе их синтеза в *суждениях* различного типа. Поэтому и категории трактуются им как *логические функции* во всех возможных суждениях, а способность рассудка сводится к этим функциям. Иными словами, опосредованно, поскольку речь идет о дедукции категорий как логических функций из суждений, им осознается концептуальный характер познания, постигаемый в различных актах синтеза.

В последующем развитии немецкой философии акцент все более и более смещался в сторону объективного и однозначного понятия, которое стало фундаментальной характеристикой познания. Такой подход предполагал вынесение за скобку проблем языка и речи. И хотя Гегель называл язык "первой внешней формой, которую сообщает себе человек", но все же это «стихия, чужеродная для духа, который существует лишь под условием свободной духовности субъекта»⁹⁹. Поэтому, очевидно, характеризуя спор реалистов и номиналистов, он прошел мимо концептуализма (причислив Абельяра к номиналистам). Э.В.Ильенков посвятил проблеме языка у Гегеля статью¹⁰⁰, все же Гегель рассматривал язык как абстрактную нейтральность, как стихию, нейтральную относительно познания. Поэтому от этой стихии следует освободиться для того, чтобы постичь жизнь духа в его понятийных формах и в его понятийном движении, истину как характеристику безличного абсолютного духа.

Анализ концептов в современной философии. В английском эмпиризме XIX в., который не смог принять логоцентризма и панлогизма не-

⁹⁹ Гегель. Соч. Т.ХI. М.-Л., 1935. С.198-199.

¹⁰⁰ Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика. К проблеме соотношения языка и мышления в концепции Гегеля//Вопросы Философии. 1974. № 8.

мецкого идеализма, начинается поворот к идее концепта, правда, понятого как восстановление целостности перцептивного опыта. Иными словами, У.Гамильтон, Ш.Х.Ходжсон обращаются к концепту в качестве чего-то дополнительного относительно перцепта, опять-таки анализируя и перцептивный опыт, и концепты вне их связи с языком и вне их репрезентации в языке и речи.

Само собой напрашивается *психологическое истолкование концепта*. Ведь это образование индивидуального сознания, еще не приобретшее интерсубъективного характера, а тем более объективного характера, хотя оно может быть овеществлено, опредмечено в вещи, в техническом изделии, в тексте. Русский философ С.А.Алексеев-Аскольдов, возражая Э.Гуссерлю за его возрождение панлогистического реализма, развивает точку зрения, которую он называет концептуализмом: " По крайней мере точка зрения концептуализма представляется нам способной выдержать все направляемые против нее возражения, которые зачастую производят впечатление лишь некоторых искусственных изобретений, а не естественных аргументов"¹⁰¹. Не приемля допущение некоего трансцендентального, безличного субъекта, он выдвигал в противовес обезличенному гносеологическому субъекту индивидуального субъекта, а в качестве познавательной формы - концепт, возникающий на основе символизации интуиций. "Концепт есть образование индивидуальной мысли, пригодное для осуществления всех тех значений, которые даются вышеприведенными категориями общих имен, более того, содержащие эти значения вполне и целиком в себе, а не где-нибудь вне себя".¹⁰².. Аскольдов делает акцент на индивидуальном статусе концепта, его генезисе в индивидуальном сознании, фиксируя тот момент, который обычно упускался во всех антипсихологистских, трансценденталистских учениях о сознании. И речь у него не идет о смешении содержания и актов сознания, как это считает И.М.Чубаров в своих развязно-нисходящих комментариях к текстам Аскольдова, о том, чтобы преодолеть гуссерлианский разрыв между актом и предметным содержанием, чтобы интерпретировать предметное значение как смыслопорождение, осуществляемое индивидуальным субъектом. Но все же тот вопрос, который он задавал Гуссерлю: "Что же является связующим звеном между иде-

¹⁰¹ Антология феноменологической философии в России. Т.1. М.,1998. С.357.

¹⁰² Там же.

альными предметами и конкретностями восприятий и представлений?", так и остается вопросом и для него самого. Ответа на него он не смог дать, поскольку опять-таки строит вариант "мистического рационализма" вне всякой соотнесенности мышления и языка. актов мысли, предметного содержания, или значений, и речи.

Не удовлетворенный психологизацией когнитивных структур Г.Г.Шпет в незаконченной рукописи "Язык и смысл", написанной в середине 20-х годов XX века, в специальных параграфах анализирует специфику понятия концепта. Он определяет концепт как экстенциональную характеристику понятия, т.е. связывая его с объемом понятий, с пустыми формами, независимыми от предметного значения: "Такое понимание формы, перерезающей нити, которые связывают ее постоянно текучими отношениями со знаниями, приводит к идее чисто *внешней формы*, устанавливаемой в результате искусственных приемов абстрагирующих актов мышления. Для дальнейшего назовем такие понятия, имеющие в виду только объемные отношения, *концептами*, а соответствующие отношения - *концептуальными отношениями*. Основные категории этих отношений: роль, вид, класс и пр. суть *концептуальные категории*"¹⁰³. В противовес понятиям, которые для Шпета "полные, живые понятия, суть "осмысленные разумные формы", концепты, по его мнению, пусты и мертвы. И хотя Шпет занимался проблемами этнопсихологии и даже написал первую отечественную книгу по этнической психологии, все же его ориентация на однозначность понятий, на приоритетность понятийных форм является определяющей. Поэтому он подчеркивает автосемантическую природу концептов и отождествляет понятие со значением терминативного знака.

Логика, пришедшая вместе с семантикой к различению экстенциональных и интенциональных контекстов, экстенционала и интенционала (Р.Карнап), перевернула взаимоотношение внешней и внутренней форм слова: то, что Шпет считал внешней формой слова, отождествляя его с концептом, стало считаться более глубинным смысловым слоем. Так, А.Черч, определяя смысл как то, что "бывает усвоено, когда понято имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате"¹⁰⁴. Тем самым Черч

¹⁰³ Шпет Г.Г. Язык и смысл.- Логос, N 7, 1996,с.119

¹⁰⁴ Черч А. Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960. С. 18-19.

дает концептам не психологистическое, а семантическое обоснование, связывая их со смысловым значением. Такая трактовка концептов сложилась у Черча не без влияния Р.Карнапа в ходе их переписки в 1943 г. Черч проводит различие между предметным значением и смысловым значением формы, последнее определяется "концептом некоторого значения переменной x и совпадает со смыслом выражения, получаемого из формулы при подстановке в нее вместо всех вхождений x произвольного имени, смыслом которого является этот концепт"¹⁰⁵. Однако трактовка Черча отличается от интерпретации концепта у Р.Карнапа. Главной целью своей книги "Значение и необходимость" Р.Карнап видел в развитии "нового метода семантического анализа значения, то есть нового метода анализа и описания значений языковых выражений"¹⁰⁶. Этот метод им был назван методом экстенционала и интенционала. Для него концепты - это значение термина, относящегося к метаязыку, который говорит о семантической системе. По его определению, "термин "концепт" будет употребляться здесь как общее обозначение для свойств, отношений и тому подобных объектов (включая индивидные концепты...и функции, но не суждения). Для этого термина особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что он не должен пониматься в психологическом смысле, то есть как относящийся к процессу воображения, мышления, понимания и т.п., он скорее должен пониматься как термин, который относится к чему-то объективному, находящемуся в природе и выражаемому в языке десигнатором, не имеющим формы предложения"¹⁰⁷. В противовес психологистическому истолкованию значения языковых выражений и концептов (например, у К.Твардовского) Карнап дает логическую интерпретацию концепта и понятия, которая связана с различением экстенционала и интенционала, объектного языка и метаязыка. Такова линия в логике, которая вместе с семантикой привела к различению двух уровней слова - предметного содержания и смыслового значения, понятия и концепта, экстенционала и интенционала и, соответственно, двух теорий - теории референции и теории смысла, где смысл выражений все более и более ставится в зависимость от коммуникативных аспектов и от употребления языка.

¹⁰⁵ Там же. С. 348.

¹⁰⁶ Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 23.

¹⁰⁷ Там же. С. 55.

Лишь после лингвистического поворота, осуществленного в философии в 30-е годы, после различения Ф.Соссюром языка и речи, после возрождения неогумбольдтианства начинается интенсивное обсуждение концепта как специфической познавательной формы, его размежевание от понятия. Поэтому начинается и обсуждение роли троп в познавательных актах. Так, С.Лангер связывает концептуализацию с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение, Г.Блюменберг фиксирует роль метафор в актах познания и строит "метафорологию", Х.Уайт раскрывает систему тропов, существенных для исторического познания. Таково движение от объективного и однозначного понятия в сторону концептов, их метафоричности и многозначности.

Ж. Делез и Ф. Гваттари проводят принципиальное различие между научными понятиями и философскими концептами: наука связана с исследованием функций представленных в пропозициях, и ее понятия могут быть проанализированы с позиций экстенционального и интенционального контекстов, а философия имеет дело со смысловыми характеристиками и не может быть рассмотрена под теми углами зрения, которые прилагаются к научному знанию. Согласно Делезу и Гваттари, философия изобретает концепты и мыслит ими. В каждой философии свои концепты. Их составляющими являются возможный мир, существующее лицо и речь.. «Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах»¹⁰⁸ - в вещах, состояниях вещей, телах. Он, хотя и обладает пространственно-временными координатами, лишь интенсивен. Если философия имеет дело с событиями, то наука – с референцией функций, выраженных в состояниях вещей. «Концепт –это событие»¹⁰⁹, « у него нет референции; он автореферентен, будучи творим, он одновременно сам полагает и себя и свой объект»¹¹⁰, формируя концептуальные персонажи (Сократ у Платона, Дионис у Ф.Ницше, Простец у Николая Кузанца), а не абстрактные символы и аллегории. Концепты никогда не выразимы в пропозициях, «их можно только показать»¹¹¹. Чистые события, с которыми имеет дело философия,

¹⁰⁸ Делез Ж. ,Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С.32.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же. С. 33-34.

¹¹¹ Там же. С. 179.

ускользают от своей актуализации, они всегда сохраняют тайную сторону¹¹².

Термин "концепт" предложил использовать также переводчик книги Делеза и Гваттари "Что такое философия?" С.Зенкин, уловив, что термин "понятие" не вполне уместен в представленной этими авторами философии. Ясно, что концепт здесь не объективное единство различных моментов предмета понятия, поскольку он связан с субъектом и речью, направлен на другое, отсылает к проблемам, без которых он не имеет смысла, отсылает к миру возможного, принадлежит философии, где движение мысли к истине предполагает взаимобратимость: движение истины к мысли. Вернуться к концепту французу легче, чем немцу: термину *le concept*, уже давно переведившемуся как «понятие», не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило в себе концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким, например, является «друг», «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта»¹¹³. Существенно то, что концепт обладает реальностью виртуального. Бытие трактуется Делезом как унивокальное (единогласное, унисонное) единое, которое дифференцируется до множественности, до многоголосья. Вместе с тем бытие не есть отношение, не есть репрезентация, в нем нет онтологической раздвоенности (как у Гегеля), но оно не совпадает и с тавтологией. В бытии – события существуют разные силовые уровни, перепады, перегибы единогласного (унивокального) бытия. Эти перепады сил ведут бытие к обособлению сущностей, к распадению его на виртуальное и актуальное, на вечную истину и на время и т.д. Философскую концепцию Ж.Делеза можно интерпретировать как неоплатонизм, соединенный с бергсоном в осознании роли творческой эволюции, уникальности бытия. Поскольку в основание философствования положен физический мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии (о чем, как правило, не размышляют поклонники постмодернизма), то естественно, что не только собственной, но и собственно реальностью для представителей такой позиции является возможностный мир. Хаос обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное состояние

¹¹² Там же. С. 199.

¹¹³ Там же. С.11.

мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делезу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, они ни субъект, ни объект. Реальный мир рассматривается как поле опыта не относительно субъекта, а относительно "наличествования". Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращая его в хаосмос. Философия в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус, то есть снятие проблем, не рефлексия, она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха. "Все, что нам нужно, - немного порядка, чтобы защититься от хаоса"¹¹⁴. Философия становится своего рода терапией, избавляющей на время от раздвоенности, расстроенности или расстройности сознания от бесконечной текучести среды (которая и есть хаос), являющейся результатом проблемы бесконечной скорости, решаемой со времен Спинозы. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, то есть он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество - множество прорывов из хаоса, множество глотков воздуха.

Как и в Средневековье, идея концепта, хотя и не связанная с Божественным субъектом, все же связана с идеей речи (движение у Делеза в "Логике смысла" происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения). Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь - язык. "Реальный язык, то есть речь"¹¹⁵. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, это то, что Делез и Гваттари назвали философской грамматикой, которая "говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции"¹¹⁶.. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом, которому нет оппозиции в понятии, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, останавливающему текучесть, связывающему разнообразие субъектов в некое объективное единство.

¹¹⁴ Там же. С. 256.

¹¹⁵ Там же. С. 28.

¹¹⁶ Там же. С. 36.

Концепт - это событие, а "события - это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот" ¹¹⁷.

Фактически, Делез и Гваттари своей идеей Другого и концепта дали логическое объяснение известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанных с походами туда, не знаю, куда, и приносами (переносами, трансфертами) из одного места в другое того, не знаю что ¹¹⁸.. Они обнаружили то, что Ницше назвал "скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино" ¹¹⁹. Концепт, берущий свое рождение в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного (единогласного), непременно сталкивается, а затем и поглощается эквивокацией, двусмысленностью, двухголосием, которое представляет мир возможностей. Как писал Делез в книге "Логика смысла", "молния однозначности" (или - единомыслия, единогласия, унисонного, то, что у Боэция было передано термином *univocatio*) переоткрывает эквивокацию, как и наоборот: эквивокация подготавливает язык для откровения единомыслия-однозначности, что есть "тотальное выражающее уникального выражения - события" ¹²⁰, которое есть концепт. Потому логика концепта требует становления, а не сущностного решения, что очень важно для понимания политических схваток. Его введение направлено на прекрасную, очень тонкую, остроумную фиксацию имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных *переменных*», с чем, по мнению авторов "Что такое философия?", связана фрагментарность концептов. "В качестве фрагментарных целых концепты, полагают они, не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между концептами - тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности" ¹²¹.

¹¹⁷ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

¹¹⁸ См.: Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры. Загадка//Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.

¹¹⁹ Делез Ж. и Гваттари Ф. Цит соч. С.159.

¹²⁰ Там же. С. 297-298.

¹²¹ Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? С.35.

Что касается последнего, то с этим трудно не согласиться, поскольку, сомневаясь, философия всегда отклонялась. Весь вопрос: ради чего? Ради того, чтобы обнаружить некое правильное одно, или ради того, чтобы стать одной из множества правильностей. Делез и Гваттари также, как средневековые мыслители, связывают идею концепта с Другим. Но для них - в полном соответствии с возможностной философией - Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к "я" он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим перед ним) оказываюсь я. Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным.

Чаще всего это бывает именно в политической деятельности. Это особенно ярко наблюдалось в наблюдаемую нами «эпоху Ельцина», когда выражение «не так сидим» выражало сиюминутную смену политических ориентиров (высокие чины, немолодые люди, не выражая недовольствия, однако, вероятно, не без внутреннего смущения на глазах телезрителей пересяживались из одного, более почетного, кресла, в другое, менее важное). "Другой - это никто, ни субъект, ни объект"¹²². Идея речи, направленная на понимание и соответственно правильность/праведность исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цель философии, искусства и науки направлены на выявление «приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем богу или миру»¹²³, то есть вырисовывается идея связности, действительно независимая от «антропологических предикатов». Но тогда от чего? Какой силой она вообще возможна, если за непрерывным скольжением смыслов и игрой незакрепленных сигнификаций исчезает субъект и сама идея другого оказывается властью не поддержки Я собеседующим словом, а уничтожению Я, превращению его в набор мнений, помогающих удержать хоть какой-то порядок внутри хаоса? Речь, о которой столь пронизательно пишет Делез в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст – речь прежде всего идет о священных текстах, - превращая его в объект властных претензий, уничтожающих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. "Она не есть ни созерцание, ни рефлексия,

¹²² Там же.

¹²³ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С.37.

ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия - не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять...ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники - о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, - скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге "консенсус", а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта"¹²⁴. «Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии – таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами... и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет представлять себя в роли новых Афин и отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа...Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению"¹²⁵. Все это совершенно ясно при условии полной незакрепленности значения, плывущего текста-речи. Вопрос лишь в основаниях, на которых математик (художник...) не нуждается в философии, вещи-созерцания - не созерцание, а дружеская беседа в духе западной демократии ведет к консенсусу? И только познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Концепт в его новофранцузском понимании, утратив силу понятия, отождествив творение с изобретением, подчинившись физическому хаосу, действительно стал полем распространенных в пространстве суггестивных знаков. Когда концепт определяется как энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то ясно, что он со своими оптимистическими родственниками из средневековья, жившими упованиями на веру, надежду, любовь, позволявшими им преодолевать себя, а не выжи-

¹²⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? с.15

¹²⁵ Там же, с.16

вать, утратил связь, ибо личная, уникальная форма собеседующего слова позволяла ему стать над рынком в трансцендентную позицию. Это в некотором роде пессимистическая философия ("все, что нам нужно, - это немного порядка, чтобы защититься от хаоса") является своего рода пределом и изживанием прежнего натурфилософского взгляда на мир, усложненного современными открытиями в физике и математике. И в этом ее сила - сила концептуального видения, предполагающего возможность множества философий, что лишней раз показывает и доказывает (через эту точку зрения) универсальность современной идеи философской полифонии, ибо о такого рода полифонии (используя разные системы показателей-доказательств) говорили Х.Ортега-и-Гассет, М.М.Бахтин, В.С.Библер.

Раздел III.

Концепт как ядро политических концепций.

Глава 6. Поворот к модели коммуникации в политических концепциях.

Обычно любые формы знания рассматриваются под углом зрения «истинно»/«ложно» и воссоздания действительности. Рассмотрение научных рассуждений как «языковых игр», осознание их многообразных модальностей – от предписаний до оценок, от приказов до выражения состояний сознания - не только показало неудовлетворительность прежних вариантов исследования и задало совершенно иную перспективу в анализе научного знания, но и потребовало совершенно иного понимания его структуры и форм. Оказывается, что в культуре и в науке, в частности, существенную роль играют не только дескриптивные (информативные, индикативные, фактические, асерторические – это все разные обозначения одного и того же типа рассуждения), но и оценочные суждения, которые предполагают иные модусы рассуждения и суждения («необходимо», «возможно», «невозможно», «сомнительно», «доказуемо», «недоказуемо», «сомнительно», «хорошо», «плохо», «лучше», «хуже», «предпочтительно», «равноценно», «обязательно» и т.д.). Прежние способы анализа научного знания, при которых оно отождествлялось с совокупностью дескриптивных утверждений, а задача состояла в поиске и в утверждении десигната предиката – факта, ценности, императива, оказались неадекватными и

началась разработка новых средств в изучении дискурсивных практик и их новая трактовка.

Наиболее предпочтительными оказались *методы лингвистики*, которые позволили осмыслить культуру и знание как *дискурс* со своей семантикой, своим синтаксисом и своей прагматикой, а *коммуникативность этого дискурса* и составляет его *differentia specifica*. Культура, и научное знание, в частности, были поняты не столько в контексте бытия, не столько в контексте коммуникаций, сколько как определенное *коммуникативное действие*.

Характеристики знания «обросли» лингвистическими коннотациями и освободить современную эпистемологию от языка «трансцендентальной прагматики», как называет свою философию К.-О.Апель, от языка «коммуникативного действия и сообщества» (Ю. Хабермас) уже невозможно. Необходимо отметить, что с самого начала теории коммуникативного действия и коммуникативного сообщества противостояли тем трактовкам знания и сознания, которые редуцировали их к феноменам «личного знания», апеллируя к умению и мастерству и выделяя в нем, подобно тому, как это сделал М.Полани, такие слои, как явное, артикулируемое, центральное знание и неявное, неартикулируемое, скрытое знание.

В противовес «монологической» трактовке знания, при которой акцент делается на невыразимости в словах рассуждения, на необходимости вживания и веры в ту или иную теорию, важности страстности и самоотдачи в познании, на которых настаивал М. Полани, теории коммуникативного действия исходят из «социальности» любого знания и действия и кладут в основание исследований когнитивных феноменов коммуникативные сообщества разного рода, прежде всего языковые (дискурсивные) коммуникативные сообщества. Знание оказывается одной из функций коммуникативного действия и сообщества, коммуникативность знания предполагает выявление различных форм дискурса – от экспликативного до экспрессивного.

Коммуникативное действие – исходный пункт анализа политических концептов. Исходной посылкой классической гносеологии в ее интерпретации познания была монологичность, или робинзонада, как методологическая предпосылка концепции. С этой особенностью классической гносеологии был связан и акцент на *самосознании*, который присущ классической (особенно немецкой) философии политики.

В 70-80-е годы прошлого века разворачиваются концепции коммуникативного действия (К.-О.Апель, Ю.Хабермас) – не просто более широкого понимания действия, но и кладущей в свое основание действие, ориентированное на *взаимопонимание*. С этим поворотом в социальной философии и социологии науки коррелировали и попытки перейти в структуралистской теории дискурса к осмыслению взаимопонимания различных акторов – от взаимодействия актеров и режиссуры до трактовки аудитории как акторов, участвующих в действии, от анализа коммуникаций внутри научного сообщества (например, лаборатории) до осмысления методологии как правил дискурса и коммуникаций. Любое социальное действие имеет коммуникативный характер и предполагает признание со стороны другого. Поэтому в состав коммуникативного действия обычно включаются: 1) коммуницирующие субъекты, 2) intersубъективные смыслы, 3) проект, 4) мотивационный комплекс.

Теория коммуникативного действия строится по образу и подобию теории речевых актов. Моделью коммуникативного действия служит речевое взаимодействие, где существуют акторы – субъекты речевого взаимодействия, которые стремятся достичь согласия, процесс речевого взаимодействия и взаимное признание притязаний на истинность, на правильность и правдивость высказываний. Акторы могут принять в качестве основания своих притязаний совокупность либо состояний вещей, либо межличностных отношений, регулируемых законом, либо субъективных переживаний.

Интериоризация норм осуществляется двояким образом: она может быть основана на убеждении или на санкциях, или на сложном соединении того и другого. Коммуникативное действие предполагает включение принципа универсализации, организации универсального дискурса. В зависимости от вида дискурса отличается и принцип универсализации. Присущая нормам значимость долженствования принципиально отличается от истинностной значимости пропозиций тем, что рациональное согласие – не акт разума, а акт воли, акт коллективного выбора, связанного с соучастием во власти. Тем самым притязания норм на значимость подобна притязанию на власть.

Итак, поворот философии к концепциям коммуникативного действия существенно трансформировал философию науки: единицей анализа вместо пропозиций стали речевые акты, их пресуппозиции, научное сообщество стало пониматься как речевое сообщество, научный дискурс как совокупность речевых актов, имеющих модальный смысл и направленных на достижение

согласия. Коммуникативная природа научного знания было тем пластом в жизни научного сообщества, который в классическом сознании выпадал из поля внимания и исследования, поскольку акцент делался на мыслительную работу ученого, проходящую в уединении, лишь в конце прошлого века оказалась в центре внимания. Прежнее единое дисциплинарное научное сообщество распалось на множество научных микросообществ, каждое из которых использует свой тезаурус, «говорит на своем языке», а коммуникации между научными сообществами предполагают обращение к «зонам обмена», которые в классической философии выпадали из поля зрения.

Ныне возникают *новые формы пересечения областей исследования, новые зоны обмена* информацией между учеными. Если ранее проводилось размежевание между фундаментальным и прикладным знаниями, а последнее рассматривалось как приложение истин, добытых в фундаментальных исследованиях, то ныне оказывается, что фундаментальное знание вырастает из прикладного, а прикладное знание дает мощный импульс и техническим разработкам, и новым способам теоретической мысли. Это же относится и к коммуникациям между научными микросообществами. М.К.Петров обратил внимание на значение неформального общения ученых, использующих различный тезаурус, которое он назвал «коридорной ситуацией». П.Галисон, анализируя формы организации пространства в лаборатории Ферми, отметил, что наряду со встречами экспериментаторов и теоретиков на семинаре лаборатории, «встречи умов» происходили в кафетерии, комнате отдыха и в аэропортах. Это означает, что существующие в науке «зоны обмена» далеко не институционализированы, что в них велика роль неформальных, межличностных контактов, институционализация которых разрушит один из важных каналов коммуникаций в науке и один из источников научных инноваций. Существенен и тот язык, на котором происходит эта неформальная коммуникация – вырабатывается *особый тезаурус общения* между участниками научного проекта, каждый из которых использует высоко специализированный тезаурус своей дисциплины. Этот тезаурус общения М.К.Петров связывает с тезаурусом, полученным благодаря общеобразовательной школе, а П.Галисон – с упрощенным жаргоном, аналогичным «пиджину» в антропологической лингвистике¹²⁶.

¹²⁶ Galison P. Image and Logic. A material Culture of Microphysics. N.Y.,1987; Галисон П. «Зона обмена»: координация убеждений и действий//Вопросы истории естествознания и техники. М., 2004. № 1. С. 64-92; Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004.

Глава 7. Условия коммуникативного действия.

К условиям процесса коммуникации следует причислить иммунитет против подавления и неравенства, симметричность коммуникации, руководство одним мотивом – мотивом совместного поиска истины. Хабермас и Апель допускают существование идеального «неограниченного коммуникативного сообщества». Введение коммуникативного сообщества как предпосылки возможности знания и культуры было начато Ч.Пирсом вместе с понятием «неограниченного сообщества исследователей», Дж.Ройсом – с понятием «сообщества интерпретации», Дж.Г.Мидом – с понятием «сообщества универсального дискурса».

Можно согласиться с теми логико-семантическими правилами дискурса, которые были предложены Р.Алекси:

1. Ни один говорящий не должен противоречить себе.
2. Каждый говорящий, применяющий предикат F к предмету а, должен быть готов применить предикат F к любому другому предмету, который во всех релевантных отношениях равен а.
3. Разные говорящие не должны использовать одно и то же выражение, придавая ему различные значения.
4. Каждый говорящий может говорить только то, во что он сам верит.
5. Тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основание для этого.
6. Каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе.
7. Каждый может ставить под вопрос любое утверждение.
8. Каждый может вводить в дискурс любое утверждение.
9. Каждый может выражать свои установки, желания и потребности.
10. Никакое принуждение, господствующее вне или внутри дискурса, не должно мешать никому из говорящих реализовать свои права, определенные в пунктах 6 и 7¹²⁷.

¹²⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативные действия. СПб., 2000. С. 137-149.

Таковы правила и условия дискурса. Они молчаливо принимаются и интуитивно осознаются участниками коммуникации. Само наличие этих правил дискурса и их признание участниками коммуникации означает, что молчаливо признаются условия дискурса, которые сродни принципу универсализации. Универсальная значимость нормы и обусловлена тем, что она признается всеми заинтересованными лицами, всеми участниками дискурса.

Если классическая философия и позитивизм даже в XX в. исходили из размежевания субъекта от объекта, то посылка теории коммуникативного действия состоит в том, что «познание на основе наблюдения, на уровне субъект-объектного отношения, всегда уже предполагает познание как смысловое взаимопонимание на уровне субъект-субъектных отношений»¹²⁸.

Вопрос заключается в том, допускают ли трансцендентальные горизонты специфических языковых игр, или речевых коммуникаций, какое-то единство? Возможно ли допущение некоего универсального трансцендентального горизонта? Или нет? Если допускается (эта позиция характерна, например, для разнообразных поисков «универсального языка» в философии Нового времени – от Лейбница до Вико, от Вико до Вежбицкой), то это означает, что возможно и взаимопонимание в межкультурных коммуникациях. Если предполагается многообразие различных языков и одновременно фиксируется единообразие условий жизни, то допускается существование общих парадигм для языковых игр, которые и обеспечивают взаимопонимание. Это означает, что предполагается «языковая компетенция» (Н.Хомский), или «коммуникативная компетенция» (Хабермас), общая для всех людей. Если понятие «языковой компетенции» характеризует скорее процесс усвоения языка, смыслопонимания, а не смыслопорождения, то понятие «коммуникативной компетенции» характеризует не только инварианты «жизненного мира» человека, но и семантико-прагматические универсалии языковой способности и языковой коммуникации.

Использование логики аргументации связано с введением иных исходных единиц анализа – вместо пропозиций речевые действия, вместо синтаксиса и семантики – прагматика, вместо логической необходимой связи внутри пропозиции – притязание на значимость, которое подтверждается в дискурсе. Аргументы и есть те средства, с помощью которых обеспечивается интерсубъек-

¹²⁸ Там же. С. 206.

тивное признание поначалу гипотетических притязаний на универсальную значимость.

Историки политических концепций и философы политики столкнулись с дилеммой: либо допустить возможность рациональных дискуссий и доказательства между сторонниками конкурирующих парадигм, основанную на существовании универсальных посредников коммуникации и рациональных стандартов аргументации, либо исходить из актуальных исторических дискурсивных практик, не допуская при этом никаких стандартов рациональности. Эта дилемма была сформулирована Р.Бернштейном: «либо неизменные стандарты рациональности (объективизм), либо произвольное предпочтение одного множества стандартов или практик конкурирующим множествам (релятивизм)».¹²⁹ Универсальным рациональным стандартом (или медиатором коммуникаций внутри научного сообщества), по интерпретации Бернштейна, является разум, запечатленный в социальных практиках и представляющий собой совокупность наилучших из возможных научных аргументов, которые только можно привести.

Идея «присутствующего разума», который избавляет философа науки от впадения в релятивизм, с одной стороны, и в догматизм, с другой, отстаивается и Дж.Александром.¹³⁰ «Присутствующий разум» - это совокупность разделяемых и обязывающих норм, общих истин, на которых основывается понимание и взаимопонимание между людьми, тематизация норм и правил коммуникативного понимания, обретение контекстуальной интерпретацией универсалистского значения, осмысление коммуникативных правил в формах обобщенного знания (лингвистики, теории коммуникации и др.), ставших интеллектуальными традициями, методологические правила и стандарты объяснения и согласования научных утверждений (и с наблюдениями, и внутри теории), исследовательские программы, дисциплинарные матрицы. «Присутствующий разум» обеспечивает существование дискурса, релевантного доказательству и критериям научности, признанными научным сообществом, и служит гарантом того, что научные коммуникации не вырождаются в болтовню идеологически ангажированных приверженцев той или иной доктрины убеждений. Идея «присутствующего разума», по словам Александра, нацелена

¹²⁹ *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia, 1983. P. 68.

¹³⁰ *Александр Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума // Социология 4М. М., 2004. Вып. 19. С. 182.

на то, чтобы построить теоретический дискурс «на основе универсального аргумента»¹³¹.

Возрождение идеи «присутствующего разума» не ведет к тому, что осознается иной статус норм в границах коммуникативной рациональности, который принципиально отличен от безличных, самостоятельно сущих, объективно идеальных (методологических, этических и прочих) норм разума: вместо того, чтобы понять нормы как стратегии и ориентации исследований, как методологически регулятивные правила, представленные в исследовательской программе, как способы концептуализации и объединения научного сообщества, как те предпочтения, которые приняты в нем, обеспечивая солидарность и сплоченность научного сообщества, гальванизируется нормативность Разума, присутствующего в научных исследованиях и в коммуникациях между учеными. Иными словами, философия вновь столкнулась с попытками возрождения классического Разума в качестве антитезы его деконструкции.

Философия гуманитарных и социальных наук прошли свой круг – от утверждения универсальных методологических правил до погружения научной рациональности в исторически изменчивые контексты научной коммуникации. Теперь же начинается новый круг – возврата к идее универсальности, поиска универсальных норм и правил, в том числе и научных коммуникаций. Но этот новый круг уже обогащен осознанием того, что собой представляет научная практика, насколько дискурсивные практики «отягощены» процедурами аргументации и интерпретации и не могут быть целиком и полностью редуцированы к методам доказательного знания, сколь трудно достижение согласия в научном сообществе и тем более объективности знания. Примером широкого использования методов включенного наблюдения и аргументативной логики могут служить полевые исследования Б.Латура и С.Вулгара «Лабораторная жизнь»¹³².

Глава 8. Концепт как ядро политических концепций. Отличие политической концепции от политической теории.

Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью понятий интенциональной феноменологии, делающей акцент

¹³¹ Там же. С. 196.

¹³² Latour B., Woolgar S. Laboratory life: the social construction of scientific facts. London. 1979; Латур Б. Дайте мне лабораторию и я переверну мир!//Логос. 2002. № 5-6.

на направленности сознания на вещь и противопоставляющей предметное содержание мысли от актов мысли. Поэтому анализ концепта включает в себя не только отношение "своей" и "чужой" речи в диалоге, исследованное М.М.Бахтиным, но и новые варианты модификации феноменологии - например, "респонсивной феноменологии" (Б.Вальденфельс), где отношение Я и Другого становится центральным, новые варианты трансцендентализма, например, трансцендентальная прагматика языка (К.О.Апель), которая исходит из значимости вопросов и ответов для аналитики сознания, из понимания знания как трехместного интенционального акта, опосредованного знаком и включенного в контекст "понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества"¹³³. Безграничное коммуникативное сообщество заместило собой трансцендентального субъекта, а intersубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества. Уже обращение к прагматике и коммуникативным контекстам функционирования языка позволило Апелью указать на существование "intersубъективно значимых "сущностных" определений, - не со стороны монологического - по возможности независимого языка - сущностного усмотрения, но - в конечном счете - со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества*"¹³⁴. Эти формы понятийно-языкового взаимопонимания Апель не называет концептами, для него они включены в общий пласт понятийного языка, фиксируемого в различных сапектах - монологическом и коммуникативном. И все же он фиксирует в языке семантические системные структуры, предопределяющие любое взаимопонимание, а это и есть, по нашему мнению, концепт в отличие от понятия.

Поворот философии к коммуникативным познавательным структурам, к анализу познавательных форм в контексте коммуникационных актов шел параллельно повороту лингвистики к исследованию речи, прагматических контекстов языка, выявлению концептов как смысловых единиц метаязыка. Первый шаг лингвисты сделали в начале 90-х годов - в работах кружка "Логический анализ языка" (под руководством Н.Д.Арутюновой) и исследованиях т.н. "семантических примитивов" А.Вежбицкой, которая выделила около 60 "универсальных атомов смысла", универсальных элементарных концептов, присущих всем естественным языкам. Подчеркнем еще

¹³³ Апель К.- О. Трансформация философии. М., 2001. с.258.

¹³⁴ Там же.

раз, исследования в философии прагматических аспектов языка, включение в орбиту гносеологического анализа коммуникативных характеристик языка и речи *шло параллельно и иногда даже с опережением* лингвистических исследований концептов. Лингвистический анализ концептов при всем различии исследовательских программ, движимых либо лексикографическими, либо культурологическими интересами, в конечном счете было обусловлено переходом от логики искусственных языков, сконцентрированных преимущественно на синтаксисе, к логическому исследованию естественного языка, где приоритет отдается уже проблемам семантики и прагматики языка.

Итак, концепт можно охарактеризовать как смысловую форму, возникающую и функционирующую в смысловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик (от речи до текстов). Он взаимоинтенционален, поскольку взаимоинтенционален любой акт речевой коммуникации, он многомерен и исполнен смысловой напряженности, поскольку является выражением ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями. В этом их принципиальное отличие от понятия, логическое значение которого всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражают логические отношения в идее, в идеальном бытии. Смысл же концепта всегда субъектен. В этой связи можно напомнить слова Г.Г.Шпета, сказанные, правда, относительно выражения субъектности в языке: "О чем бы нам не сообщал известный "субъект", что бы он ни передавал в своих словах, так или иначе в них может сказаться также личность или субъективные свойства самого рассказчика. "выражении" его лица, в его речах, в тоне, характере, темпе, в самом подборе слов сказывается и он сам. Есть специальные словесные средства и формы, выражающие внутренние чувства, настроения, внутреннее отношение вообще субъекта к передаваемому им содержанию, такова, например, образная или фигуративная речь, взволнованная, спокойная, мягкая, резкая, радостная, грустная, изысканная и пр. и пр. Во всех этих случаях человек передает не только *нечто*, но и "выражает" также произвольно или непроизвольно, свое отношение к этому нечто, так или иначе реагирует на него"¹³⁵. Объективирующий дискурс, или как его называет Шпет, терминативная речь, стремится элиминировать субъекта, осво-

¹³⁵ Шпет Г.Г. Язык и смысл//Логос. 1996. №7. С.114.

бодиться от выражений говорящего о самом себе, о своих намерениях и т.п. Терминативная речь присуща науке. Фигуральная - риторике. Поэтому в риторике и предпринимались первые попытки осмысления роли тропов, особенно метафор. Поворот философии к неориторике, возникновение логики аргументации, анализа повествования и дискурса не только существенно расширил репертуар языковых средств, ставших предметом исследования, но и кардинальным образом сместил акценты: теперь уже объективирующий дискурс (или терминативная речь) оказался частным и даже вырожденным случаем всего богатства прагматики языка.

Концепция (от лат. *conceptio* - схватывание) - изначально термин "концепция" в латинском языке означал "слоги, то есть связи, или концепции, потому что они схватывают, или соединяют буквы". Затем это слово стало понятием философского дискурса, который выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе речевого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии *концептов*, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Часто термин концепция отождествляется с такими терминами, как "идея", "система", "теория" в широком смысле слова, что, на наш взгляд, неправомерно. Концепция связана с разработкой и развертыванием *личного знания*, которое в отличие от теории не получает завершенной дедуктивно-системной формы организации и элементами которого являются не идеальные объекты, аксиомы и понятия, а *концепты - устойчивые смысловые сгущения*, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации. Не случайно Д.М. Армстронг назвал концептами любые формы предикации. Концепции, приобретая пропозициональную форму теории, утрачивают свою сопряженность с коррелятивностью вопросов и ответов, образующих определенный комплекс. Концепции коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми "общими топосами", признаваемыми участниками диалога. Референциальное отношение к предметам в них опосредовано речью Другого и моей речью, ориентированной на Другого. Каждый элемент концепции коррелирует не с объектом, а с целостностью личного опыта. *Концепт составляет ядро концепции, которая, претендуя на общезначимость, все же несет на себе отпечаток личности, его взглядов, установок, способов постановки и решения проблем. В лучшем случае концепция интерсубъективна.* Будучи «растираженной», концепция превращается в идео-

логию микросообщества и социальной группы. Социально-политическое познание не может не существовать в многообразии концепций, которые все и благодаря своему множеству могут репрезентировать социально-политическое бытие. Отсекая в ходе конкуренции ту или иную концепцию, мы раскалываем то зеркало, в которое глядимся. Как известно, политическая борьба различных микрогрупп обычно и связана с превращением защитников других концепций в своих оппонентов и даже врагов. В этом исток не только догматизации той или иной социально-политической концепций, но и деформирующего влияния политической конкуренции на самосознание общества. Теория в строгом смысле слова всегда связана с построением идеальных объектов, с выявлением их связей между собой, с пониманием знания как дедуктивно построенной системы, где одна теорема выводится из другой. Так были построены «Начала» Евклида. Так была построена механика Ньютона. На такое же построение претендовали структурно-функциональный анализ социального действия Т.Парсонса, но таковым он не являлся. Для любой социально-политической концепции важен тот контекст, в котором она формируется и существует.

Уже в средневековой философии оппозиция "доктрина - дисциплина", возникшая в контексте устного обучения, где одна сторона характеризует знание для обучающего, а другая - для обучаемого, была восполнена Петром Абеляром схоластическим методом "Да" и "Нет", что не только углубило антиномии религиозности, но и вынудило комментирующий разум обратиться к герменевтике как к искусству истолкования и к осмыслению особенностей знания, функционирующего в речевом обсуждении и конфликте интерпретаций. Философия Нового времени, ориентировавшаяся на построение теории, сначала полностью освободила знание от его коммуникативных связей и особенностей и свела идею концепта к понятию, а концепцию - к теоретико-системному знанию. В XX в. концепция связывается с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение (С. Лангер), через метафору (Х. Блюменберг) или через систему тропов (Х. Уайт). В современном постмодернизме (Ж. Делез, Ф. Гваттари) философия понимается как "творчество концептов", противопоставляемых понятиям науки. Концепты, поняты как ядро концепции, рассматриваются ими как "нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта", как "фрагментарные единства, не пригнанные друг к

другу, так как их края не сходятся", научающие нас пониманию, а не познанию, как "архипелаг островов" смысла¹³⁶. Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь. Поэтому наряду с концепцией диалога (М.М. Бахтин, В.С. Библер), где концептуальным ядром выступает произведение, существует и "респонсивная феноменология" (Б. Вальденфельс), исходящая из отношений Я и Другой, из значимости вопросов и ответов для сознания, а ныне развивается трансцендентальная прагматика языка (К.О. Апель), теория речевых актов (Д. Серль), теория коммуникативного действия (Ю. Хабермас), сопрягающие формы сознания с формами коммуникаций.

Раздел 1У.

Сами концепты.

Глава 9. Концептуализации управления, права и собственности.

Отношение «господин – раб» («властелин- слуга»). О нем, например, идет речь в Аристотелевой «Политике», объединяющей в себе темы экономики, наилучшего образа правления, общей теории полиса, реальных видов управлений и идеального вида. Аристотель, как и мы, считает, что всегда испокон веку люди не были довольны своим государством, а потому надо понять, что оно такое по природе и каким могло быть. При чтении «Политики», которую Аристотель называет «эксотерическим рассуждением» (1322 а 22), где говорится о том, что «человек – существо полисное» (1253 а 3), или «общественное» (1253 а 8), иногда возникает неудовлетворенность, ибо читаешь во многом известное, и удивление, ибо известно такое же, что вызывает ненависть и удивление по сей день: при попытках сохранить застойную или несправедную власть администрация подсылала подслушивателей в дружеское собрание или на встречи (у нас называемых стукачами, люди из опасения их отвыкали свободно обмениваться мыслями), подстрекала людей к взаимной вражде, сталкивала друзей с друзьями, простых и знать, богатых с богатыми, вызывая взаимное недоверие и лишение политической энергии (1314 а).

¹³⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.С. 49.

Неудовлетворенность снимается только тогда, когда вдруг осознаешь, что все это было впервые. Впервые были выделены типы правления, впервые даны определения и этих форм правления, и того, что такое гражданское общество, которого у нас до сих пор нет, потому что люди у нас наделены гражданством, а не являются гражданами по природе.

Речь ведется о трех видах политических устройств – монархии, аристократии и политии. Обычно в школьных курсах называют вместо политии демократию. Это совсем не так, ибо полития (политический строй) – это распорядок в области организации должностей в полисе, создающийся на основании сознания общей пользы для создания прекрасной жизни. Термин «полития», когда *ради общей пользы правит большинство* и которую нередко путают с демократией, часто применяется у Аристотеля и для общего обозначения всех видов госустройства. От этих трех основных видов отклонились тирания, олигархия (основанная на богатстве) и демократия (основанная на бедности). За исключением аристократического устройства, все остальные живы до сих пор, сопротивляясь отрицанию Штраусом историзма: история как раз высветила ту константу, то неотменимое в самой жизни и философии, на что направлены были усилия мысли и человеческого делового опыта. При этом Аристотель описал как практически применимое смешение разных политических устройств или их вырождение одно в другое: демократии в олигархию, монархии в тиранию...

До сих пор актуальны его размышления о том, что наибольшая собственность не должна превышать более, чем в определенное число раз (он считает, что в 5 раз) наименьшую собственность, что у толпы распри происходят из-за имущественного неравенства, а у людей образованных – из-за почестей. А потому, если бы кто-нибудь пожелал найти радость в себе самом, ему пришлось бы прибегнуть только к одному средству – философии, так как для достижения остальных средств потребно содействие людей. Слова о том, что величайшие преступления совершаются из-за стремления к избытку, а не к предметам первой необходимости, что зачинщиками возмущений бывают одаренные люди, поскольку возмущаются равенством, считая его недостойным себя, читаются как строки из современных СМИ. Поскольку человеческая порочность ненасытна, то значение имеет не имущественное равенство, и устроить надо так, чтобы люди достойные не желали иметь больше, а недостойные не

имели к тому возможности. Так же читаются и фразы о необходимости учета военной мощи, что законы надо излагать в общей форме, в то время как человеческие действия единичны.

Аристотель сообщает сведения о политических устройствах «как существующих в действительности, так и оставшихся только в проектах» (1274 b 27), обращая внимание на необходимость строго разграничения понятий, которые одни и те же по форме меняют свое содержание в разных политиях. Так, например, кто в демократии гражданин, в олигархии уже не гражданин; поскольку же, как правило, эти два вида устройства смешиваются, то, если эти понятия не разграничены, то возникает много трудностей при разрешении вопросов. Гражданином, по Аристотелю может считаться тот, кто участвует в законосовещательной или судебной власти, чья деятельность направлена на служение добродетели, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости, кто имеет доступ к какой-либо должности. Поскольку гражданином может быть только тот, кто имеет досуг, ремесленники не могут быть гражданами (1278 a 5 – 10), хотя это, по Аристотелю, трудно-разрешимые вопросы, ибо речь идет о профессиональном отношении к делу. К трудноразрешимым вопросам Аристотель относит и вопрос о единстве и размерах государства (Вавилон три дня уже был как взят, а часть жителей об этом не знала), и вопрос о природе взросления некоей политии – одно ли и то же государство, если прошли три поколения? Реки называем, хотя вода разная.

К добродетели гражданина относятся способности и властвовать и подчиняться. Не сторонник ни демократии, ни олигархии, Аристотель все же считает, что править должно большинство. Он объясняет это тем, что большинство людей, каждый из которых сам по себе может и не быть дельным, объединившись, окажется лучше тех же самых граждан, если бы они действовали порознь. Но в этом заключается специфическая трудность: каждого из большинства небезопасно подпускать к управленческим должностям, но не менее безопасно от участия отстранять. И поскольку должности, необходимые для обслуживания большинства, такие как врач или кормчий, должны занимать знатоки, то, исходя из этой позиции опыта и знания, предоставлять народной массе решающий голос небезопасно (1281 b 25 – 1282 a 10). Потому вопрос о равенстве или неравенстве – специфическая трудность политической

философии (1282 в 20 - 25), ибо стремление повсюду соблюсти равенство, основанное на ошибке в *первоначале* может привести к плохому исходу, ибо из равенство по рождению (все участвующие в Народном собрании – свободнорожденные) делают вывод о равенстве вообще. Этот вывод сделает Гоббс в ХУП в. Возражение против вероятности такого равенства, пишет он, основано на «суетном представлении о собственной мудрости, присущее людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародье, т.е. чем все другие люди кроме них самих и немногих других, которых они одобряют... Но это обстоятельство говорит скорее о равенстве, чем о неравенстве людей в этом отношении, ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем тот факт, что каждый человек доволен своей долей»¹³⁷. В условиях, однако, всеобщего равенства и правообладания, прав всех на все право, по Гоббсу, – пустой звук, реально приводящий к отрицанию права. Выход Гоббс видит в замене естественного права, понимаемого как «свобода всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни», естественным законом, то есть разумным ограничением этого права в целях обеспечения жизни и покоя¹³⁸.

Гоббс видит различие между правом и законом, что обычно смешивается, в том, что первое «состоит в свободе делать или не делать», а второй «определяет и обязывает к тому или другому члену этой альтернативы, так что закон и право различаются между собой так же, как обязательство и свобода, которые несовместимы в отношении одной и той же вещи»¹³⁹. Добровольное отчуждение или перенесение прав в пользу другого означает, что отчуждающий права в принципе не интересуется тем, кому их передал, а передающий права желает, чтобы оно досталось кому-то или чему-то определенному. Перенос прав на государство означает полное и безоговорочное повиновение этому государству, точнее сам перенос прав и есть государство. А так как права человека безграничны, то и права государства безграничны. Потому подчинение власти безусловно в силу делегирования ей прав.

В опоре на естественный разум и искусство общежития, заключающееся в практическом отчуждении прав властным органам, обязывающих людей по-

¹³⁷ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С.113.

¹³⁸ Там же. С.117.

¹³⁹ Там же.

виновению любым властям, для Гоббса, игнорирующего такую форму правления, как демократия, не было никакой трудности в определении и утверждении естественного равенства. Но Аристотель жил в ситуации политического равноправия, потому ошибки в определении равенства казались ему чреватými переворотом или нарушением системы правления. Именно поэтому, пишет Аристотель, и мы в этом с ним солидарны, необходимо теоретическое знание предпосылок для наилучшего правления, которое подходил бы для всех политий, хотя «в теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдении над тем, что доступно исследованию путем опыта» (1238 а 20).

Будучи, повторим, сторонником аристократического правления, то есть правления свободнорожденных, благородных, богатых и знающих людей, Аристотель обосновывает это свое мнение анализом других форм правления, прежде всего демократических, поскольку долгое время жил в демократических Афинах. Он предостерегает от определения демократии как такого вида правления, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы с таким органом управления, как советы, утрачивающие, однако, свое значение там, где всеми делами занимается народное собрание. Ибо считается, что и в олигархиях власть принадлежит большинству, хотя реально она сосредоточена в руках богатого меньшинства. Олигархическим строй является по укладу и господствующим обычаям, а по законам демократический. Часто такое происходит после политических переворотов. Свобода и равенство – основные признаки демократии – часто толкуются как возможность делать всякому что угодно, не считаясь с полисом. Этим пользуются демагоги, которые начинают властвовать над мнением народа. Возводя обвинения на должностных лиц, говорят, например, что их должен судить народ, который охотно верит в это. Таким образом происходит или может произойти подмена законного закона властными решениями заинтересованных лиц, а народное собрание занято частными вопросами. Рассуждая о наказании преступников он, например, считает, что конфискации надо производить не в пользу общественной собственности, что реально может вести к ее перераспределению, а делать это священной собственностью, тогда вынесение приговоров будет легче и справедливее, ибо никто не получает выгоды (1320а 10. Но при любом строе погоду делают средние люди со средней собственностью (1295b 30 - 40). Что касается правонарушений, то Аристотель считает их чем-то «вроде

софистического вывода: если каждая отдельная часть мала, то и целое невелико. А это отчасти так, отчасти не так: ведь целое, взятое во всей его совокупности, не мало, оно лишь состоит из мелких частей. Таким образом, должно прежде всего остерегаться такого начала, а затем уже не верить тем софизмам, которые составляются для обмана народной массы» (1307b 35 – 1308a 5).

Ибо что представляла собой древнегреческая полития (так называлась любая форма правления вообще)? Прежде всего и изначально полития – это форма *общения* свободных людей, которая охватывает собой все остальные формы общения (1252a 1 - 10). Таких людей Аристотель называет государственными общниками (*κοινοῖσι*, 1261a), то есть имеющими отношение к общему благу, а не к высшему, кафолическому. Это «общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1281a 1 - 5). Человек способен по природе к такому объединению, потому что ему дана речь, то есть то, что позволяет обращаться к другому и понимать его, мысль и способность тем самым восприятия добра и зла. Более того, полисное единство первично по природе как целое, которое предшествует части. Человек, по Аристотелю, может быть завершен только в полисе, это человек-полис, обладающий наибольшим единством.

Цель Аристотеля – исследовать человеческое общение в наиболее совершенной форме. Поскольку совершенное общение происходит в полисе, то он и желает исследовать разные виды его устройства. При том, что общество есть единство, то немаловажно рассмотреть вопрос о том, что такое полисное единство. «Государство, - по мысли Аристотеля, - при постоянно усиливающемся единстве перестает быть государством. Ведь по своей природе государство предстает неким множеством» (1260и 15 – 20). И хотя государство мыслится как семья, а семья как один человек, все же оно состоит из множества людей с разными качествами. Поскольку государство не военный союз и не объединение многих народов (федерация), то оно должно руководствоваться принципом взаимного воздаяния; этот принцип должен существовать между свободными и равными, так как все они хотят управлять, но не могут делать это одновременно, но периодически. «Таким образом, оказывается, что правят все, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими реме-

слами и одни и те же ремесленники не оставались бы постоянно сапожниками и плотниками» (1260a 30 - 36).

Сказанное свидетельствует о сильном влиянии Аристотелевой идеи на ленинскую мысль о том, что каждая кухарка может управлять государством. Это очевидно демократический принцип Афинской политики, хотя, как считает Аристотель, сторонник аристократического правления, «было бы лучше, если бы правили, насколько это возможно, одни и те же люди» (там же). Но «равные уступают место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти. Одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь *как бы другими*» (там же). Это «как бы другие» свидетельствует, что властвование и подчинение наличествует в одном и том же носителе, который в зависимости от обстоятельств может попеременно быть то тем, то этим. Такое многообразие свойств есть указание на универсально-понятийное мышление (свойства которого описал М.К.Петров¹⁴⁰, прежде всего возможность в одном субъекте совмещения разных профессий, каждая из которых подчиняется той, что востребована здесь и теперь) и есть свидетельство логической трудности исполнения этой двойственности, представленной в одном. Субъект осознается Аристотелем подвижным местом контакта «текучего», как говорил Петров, «мира деятельности»¹⁴¹ и неизменности знакового мира, которым является полис. «Можно и другим способом *доказать*, - пишет Аристотель (выделено нами. – *Авт.*), - что стремление сделать государство чрезмерно единым не является чем-то лучшим», например тем, что «семья - нечто более самодовлеющее, чем отдельный человек, полис – нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим» (1261b 10 - 13). При этом стоит учитывать, что с укрупнением единицы, степень ее единства уменьшается. Нет ничего более единого по степени единства, чем человек, и нет ничего менее единого, чем он, по степени общения. Потому «если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем бóльшая» (1261b 13 - 15).

Даже если единство государства будет доведено до крайних пределов, «все равно о таком единстве **не** будет свидетельствовать положение, когда все

¹⁴⁰ См.: *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991 (глава «Генезис европейского социального кодирования» и др.)

¹⁴¹ Там же. С.212.

вместе будут говорить: “Это мое” и “Это не мое”, тогда как именно это Сократ (в диалоге «О политическом строе», в русском переводе носящем название «Государство». - *Авт.*) считает признаком совершенного единства государства» (1261b 15 - 20). Выражение «всё» двусмысленно, считает Аристотель. Если под ним понимать «каждый в отдельности», то совершенства можно достигнуть быстрее. Это связано с тем, что понимать под собственностью. Аристотель в отличие от Сократа понимает собственность как частную, принадлежащую кому-нибудь одному, единственно позволяющей сказать «Это мое», ибо общая («наша») собственность предполагает «наименьшую заботу. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого...» (1261b 34 – 1262a)

Под этими словами можно подписаться сейчас, они и сказаны так, как если бы были применимы к настоящему моменту. Бибихинское отношение к собственности как своему, как к свободе родом отсюда. Переживая коллапс с собственностью, не умея ее определить, мы, прежде ее не имевшие, и сейчас не умеем ее ни защитить, ни назвать своей. Как номинальные владельцы земельных участков, мы уже трижды меняли свидетельства о собственности, и не уверены, что поменяли его в последний раз. Лучший пример – «дело Ходорковского», от которого осталась оскомина, ибо была на непроясненных основаниях отнята собственность, еще не успевшая осознать себя как собственность. Перераспределение этого имущества, потребовавшего участия огромного аппарата государственного насилия, заставило вспомнить старое прозвище России как «тюрьмы», в данном случае не важно кого или чего, в то время как признание этой собственности, пусть в виде природного дара, что Аристотель считает истинным ее основанием, дало бы хотя бы надежду на близость права, на правовую охрану и тогда уже на приближение к собственной сути.

Аристотель настаивает именно на термине «полис», который нельзя переводить как «государство». «Неправильно, - пишет он, возражая Сократу и Платону, - говорят те, которые полагают, что понятия “государственный муж”, “царь”, “домохозяин”, “господин” суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в каче-

ственном отношении; скажем, господин – тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин – тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число – это государственный муж или царь» (1252а 5 - 10). «Это, однако, далеко от истины», - говорит Аристотель (1252а 16). Эти слова можно повторить, рассмотрев наше российское понятие государства, накрепко связанного со своим синонимом «царь». Сказки начинаются со слов «в некотором царстве, в некотором государстве», где эти слова – суть одно. Однако у нас они столь тесно связаны с понятием страны, что вошли в глубины российской ментальности, если мы не слышим между ними никакого различия, кроме звукового. Но и в нем не отдаем себе отчета, ибо спокойно говорим о *демократическом государстве*. Как если бы было возможно отождествить власть народа с единоличной властью царя. Лишь в последнее время эти слова стали осознаваться как оксиморон, правда осознание это едва брезжит. Некоторые (не все) люди вдруг почему-то возмутились, когда государственный деятель Б.Е.Немцов назвал Б.Н.Ельцина «царем Борисом», хотя глава государства есть в нашей, российской традиции царь-государь, да и время от времени возникающие идеи возвращения монархии на деле не что иное как вытеснение на поверхность того, что было загнано глубоко внутрь.

Аристотель жестко различает эти формы правления. Пользуясь методом расчленения сложного на простые элементы, «мельчайшие части целого» (там же), он находит «наилучший способ теоретического построения», состоящего «в рассмотрении первичного образования предметов» (1252а 25). Такой метод позволил Аристотелю различить естественное (неосознанное) от «сознательного решения». К естественному стремлению он относит попарное существование мужчины и женщины, объединенных для продолжения рода. А к «сознательному решению» - парное существование господина и раба, где под господином понимается существо властвующее, по природе не только сильное, но нравственное и умное, способное к предвидению, а под рабом - существо подвластное, не способное к такому решению. В таком случае господином оказывается не тот, у кого больше подвластных, а тот, кто по природе обладает моральной и физической силой и умом. Именно качества морального ума-предвидения обозначает границу между господином и рабом.

Такое различие Аристотель полагает свойством природно развитой гражданственности, ибо он отрицает такое свойство у варваров, у которых, как он пишет «женщина и раб», которые «по природе своей два различных существа», «занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения – общение раба и рабыни». Здесь однозначно заявлено специфическое горделивое отличие эллина от неэллина, но не менее существенно и то, что заявлено оно не на основании этнических различий, а на основании осознанного отношения к общению, основанному на отправлении властных функций, на признании общественных властных отношений первичными относительно естественных.

На этом различии зиждется возможность *совмещения разных правлений внутри одного полиса*. Так, в семье, которая есть естественным путем возникшее общение для удовлетворения повседневных надобностей, или в колонии семей (селении) естественно явление царя, ибо «во всякой семье старший облечен полномочиями царя» (1252b 22). Именно семья представляет два элемента: свободного, то есть господина и раба, мужа и жены, отца и детей. Одна власть над рабами, другая власть над свободными по природе. Однако Аристотель представляет и другое мнение, согласно которому власть господина над рабом противоестественна и основана на насилии, то есть на несправедливости. Это позволяет Аристотеля варваров считать как бы младшими по возрасту, ибо они повторяли в аристотелево время способ властвования, который был у греков в древние времена.

Из селений возникает полис как естественное завершающее общение. Отсюда и вывод о человеке как полисном существе, изначально, по природе, обладающем нравственностью, являющейся основанием права и собственности. Живущего вне полиса Аристотель называет либо недоразвитым, либо сверхчеловеком, без рода, без племени, вне законов и дома, жаждущего войны. Это «отдельная пешка на игральной доске». Полис же – целое, уподобленное живому существу.

Через 20 с лишним веков Гоббс скажет, что вещи – всегда единичны, универсальны только имена вещей. Аристотель, похоже, придерживается иного мнения, считая, что человек именно как человек неотъемлем от речи, а потому он как таковой, то есть обладающий речью как любым другим органом

тела, есть универсальное существо. Это чисто концептуальное понимание – общего в вещи. Полис – завершенное выражение этого универсального существа. «Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их» (1253a 20 - 21).

Показав, что полис по природе связан с правом, Аристотель начинает объяснять способы связи полиса с собственностью, которую он рассматривает как «часть дома» и «часть семейной организации» (1253b 20 - 25). Рассуждения о собственности важны потому, что именно они объясняют, кто по природе является свободным, а кто рабом. В любом доме есть предметы первой необходимости, создающие саму возможность не только хорошо жить, но и просто жить. Собственность, по определению Аристотеля, это «орудие для существования». Собственность – не домохозяйство, поскольку собственность относится к искусству приобретения средств, а домохозяйство к искусству пользования ими. Владелец или господин орудий различает орудия одушевленные и неодушевленные. Для кормчего рулевой – орудие одушевленное, а руль – неодушевленное. Для любого владельца собственности ее создатели – орудия одушевленные, а результаты создания, изделия, - неодушевленные. Одушевленные орудия – посредники между изделиями и господином. Орудия относятся к продуктивной деятельности, то есть пойкике, а собственность как таковая является орудием активной деятельности. Жизнь – активная деятельность, а не продуктивная. Раб, собственность, то есть продуктивная деятельность, служит жизни, то есть деятельности активной, являясь ее частью – частью целого. Соответственно собственность есть часть чего-то другого и немислима без этого другого, потому господин не принадлежит рабу, а раб принадлежит господину.

Это значит, что свободный – тот, кто по природе не принадлежит никому, то есть тот, кто не занимается ремеслом, создающим орудия, а раб – тот, кто по природе работает на кого-либо, даже если он создает высокие произведения искусства. Он тем самым принадлежит не самому себе, а другому, поскольку призван к созданию орудий, служащих кому-либо, а соответственно сам является собственностью кого-либо по причастности орудия чему- и кому-либо. Потому властвование и подчинение природно необходимы, и это единство властвования и подчинения наблюдается даже, если рассмотрению подлежат не два существа, а одно. Душа живого и не извращенного природой

существа осуществляет господскую власть над его телом, а разум полисную, как государственный муж.

В отношениях между господином и рабом господин олицетворяет политическую деятельность, поскольку обладает рассудком, которым не обладает раб, способный только к пониманию. Раб, по Аристотелю, повторим и проартикулируем, - тот, кто способен нечто исполнять, и это его природное свойство. Аристотель упоминает и о существовании рабства по закону. Оно «является своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им». Свое отношение к такого рода рабству Аристотель выражает резко, хотя и не персонифицированно: «Это право *многие* причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе» (1255a 5 - 11).

Обратим внимание еще раз: раб (слуга) – тот, кто по природе не обладает стремлением властвовать, обладая ремесленными способностями, служащими для удобства жизни других людей, господин – тот, кто занимается политикой и философией (1255b 35). В силу такого распределения полисных сил Аристотель «вообразил» как науку о власти господина, так и науку о рабстве, «последнюю – вроде той, какая существовала в Сиракузах, где некто обучал людей рабству: за известное вознаграждение он преподавал молодым рабам знания, относящиеся к области обычного рода домашних услуг» (1255b 20 - 26), нечто вроде нашего фабзавуча или ремесленного училища.

Само соединение политики и философии как удела свободного определенным образом уравнивает оба этих способа жизни, поскольку оба свидетельствуют о свободе от *работы*, под которой понимался физический труд. Сын каменотеса Сократ, отказавшийся от идеи изгнания, свидетельствовавшего бы о его принадлежности к недоразвитым или сверхчеловекам, рассудительной силой Аристотеля причащался сословию свободных властвующих людей.

Вся «Политика» в известном смысле спор с Сократом. Аристотель словно проигрывает заново все его рассуждения, взвешивая на весах правильности разные мнения. Так, рассуждая о справедливости, Аристотель приводит и мнение Сократа о справедливости как о благоволении к людям и мнение его

оппонента Фрасимаха о ней как выгоде сильнейшего, а рассуждая о благородстве происхождения, приводит мнение Анита, будущего судьи Сократа, о том, что от хороших родителей происходит хорошее, и Сократа, что природа стремится к этому, но не может этого достигнуть. Аристотель на основании *своего* метода диалектически рассудил, что противоположные мнения не убедительны одно без другого. Убедительности способствует применение любой вещи на деле, с каковой мыслью мысленно же согласился бы впоследствии Л. Витгенштейн. «Дурное применение власти не приносит пользы ни тому, ни другому», так что «рабу и господину», то есть подвластному и властвующему, «полезно взаимное дружеское отношение» (1255b 10 - 15), понятное только при условии правильного применения природных способностей, а не насилия. Такое определение никак не умаляет человеческого достоинства. В любом случае в полисе выявляются два вида власти, существующие вместе и одновременно: монархия как власть господина в семье и полития как власть государственного мужа над равными и свободными (там же).

На этом важно остановить внимание. Древнегреческий раб, как видно из описания определения Аристотеля – не египетский раб, не русский крепостной, привязанный к земле, и не советский житель ГУЛАГа, куда отправлялись по решению судов, но без суда и чаще всего без следствия люди для подъема народного хозяйства (что, по Аристотелю, рабское дело), которого к тому времени не было, фактически обреченные на смерть. Обреченные не потому, что они обязаны были умереть, но потому, что никому не было дела до их выживаемости. Рабами к тому же становились как люди физического труда, так и умственного, стесненные обязательной, как говорил Бибихин, собственностью, под которой подразумевались кружка, ватник, работоспособное тело¹⁴². Власть силою властных волюнтаристских решений резонно уравнивала людей во всем, ибо все считались равными и умственно и физически – в ХУП в. это провозгласил в «Левиафане» Т.Гоббс, и почему-то именно эта формула равенства возымела успех, предполагая, что главным определителем умственных способностей является благоразумие, выражающееся в том, что каждый человек доволен тем, чем наделила его природа.¹⁴³

¹⁴² Бибихин В.В. Своё, собственное//Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 376.

¹⁴³ Обратим внимание на то, что Шпет своим переводом названия раздела «Феноменологии духа» Гегеля «Господство и рабство» (Herrschaft und Knechtschaft) связал господство и рабство с определенным историческим феноменом, хотя имел полное право универсализировать эту систему отношений, поскольку речь идет о властелине и слуге. Впрочем, может быть, здесь скрыт намек на то, что в тоталитарном государстве – все рабы одного господина.

Почему же люди позволяли сделать себя рабами, не используя самого термина «раб»? Первый ответ на поверхности: в России в течение долгого периода каждый был зависим от государя (Москва вобрала в себя византийство и присвоило его приемы тоталитарного государства), и эта зависимость, прошедшая в одночасье не изгоняется из ментальности, тем более, что речь идет в основном о тех людях, кто изначально принадлежал не к отчужденному от народа высшему сословию, а к низшему, подвластному, прописанному и приписанному к определенному месту земли. Поскольку это был *весь* народ, то явилось на свет, по словам В.В.Бибихина, «диктатура как карикатура, абсурдная, пугающая, нечеловеческая. И то же можно сказать о революции 1991 г.»¹⁴⁴. Это первое. Второе. Ни о каком дружеском отношении речи быть не могло, поскольку идеология провозглашала, что лучшее дело любви – это ненависть, не предполагающая дружелюбия. Принято думать, что народная власть была отчуждена от народа. Так можно считать относительно царской России, даже Киевской и Московской Руси, но соответствует ли это советской действительности?

Царская власть была расстреляна. От самозванцев были застрахованы, варягов не призывали. Как на варягов уповали в 60 – 80—е годы диссиденты, обращавшиеся за идейной помощью к Западу. Но с 1917 г. была установлена партийная власть, многие представители которой были выходцами из народа, во всяком случае – из разночинной интеллигенции. Сейчас иногда говорят, что эта власть была захвачена бандитским путем, и приводится много примеров бандитизма: одиночные террористические акты, грабеж банков, организованный большевиками. Эти вещи, разумеется, не мелочи, но продумать надо, что такие акты совершались не ворами и не бандитами, а планировались хорошо образованными людьми, к каковому относился, например, Л.Красин. Разумеется, вождями пролетариата была использована старинная ненависть народа к богатым. Но ненависть-то действительно была! Крестьяне из блоковской деревни объяснили ему, что пожгли Шахматово потому, что все жгут. Вот этот квантор всеобщности здесь самое важное. Замечание маркиза де Кюстина, записки которого великолепно проанализировал В.В.Бибихин во «Введении в философию права», о том, что в России *богатые не соотечественники бедным*, пришлые, приданные, не ведающие народа, объясняет эту всеобщую ненависть гораздо лучше, чем просто ненависть эксплуатируемых

¹⁴⁴ Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 171.

к эксплуататорам. В этом плане и лозунг «грабь награбленное» звучит иначе: как возможность освобождения от чужаков, которых русские пролетарии не знали и которыми, согласно Аристотелю, были те, кто вне закона, вне полиса, кем отказался быть Сократ. После уничтожения (физического и идеологического) этих чужаков-богатых, ненависть обратилась внутрь, на самих носителей ненависти и стала пожирать собственных родителей. Унять ее помогли война, разруха (последнюю не смогло уничтожить то прежде неграмотное и замученное население, которому времени не хватило образоваться в народ), а впоследствии внутреннее диссидентское движение, пригрозившее вмешательством Запада, тех же варягов. Человек, если исходить из теории Аристотеля, природно правовое собственническое существо, живущее в определенной системе власти. Но в ситуации отсутствия права, собственности, реального участия в управлении, то есть в ситуации рабского состояния, такое существо, потеряв имя раба и не приобретя имени гражданина, одновременно потеряло право называться человеком, оно человекоподобно, а потому обладая мягким нравом и дружелюбием в семье среди равных и своих (где все государственные мужи и жены), ненавистной стороной обращено в сторону других, даже ближайших соседей, на чью, пусть малую, собственность уже не рабы, но и не граждане, поскольку собственности у них не было, кроме весьма скудной личной, могли претендовать *не по праву*, ибо нет права брать чужое. Срабатывал первопринцип все того же Гоббса – война всех против всех в отсутствие правильного государственного управления. Если все люди могут претендовать на все (кухарка управлять государством), то все может принадлежать всякому, соответственно рождая войну всех против всех. Доносы способствовали такому чудовищному, извращенному способу возвращения себе состояния и имени человека, зависящим от обладания собственностью.

Что такое собственность? Что такое собственность, помимо того, что она часть дома, часть семейной организации и искусство для приобретения средств? Аристотель пишет, что «вопрос о том, представляет ли искусство наживать состояние часть науки о домохозяйстве, или оно является особой, отличной от нее отраслью знания, вызывает затруднения, если считать, что тот человек, который владеет указанными искусствами, может исследовать, в чем заключается источник имущественного благосостояния и вообще собственности». Отождествляя в известном смысле понятия «собственность» и «богат-

ство», Аристотель пишет, что они «заключают в себе много разновидностей» (1256a 15 - 20).

Анализируя эти самые виды, Аристотель фактически фиксирует то, что можно назвать «охотой», «схватыванием», а то и «захватом». Разделяя искусство приобретения собственности 1) по природе и 2) по опытности и использованию технических приспособлений, Аристотель полагает, что первичная собственность образовалась от умения взять то, что даром давала природа. Разделив этот первичный захват на три, Аристотель выделил прежде всего *кочевников*, затем охотников и земледельцев. Первые – наиболее ленивые – «питаются, не прилагая ни труда, ни заботы мясом домашних животных... возделывая как бы живую пашню», вторые живут разными видами охоты, среди которых на первое место ставит грабеж, или разбой. Впоследствии грабеж и разбой Аристотель выделяет как самостоятельный образ жизни тех, «кто непосредственно трудится над тем, что дает природа, не прибегая для добывания средств к жизни к обмену и торговле» (1255b 3- 1256b), называя подобный образ жизни «нуждой» как первоначальным импульсом обретения своего и «даром» природы. Причем и нужда и природные дары – свидетельства жизни, предназначенные для жизни, без которых ни самой жизни, ни человека как целого, а Аристотель рассматривает именно целое человека, нет.

Искусство приобретения собственности по природе не беспредельно, его пределом является количество и величина используемых орудий. Беспредельным является искусство приобретения собственности с использованием опыта и экономических, политических и технических приспособлений. Пользование этой собственностью двояко: по прямому назначению (обувь надевают на ноги) и ради обмена (продажа или обмен обуви). Цель такого искусства также двоякая: оно не противно природе и в то же время служит восполнению недостающего по природе. Такого рода искусство привело к развитию монетарной меновой торговли и иного, чем первоначальное, понимание богатства, способствуя разведению понимания терминов собственности по природе и собственности как наживания богатства. При этом как любое искусство оно имеет предел, заданный достижением богатства и денег, и не имеет предела в средствах достижения предела. Но в отличие от других искусств, чья цель – нечто иное, чем оно само (например, цель медицины – в здоровье человека), цель искусства приобретения собственности как богатства – приумножение

того же самого. И хотя все искусства направлены на обеспечение жизни, последнее в отличие от других направлено на обеспечение *не благой* жизни. «Итак как эта жажда беспредельна, то и стремление к тем средствам, которые служат утолению этой жажды, также беспредельно. И даже те люди, которые стремятся к благой жизни, ищут того, что доставляет им физические наслаждения, и так как, по их представлению, средства для осуществления этого дает собственность, то вся деятельность таких людей направляется на наживу... они стремятся к ней... пуская в ход все свои способности вопреки даже голосу природы... а для достижения цели приходится идти на все... Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности... Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе» (1258a – 1258b 1 - 10).

Аристотель, говоря о способах приобретения собственности, настаивает на их изначально природном характере, что и создает их единство с политикой. «Нужно предполагать это искусство как бы уже имеющимся в наличии: так ведь и политика не создает людей, но берет их такими, какими их создала природа; точно так же и природа – земля, море и т.п. – должна доставлять человеку пропитание; и на обязанности домохозяина лежит всему тому, что получается из этих источников, дать соответствующее назначение» (1258a 20 - 25).

Правильное искусство приобретения собственности и противное природе реально способствуют тому, что образуются правильные и противоположные способы политического управления как связанные друг с другом. Ибо виды деятельности образуют и способы властвования и подчинения. Так, деятельность, связанная с обменом, влечет за собой, с одной стороны, увеличение богатства и свободный статус, а с другой – предоставление своего труда за плату. Тот род деятельности, где случайности почти нет места, является самым искусным, где возможны телесные повреждения – самым низменным, где требуются только физические силы – самым рабским, где меньше всего требуется добродетели – самым неблагородным.

В доказательство истинности своих взглядов на природу собственности и на способы ее наживания Аристотель ссылается на специальную литературу и на «ходячие рассказы», полагая, однако, что у каждого человека есть собственная цель в жизни. Так, предметом стремлений философов является не

богатство, а мудрость. Пример того явил Фалес, который в ответ на упреки в бедности, поскольку занятия философией не приносят никакой выгоды, использовал свои знания астрономии для быстрого разбогатения: предвидя урожайный год оливок, он роздал в задаток имеющуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен, законтрактовав эти маслобойни задешево из-за отсутствия конкуренции, а отдавал маслобойни на своих условиях, заработав много денег. Аристотель считает, что этот пример не только свидетельствует разные образы жизни, но полезен и политикам, которые должны учитывать полезные способы обретения денежных средств, в которых нуждается полис. Более того, анализируя разные природные и неприродные способы обретения собственности, разные способы властвования на примере одной, отдельно взятой семьи с бинарными отношениями господина-раба, мужа-жены, отца-детей, служащей аналогией для управления полисом, Аристотель реально анализирует нравственные проявления добродетели (скромность, мужество, справедливость), считая, что в зависимости от ответа на вопрос, кому более всего они подобают, изменятся определения властвующего и подвластного. Эти добродетели, считает он, зависят от свойств души. Так, способность решать не свойственна рабу, женщине она свойственна, но лишена действенности, а у ребенка, которому эта способность также свойственна, находится в неразвитом состоянии. Такой вывод отрицает сократическое представление о добродетели: Сократ считает, что добродетель сама по себе тождественна самой себе. На взгляд Аристотеля «одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге», находясь в зависимости от природы души каждого. И если добродетель не свойственна «рабу по природе», то она свойственна ремесленнику, который таковым стал не по природе, а по «науке», занимаясь низким ремеслом и являясь «в состоянии ограниченного рабства». Вопрос о нравственных достоинствах, по мнению Аристотеля, не распределяется по рубрикам «да» и «нет», ибо в любом случае речь идет о людях, то есть о тех, кто способен быть добродетельным. Поэтому «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели, выступая в роли наставника, каковым он является в разной степени для жены и детей, ибо правильно устроенному, то есть на основании достоинства, полису нужны достойные женщины и достойные дети.

Аристотель много внимания уделяет тому, какой должна быть собственность, склоняясь, как мы уже сказали, в пользу частной собственности, по-

скольку «вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений» (1263а 15 - 16). «Собственность, - полагает он, - должна быть общей только в относительном смысле, а вообще частной». При общей собственности нет места для благородной щедрости, которая должна быть у человека-собственника своего имущества. Напротив, возрастает нравственная испорченность, уничтожающая «само существование». Отдавая предпочтение способу пользования собственностью, освященному обычаем и упорядоченному законами, он полагает наилучшим способ, при котором собственность – частная, а пользование ею – общее, ссылаясь на пример Лакедемона. Где каждый пользуется рабами, конями и собаками другого, как своими собственными. Подготовить к этому граждан – дело законодателя, цель которого насаждать добрые нравы, философию и законы. Поскольку «все давным-давно придумано», то вызывает удивление постоянство внутри полисных распрей, что свидетельствует о невозможности устоявшегося представления о единстве семьи и государства, не дающего исхода «своему» как свободе человека (1263а 20 - 40).

Бибихин обратил внимание на то, что «русская свобода происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*. Собственно я, сам и свой, и есть та исходная собственность, минуя которую всякая другая будет недоразумением. Древнегреческое именование бытия, *οὐσία*, - напоминает он, сохраняло исходное значение собственности, имения. У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним из значений на *свое, собственное* (Ereignis – eignen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*»¹⁴⁵. Когда Аристотель повторял старую пословицу «У друзей всё общее», он имел в виду то же самое – поделиться с другом можно только своим и со своим другом, с иным «я», понимаемым как тайна самого себя. На лишенность этой тайны указывал Аристотель, оспаривая идею общности жен, детей и имущества, предлагаемую Сократом и достойную удивления именно у Сократа, твердо отстаивавшего собственную позицию как частного человека, не желавшего участвовать в государственных делах.

¹⁴⁵ Бибихин В.В. Своё, собственное. С.371.

Между тем именно такая идея своего как своей собственности отвечала и умонастроенности грека, в себя включавшей в себя мир. Закон, и это понимал Сократ, должен считаться с двоицей: *землей и людьми*, поскольку по сути это одно, ибо дары земли и принятие этих даров входит в определение человека человеком. Не мешало бы добавить к этому слова «соседние места», говорит Аристотель, жестко разграничивавший свое как свое и юридически оформленную собственность как результат общения людей, образующий полисное правление, где, напомним, «меньшая степень единства», а значит и меньшая доля своего.

Понимание свободы как своего, не просто как независимости фактически прошло через всю человеческую историю (с разными поправками, зависящими от принципа управления). Гоббс определил ее как «отсутствие сопротивления», под которым он понимал «внешние препятствия для движения»¹⁴⁶, которая вполне совместима с необходимостью, подобной тому, как «вода реки, например, имеет не только *свободу*, но и *необходимость* течь по руслу. Такое же совмещение, - пишет он, - мы имеем в действиях, которые люди совершают добровольно»¹⁴⁷. Свобода стран, имеющих собственное управление, тождественна свободе каждого человека, которой тот пользовался бы, «когда не было бы совершенно ни гражданских законов, ни государств»¹⁴⁸. Она одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве¹⁴⁹, где правовыми субъектами выступают все свободные граждане, а закон или решение относительно какого-либо дела принимается их большинством (восемьдесят голосов не хватило Сократу для оправдания).

Ясно, что собственность понимается как природное дарование, которое, наряду с другими дарами обеспечивает определение человека как человека.

Естественное право и позитивное право. Последнее право – это то, что определяется законодателями (что положено), то есть не все то, чем руководствуется человек в своей жизни и даже не главное. Ибо главное – это его неотъемлемые права на жизнь и свободу и, как сказано, то есть повторено вслед за создателями философии, в Декларации независимости, на счастье.

¹⁴⁶ Гоббс Т. Левиафан. С.171.

¹⁴⁷ Там же. С.172 – 173.

¹⁴⁸ Там же. С.175.

¹⁴⁹ Там же.

Между тем, по словам Л.Штрауса, в Германии и США термин «естественное право» в XX в. утратил свое значение, передав свои права в одном случае «историческому сознанию», в другом – идеалу, идеологии, даже мифу, а о России мы и не говорим. Однако то, что общество не вполне поработило человека, свидетельствует, что есть нечто, что обеспечивает его жизнь и жизнь близких ему людей. Это и называлось естественным правом, которое для нас сейчас (в этом можно согласиться со Штраусом) «скорее предмет воспоминания, чем познания»¹⁵⁰. Однако чем дальше углубляешься в философские обоснования бытия человеком. Тем больше сталкиваешься с тем, что некогда называлось естественным правом. Как пишет Штраус, естественное право претендует на то, чтобы оно было различимо человеческим разумом, а история вроде бы свидетельствует о том, что его нет. «Иными словами, не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости, но история показывает нам, что все принципы справедливости изменчивы»¹⁵¹. Проще вернуться к старым текстам и посмотреть, свидетельствуют ли они об этом праве или нет. И вовсе не факт, что мы обнаружим там идею справедливости. Оно есть там, речь идет о природе. Штраус прав, говоря, что в Ветхом завете нет природы, значит нет и естественного права. Природу открыла философия. Это открытие сопровождалось и открытием естественного права. «Но *philosophos* не тождественен *philomythos*». Аристотель в «Метафизике» и Платон в «Законах» называют философов теми, кто рассуждал о природе и отличает их от людей, рассуждавших о богах. Смысл открытия природы заключался не в определении природы как совокупности феноменов или обычая и особенностей поведения, а а в «нашей» особенности поведения, особенности «нас», живущих «здесь», образ жизни самостоятельной группы, которой принадлежит человек» и правильное поведение человека¹⁵². А оно установлено богами, их сыновьями или учениками. Платон, как считает Штраус, скорее обстановкой диалогов «О политическом строе» и «Законы» обсуждает естественное право, когда говорит о необходимости жертвоприношений, о Миносе, принесшем критянам божественные законы, чем явными утверждениями¹⁵³. Но вот Сократ напрямую говорит о том, что «придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными

¹⁵⁰ Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С.12.

¹⁵¹ Там же. С.15.

¹⁵² Там же. С.81.

¹⁵³ Там же. С.83.

началами», что «внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал»¹⁵⁴, а в «Апологии Сократа» напрямую говорит о том, что, занимаясь философией, он занимается божественным делом, поскольку побуждает к справедливости и добродетели. Разумеется, это можно назвать обстановкой, но мы назвали бы это апелляцией именно к естественному праву, что, кстати, явилось основанием, в этом мы абсолютно согласны со Штраусом, для его осуждения: «в обществе, управляемом общественными законами, строго запрещается обсуждать эти законы настоящему обсуждению, т.е. критическому исследованию, в присутствии молодых людей; Сократ, однако, обсуждает естественное право – предмет, чье открытие предполагает сомнение в прародительском или божественном кодексе, - не только в присутствии молодых людей, но и в беседе с ними»¹⁵⁵, хотя предполагается, что принципы этого права неизменны и необсуждаемы. А потому Платон не пытается установить существование естественного права, а попросту принимает его как установленное, как то, что есть, и есть не по договору людей, а на основании свободы. Потому Сократ и говорит, что справедливость равна сама себе, независимо от того, принадлежит ли она свободному или рабу, ибо противоприродно обращаться с любым человеком как с несвободным или не равным. Гражданское общество необходимо именно для того, чтобы привести его в изначальную гармонию с естественным правом, а для этого нужны законы, принятые конвенционально, которым необходимо повиноваться.

Можно согласиться со Штраусом и считать Сократа основателем политической философии. И его понимание естественного права состоит в тождестве закона и природы, в нераздельности мудрости и умеренности, в соответствии жизни и природы, а это значит жизнь по достоинству, добродетели, справедливости. Это значит жить на основании своего, собственного, того, что и Аристотель будет утверждать, что свобода по сути привязана к *своему*, что обладание собственностью по природе как даром входит в определение человека по природе. Само обсуждение естественного права является у него частью его обсуждения политического права. «Понятие справедливости, - пишет он, связано с представлением о государстве, так как *право*, служащее ме-

¹⁵⁴ Платон. Государство. 444 d.

¹⁵⁵ Штраус Л. Естественное право и история. С.84.

рилом справедливости, является *регулирующей нормой* (курсив всюду наш. – *Авт.*) политического общения» (1253 а 38)

Подобное же отношение к естественному праву можно обнаружить и у Цицерона, который в «Законах» доказывал естественную социальность человека, их сходство друг с другом, как и неравенство людей относительно добродетели.

И в средние века политический характер естественного права не стал смазанным, поскольку рядом с Градом Божьим всегда шел Град земной. Вопрос о наилучшем правлении был решен просто и окончательно: лучшим был признан монархический строй, самым привлекательным теократическое государство в том виде, как его мыслил Карл Великий – в единстве божеского и человеческого. Фома Аквинский, написавший специальный трактат «О правлении государей» во многом в определениях справедливости и несправедливости и в определениях типов правлений отталкивается от Аристотеля, называя политику, аристократию и монархию справедливыми правлениями, а тиранию, олигархию и демократию («засилье народа») – несправедливыми. Фактически часть этой книги является своего рода рефератом «Политики» Аристотеля, по ходу дела комментируемого и подправляемого Аквинатом. Фома дает не только определения человеку как существу общественно-политическому, являющемуся таковым на основании «естественной необходимости, не только определения разных политических устройств, но и определения свободного («тот, кто сам является своей причиной») и раба («тот, кто является тем, кто он есть по причине другого»¹⁵⁶), какового социального деления не было и не могло быть в его время (середина XIII в.). Но зато было деление, исходящее от религии и чисто философское деление на первичные и вторичные причины. Фома, отвечая на вопрос, как возможно зло в мире, если Бог – это Благо, замечал, что есть причина первичная, Творец, Создатель мира, который не ответственен за зло этого мира, а есть причина вторичная. Ею является человек, носитель свободной воли и тоже творец. Он-то, как созданный из двух природ – божественной и ничто – и является ответственным за зло, происходящее от уничтожения благой природы. Поэтому истинно свободным является Бог, человек же как сотворенный – раб Божий, который «есть по причине другого». Вот этот скрытый комментарий делает картину социальности, представлен-

¹⁵⁶ Фома Аквинский. О правлении государей//Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе У1 – ХУП вв. Л., 1990. С. 234.

ной Фомой, несколько смазанной, но оттого и интригующе интересной, загадочной, ибо в изложение тихо вкрадывается совершенно иная реальность. Цель гражданина земного града, стремящегося ко граду Бога, невозможна иначе, как через добродетельную нравственную жизнь. Такая нравственная жизнь - не «сегментом добродетельной жизни», как полагал Штраус¹⁵⁷, а причастие ей. Человеку врожденна эта добродетель от природы, потому она никогда в христианстве не достигает нулевой отметки. «Человек, - пишет Фома Аквинский, - имеет врожденное знание о том, что ему необходимо для жизни». Только «кому-то из тех, кто направляется к цели, удастся достичь ее прямым, а кому-то непрямым путем»¹⁵⁸. И речи о спрямлении пути нет у Аристотеля, здесь же постоянно присутствует Бог-свидетель, незримо направляющий человека к цели, вопреки его сопротивлению. Поскольку «стадо должны пасти пастыри», они «должны заботиться о благе подвластного им множества»¹⁵⁹. Поскольку же люди, стремящиеся к Богу, «приближаются к тому, чтобы стать единым целым», то для Фомы очевидно, что «один управляет» этим процессом «лучше, чем многие». Ссылаясь на природное устройство человека, то есть на то, что он есть, и не просто есть, а «есть-что-то», через которое он явлен весь как целое, которое причастно сотворившему его благу, Фома полагает, что эта природа врождена человеку так, что все, «что существует по природе, устроено наилучшим образом, ведь природа в каждом отдельном случае действует наилучшим образом, а общее управление в природе осуществляется одним»¹⁶⁰. И это «единый Бог, творец всего и правитель... А если то, что происходит от искусства, подражает тому, что происходит от природы, и творение искусства тем лучше, чем больше приближается к тому, что существует в природе, то из этого неизбежно следует, что наилучшим образом управляется то человеческое множество, которое управляется одним. В самом деле среди множества частей тела существует одна, которая движет всем, а именно сердце, и среди частей души по преимуществу главенствует одна сила, а именно разум»¹⁶¹.

Выше мы писали о гоббсовом Левиафане как искусственном организме, где сердце – мотор, нервы – нити, и теперь можем утверждать, что он был

¹⁵⁷ Штраус Л. Естественное право и история. С.137.

¹⁵⁸ Фома Аквинский. О правлении государей. С.234.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же. С.236.

¹⁶¹ Там же.

не просто хорошим студиозусом в Оксфорде, но и сумел намеченные движительные механизмы представить как единственно правильные в земном граде, вокруг которого вращаются все прочие сфера. У Фомы же все подчинено ничтожению именно земного и воссиянию вечного. Живой Бог, от которого только и могла возникнуть жизнь (а не от идеи Бога), в качестве законодателя является подателем естественного врожденного права на жизнь и свободу. Это право действительно не зависит от наилучшего режима, но режим должен обеспечить наилучший позитивный закон.

Штраус различает три типа классических учений естественного права: сократо-платоновский, аристотелевский и томистский.

Первый тип права характеризует справедливость как воздаяние каждому должного по природе, не причиняет вреда, но любит друзей или соседей. Полис должен, таким образом, чтобы выполнять эти и только эти правила справедливости, должен стать своего рода «всемирным полисом» (если оставить множества, внутри каждого начнутся противоречия, как поступать с другим полисам, если там обнаружится обман), а граждане, его составляющие, должны быть мудрыми, их подчиненность естественному закону, управляющему естественным городом, есть благоразумие. Как считает Штраус, такое решение проблемы справедливости выходит за границы политической жизни. Во-первых, потому что справедливость в полисе может быть только несовершенной. Мудрые принуждены там править, вопреки своему нежеланию править, поскольку их жизнь посвящена поиску неизменной истины. В-третьих, если человек стремится только к вечной истине, то любой другой человек, просто нравственный и просто справедливый, в сравнении с ним урод, не приспособленный к жизни в таком полисе.

Второй тип отрицает диспропорцию между естественным правом и политической жизнью. Аристотель отвергает «божественное безумие Платона» и соответственно право, выходящее за пределы политического общества. «Он обсуждает справедливость как ее знает каждый и как она понимается в политической жизни, и он отказывается быть втянутым в водоворот диалектики, уносящий нас за пределы справедливости в обычном смысле слова, к философской жизни»¹⁶². Мы уже писали, что для Аристотеля важно свое, собственное, и это обретенное качество оказывается важнейшим для политического общежития

¹⁶² Штраус Л. Естественное право и история. С.149.

и обсуждения. Более того, Аристотель полагает, что естественное право изменяемо. Штраус в попытках объяснить эту изменчивость ссылается на Аверроэса, толковавший это право как «юридическое естественное право», на Марсилия Падуанского, толковавшего это «юридическое естественное право» как квази-естественное, ибо в действительности оно зависит от человеческих установлений. Сам Штраус склонен считать, что Аристотель «думал не о каких-либо общих утверждениях, но скорее о конкретных решениях... Естественное право состоит из таких решений»¹⁶³. Ибо всеобщее благо подразумевает, полагает Штраус, не только некий универсально действенный и неизменный принцип, но «простое существование, простое выживание, простую независимость данного политического сообщества». Например, самое справедливое общество не может выжить без шпионажа, который возможен только, если правила естественного права приостановлены. «Исключения также справедливы, как и правила, - считает Штраус, - и Аристотель, кажется, наводит на мысль, что существует не единственное правило, каким бы базовым оно ни было, не подверженное исключению»¹⁶⁴.

Что касается нас, то мы считаем, что это оригинальная модернизация, и что возможно объяснить изменчивость естественного закона исходя из категориальной логики Аристотеля, согласно которой сущее изменяется через самоё себя.

Что касается томистского учения, то Штраус полагает, что в нем царит полное согласие между естественным правом и гражданским обществом. В этом учении нет сомнений в неизменном характере принципов естественного права, зависящего только от божественного вмешательства и веры. Сомнение вызывает только познаваемость этого права человеческим разумом, «не освещенным божественным откровением»¹⁶⁵.

На наш взгляд, ошибка именно в последнем утверждении, ибо в средневековом христианском мире полагалось, что любой разум иллюминирован божественным откровением. Ошибка проистекает от того, как кажется, что здесь, как и в античности, предполагается движение разума к неизвестно где пребывающей неизвестной истине, в то время как в средневековье считалось, что истина дана в Откровении и она овладевает человеком, а не человеком ею. В

¹⁶³ Там же. С.152.

¹⁶⁴ Там же. С.153.

¹⁶⁵ Там же. С.156.

этом смысл причащенного или верующего разума христианства. В этом и состоит *habitus* (обладание) практическими принципами, которые связаны с божественным законом через *synderesis* (сознающую совесть или совестливое сознание).

О том, что Штраус считал христианскую истину лежащей где-то там, по ту сторону земного мира, в котором жил и действовал человек, свидетельствует то, что он не определил, что понималось под естественным правом самими средневековыми мыслителями. Между тем такое определение есть у Петра Абеляра в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином». Этот «Диалог» вместе с его «Этикой, или Познай самого себя» - первые книги, посвященные специально, отдельно от теологии христианской этике. В «Диалоге» есть параграф «О естественном и позитивном праве», где даны определения того и другого. Под естественным правом понимается прежде всего любовь, то есть то, что цепко скрепляет двух обращенных друг к другу субъектов, прежде всего Бога и человека. Естественное право коренится не в данности свободы, собственности, справедливости, а прежде всего в любви, свойственной не только человеку как таковому, а его разуму, о чем часто забывается, считая его простым счетчиком, рассудительным органом. Любовь не выражает долженствования, она, как говорил Гегель, и совершенно справедливо, «не есть противопологаемая особенности всеобщность, не есть единство понятия, она – единение духа, божественность. Любить Бога означает беспрельдно ощущать себя в бесконечности вездесущей жизни... Лишь любовью может быть сломлена сила объективного, так как любовь устраняет всю сферу его власти»¹⁶⁶.

В «Диалоге» Абеляр сопоставляет долг, выраженный в позитивном праве и выражающий противоположность мысли и действительности, и свободу естественного права, поскольку «мыслимое не может быть любимым», и «победа любви не означает подобно победе долга, что враги ее подчинены ее власти; победа любви означает, что вражда (общее понятие. – *Авт.*) преодолена». Слова «естественное право», что предполагает и естественный закон, употреблены здесь по правилу тропа-переноса, как закон естественного существования человека, закон его существования, ибо «для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают именован-

¹⁶⁶ Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба//Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т.1. М., 1976. С.143.

нии. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове»¹⁶⁷, как это и случилось у Абеяра, не ее сущность, а ее противоположность. Абеяра выполняет задачу сопоставления свободы и долга, труднейшую задачу, над которой средневековая мысль билась со времен Августина, доказывавшая одновременное существование, см. выше, свободы и предопределения. Это существование предопределило двусмысленное существование человека, по природе творения принадлежащего к двум мирам: свободы и природы, принуждения, любви и долга.

Но уже у Гоббса меняется представление о *ratio*. Гоббс, сам будучи христианином и, конечно, ближе других упомянутых здесь персонажей по времени к Фоме Афинскому и даже Петру Абеяру, писал о *ratio*, что так назывались в Риме счета, а *ratiocinatio* – операция счета, что рассуждение человека «лишь образует в уме итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания... образует имя целого... или имя другой части»¹⁶⁸.

Не то Петр Абеяра. «Естественное право – это то, которое нужно преисполнить трудом, это сам разум, который естественно присущ всем, у всех пребывает, убеждает, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев»¹⁶⁹. В любви сходятся, сцепляются конципируются, охватывают друг друга Бог и человек, родители и дети. Это место встречи. В отличие от Философа, который определяет естественный же закон как «нравственное познание, которое мы называем этикой и которое заключается только в нравственных доказательствах», Иудей определяет его как врожденность у отдельных людей любви к собственному роду и к тем, с кем они воспитываются. Более того, считалось, что еще до возникновения традиции закона либо соблюдения законодательных предписаний, большая часть их содержалась «в естественном законе, который состоял в любви к Богу, и в котором весьма почиталась справедливость и существовали любезнейшие Богу люди, такие, как, например, Авель, Енох, Ной и его сыновья, а также Авраам, Лот и Мельхиседек»¹⁷⁰ и др. Закон выражает состояние любви как к людям, так и к Богу, и Иудей и Христианин дают понять Философу, что его закон, который он называет естественным, содержится в ветхозаветном так, что, если бы исчезли все

¹⁶⁷ Там же. С.142.

¹⁶⁸ Гоббс Т. Левиафан. С. 58.

¹⁶⁹ Пет Абеяра. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 377.

¹⁷⁰ Там же. С. 322.

прочие заветы, то тех, что касаются совершенной любви, было бы достаточно как для «нашего, так и для вашего спасения»¹⁷¹.

Любовь – это собственность, но не имущественная, это и есть собственно свое как оправдание и защита своей и только своей жизни. И эта собственность от природы, каковой является не сущность человека, не чуждость (она может измениться), а сам Бог. Все остальное от ничто, которое не природа. При этом во всем, что касается праведности (справедливости) «важно, - как пишет Петр Абеляр, - не сходить с пути не только естественного, но и позитивного права», права, установленного людьми. Ибо в христианстве у христианина двойная задача: стремиться к Богу (философия называлась боголюбием, поскольку истиннейшая любовь – любовь к Богу) и стремиться к людям ради исправления, назидания и братской взаимопомощи, ибо «к позитивному праву относится то, что установлено людьми для обеспечения или увеличения всеобщей полезности, или благопристойности; или [к позитивному праву относится] то, что опирается либо только на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных, то есть при испытаниях обвинений по судебному решению, так как у одних [народов] есть ритуальные поединки или пытка огнем, у других концом всякого препирательства является клятва, а вся тяжба ограничивается свидетелями»¹⁷². Здесь требовались стойкость и воздержание, великодушие и терпение, и все это составляло справедливость. Так что скорее надо говорить не о томистском понимании естественного закона, а о средневеково-христианском, с которым резко разойдется нововременная мысль, жестко (в лице Гоббса) разделившая естественное право и естественный закон, к чему ниже мы еще вернемся, и Декарта, сделавший естественное право основанием своего «я».

Собственность как власть. Понимание собственности как природного дарования, которое, наряду с другими дарами обеспечивает определение человека как человека, было свойственно не только Древней Греции, но и Риму. Юристы не определяли предельные категории вполне в духе Аристотеля, который высшие роды оставлял без дефиниций. Считалось, что свобода, свое собственное – это природа человека, она и служила основанием всякого права и считалась условием именованием человека гражданином, принимавшим на себя ответственность, связанную с властью в доме (*pater familias*) в отличие от

¹⁷¹ Там же. С. 335.

¹⁷² Там же. С.378.

безответственности раба, чужеземца, живущего в пределах Рима, либертина – всех, кто не мог платить налоги и не шел в армию. Однако все это предполагало, что есть нечто навек запечатленное, с чем нельзя спорить. К этому нечто относились собственность, владение, обязательство, иск, даже преступление. Они-то и не имели никакого определения, потому что «всякое определение в гражданском праве опасно». Определительный бум – это свойство Византии, и оно в конечном счете привело к появлению идеологии, выраженной в сен-тенциях.

В варварской, а впоследствии и не варварской Европе дело было иначе. На варварских территориях будущей Западной Европы, начиная с V в., создавались «Правды» «наподобие римского права», но не означало копирование или приспособление римского права к своим обычаям, а обладание, как в Риме законами. Там тоже собственность не определялась, она подразумевалась настолько как само собой разумеющееся, что назначались разные штрафы за кражу ястреба. В появившемся на рубеже V – VI вв. во время правления Хлодвига во Франкии знаменитом «Салическом законе» (*Lex Salica*)¹⁷³, субъектом которого являлся, однако, не свободный франк, а свободный человек (*homo ingenuus*) вира за кражу ястреба из-под замка, что характеризовало его хозяина как человека, пекущегося о своей собственности, втрое превышала виру за кражу ястреба с шеста и в 15 раз за кражу ястреба, сидящего на дереве, то есть улетевшего от хозяина. Мир олицетворялся домом-виллой и землей. Землей и тем, что под землей, где могла быть укрыта собственность, должны были клясться в суде люди, совершившие убийство. Землю должны были бросать на родственников, объявляя их наследниками своей вины, за которую те должны были заплатить. Наследник, в чью полу бросили стебель, то есть росток, выращенный в земле-символе единства с нею человека и его собственности, считался признанным в качестве наследника. Сумма виры за убитого в доме превышала сумму виры за убитого вне дома в девять раз. Весь «Салический закон» подчинен принципу охраны двора, хозяйства, и вилладом выступает как единый правовой субъект. Более того, здесь решение по делу, касающемуся виллы, не принималось мажоритарно, как, скажем, в древних полициях, оно не принималось, если против него был хотя бы один голос. В расчет принималось право индивида, право прецедента, мнение каж-

¹⁷³ Подробно см.: *Неретина С.С. Прецедент «Салического закона»//Неретина С.С.Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.*

дого отдельного человека. Так, в титуле о переселенцах-мигрантах (весьма существенном и для современной ситуации европейских стран) записано: «Если кто-либо захочет переселиться в виллу к другому и если один или несколько (жителей виллы) захотят принять его, но найдется хоть один который воспротивится переселению, он не будет иметь права там поселиться» (§1 гл.45 «О переселенцах», или «De migrantibus»). И дело не в том, что впоследствии в эту главу были внесены коррективы, скажем, переселиться можно было по королевской грамоте, а в том, что статьи эти добавлялись, а не замещали старые. Старый титул не отменялся. На основании сохранения старых законов и добавленных была развернута Столетняя война, когда одни объявили себя наследниками по закону Хлодвига, запрещавшему наследование земли женщине, другие по закону Хильперика, поправившему первоначальную статью и разрешавшему женщине наследование земли. При этом множество казусов не успевало ритуализоваться, делая важным этот и только этот случай, а не некую всеобщую норму. Салические франки узаконили не общие структуры повинностей, но каждый отдельный случай. Важна не просто вещь, но качества вещи, ее возраст, местонахождение, приметы (ястреб на шесте, меченый, свинья двухгодовалая, поросенок молочный, коровы с колокольцами и без, кража внутри дома и вне) – не собственность вообще, а конкретная собственность принималась в расчет, становясь объектом права. Индивидуальность не подводится под общее, как хотел Сократ в «Законах», поэтому нарастает и вводится в закон количество особых провинностей.

Прецедентность Салического закона имеет силу и в наши дни. Артур Ф.Мак-Эвой в статье об интерактивной теории природы и культуры сообщает факт, ставший предметом судебного разбирательства в Верховном суде штата Нью-Йорк в 1805 г. Предметом этого процесс стал спор между двумя охотниками – ми-лисятниками Постом и Пирсоном. Первый выследил, поднял зверя и готовился выстрелить. В этот момент появился Пирсон, убил лисицу и ушел. Перед судьями встал вопрос, чьей собственностью становится дикое животное в определенный момент, потому что до того оно никому не принадлежало, находясь в «природном состоянии». И хотя суд решил в пользу «узурпатора Пирсона», сам этот факт, как пишет Мак-Эвой, «выявляет рельефную картину возникновения прав собственности»¹⁷⁴. Сейчас, да в 1805 г. этот спор

¹⁷⁴ Мак-Эвой Артур Ф. К интерактивной теории природы и культуры: экология, продукция и познание в Калифорнийском рыбном промысле//Вопросы истории естествознания и техники. 1994. №3. С. 101.

кажется казуистичным, если забыть о том, что именно такими спора изобилует Салический закон (ястреб на шесте, на дереве, в клетке). С тех далеких лет (прошло 13 веков) все эти лисицы и ястребы давно стали частью природной среды, но возникший вопрос об экологии, то есть о контроле «за численностью крыс или гоферов», ставит одновременно и вопрос о количестве инвестиций «для поддержания уровня численности лисиц в угоду меховщикам или состоятельным охотничьим клубам»¹⁷⁵. Не только старые казусы Салического закона начинают работать, но и рассуждения Сократа и Фрасимаха в «Политическом строе» о справедливости: заботится ли пастух о благе овец или волов ради их собственного блага или ради блага владельцев и своего собственного (Государство, 343 b – c).

Возврат к старым действовавшим прецедентам обусловлен и опасением перед иррациональным использованием ресурсов, ведущим к их уничтожению. Биолог Г. Хардин опубликовал в 1968 г. статью, где речь шла о группе конкурирующих фермеров, которые выпасали скот на общинном пастбище. Трагедия заключалась в том, что все фермеры, желая получить максимальную прибыль, считали более выгодным выпасать на нем больше коров, чем пастбище могло выдержать. Это «экономически рациональное поведение» привело «фермеров к иррациональному результату»: пастбище было «съедено», уничтожено, а, в конечном счете, были уничтожены их собственные средства к существованию¹⁷⁶. Все это свидетельствует как раз о важности возвращения к истории мысли, вопреки мнению Штрауса, ибо мысль, возникшая в истории, становится уже в силу того, что она мысль, вне своей собственной истории. Она просто мысль, которую может и обязан знать мыслящий. «Ни созданная в XVIII в. теория общественного договора, ни социал-дарвинизм (ни евклидова геометрия, коли на то пошло) не имели своей целью описать мир лишь так, как он существует при определенных условиях, - пишет Мак-Эвой. – Напротив, каждая из этих теорий как бы объясняла, каково *по сути* положение вещей в мире, независимо от времени, мечта и обстоятельств. Такие теории в определенном смысле творят мир по своему образу, ибо они организуют представления людей и направляют их действия, которые трансформируют мир. Но подобно тому, как люди развивают свои взгляды на мир в процессе взаимодействия с окружающими их социальной и материальной средами,

¹⁷⁵ Там же. С. 102.

¹⁷⁶ Там же. С. 103.

точно также и эти взгляды претерпевают изменения по мере того, как люди снова и снова переделывают мир в ответ на изменения своих представлений о нем». Здесь срабатывает принцип Аристотеля об изменчивости естественного права. А то, что «разорение североамериканской дикой природы к концу XIX в. явилось достаточным доказательством того, что взгляд на мир, косвенным образом проявившийся в процессе “Пирсон против Поста”... нуждался в корректировке»¹⁷⁷. Здесь, однако, не надо спешить и быть близорукими, положив на полку снятый было оттуда Салический закон. Правда за спиной того, другого и третьего, нечто прочное – «за» ними, оно-то и помогает ориентации, способствуя тому. Чтобы нечто было вовремя снято с полок и вовремя поставлено на них вновь, но не уничтожено. В этой прямизне мысли нет никакого релятивизма. В этом проявляется ее тропизм, не учитывать который – смерти подобно, ибо «человеческая жизнь и мысль погружены друг в друга и вместе – в не-человеческий мир. И поскольку трагический миф об общих пастбищах упускает это из виду, он может оказаться не столько эвристической моделью понимания проблем окружающей среды, сколько рецептом их обострения»¹⁷⁸.

Но, если вернуться из XX в. в начало средневековья, то и собственность, и прецедентность связана с такой особенностью варварского, а потом и средневекового права, которую можно назвать силой личности, за которой прежде всего признается свойство *властности*. Обладание самыми высокими правами выражают именно эту силу. Не Римское право оказало воздействие на будущее средневековое правосознание, а его собственное «германство».

Как собственное «германство», как связь права и силы («нерасплетаемость», как это назвал Бибихин) оно оказало влияние и на определение такого неуставного права как *mores* – нравы, обычаи в отличие от уставного (позитивного) права. Очевидно, что большая часть права не может быть записанным по той же причине, по какой не может быть последовательно изложен ход нашей мысли, ибо это – природа нашего существования. В этом смысле право, полученное человеком просто в силу данной ему жизни, большей частью остается неуставным, неопределимым, но не бездейственным. И хотя во имя осуществления мира мы должны жить при кодифицированном правосудии, осуществляющем элементарный контроль за сохранени-

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же. С.115.

ем порядка, сама такая упорядоченная жизнь свидетельствует о том, что этот порядок все же возник если не из хаоса, то из упомянутых данностей жизни. Чаще всего говоря о нравах имеют в виду обычай, обычное право, которое сохраняется при любых кодификациях его и близко к бесправию. Ибо, скажем, «при революционной смене государства снижается до нуля роль писаного права (старое полностью подлежит замене, новое еще не упрочилось)»¹⁷⁹. Это мы замечаем и в нынешней России с 1989 г., когда стала почти «нормой» для большинства жизнь «по понятиям». В конце 90-х годов на встречах «силовых предпринимателей» вставал вопрос, договариваться ли по законам или по «понятиям», то есть по упомянутому неуставному праву, которое во время правовых срывов становится мафиозным, гораздо более жестким, чем писанный кодекс, но более доходчивый, понятный, а в силу его востребованности вот здесь и вот сейчас и более свежим, готовым соперничать с официальным правом. Еще в середине 90-х в России договоры основывались на «понятиях», при этом под «понятием» понимался «некий навык, с помощью которого определяется, кто виноват и что за этим следует». Как следует из пересказа доклада В.Волкова о соотношении сил между государством и бизнесом, произнесенного на Малых банных чтениях, проходивших под шапкой «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе», разговор по «понятиям» сейчас исчез в малом и среднем бизнесе, но остался в отношениях государства и крупного бизнеса. И это ясно: «мелкие» и «средние» - низы, отчужденные от верхов, государство же по-прежнему правит исходя из чуждых «народу» интересов, заместив место бандитов¹⁸⁰. Удивительно другое, что живут по «понятиям» те, кто создает законы, одновременно создавая и прецедент их толкования «по жизни» и не позволяя сформироваться тому, что можно назвать «народной силой».

О чем это свидетельствует? Можно, конечно, сказать, как мы и сделали, что система «понятий» - срыв официального права, но можно истолковать их в духе того, что до сих пор характеризовало российскую государственность: стремление переключить неканоническое право (им часто и было неписаное обычное право) в каноническое, но ожившее в свете старых законов и относительно новое, действие которых еще не известно, потому что долго находи-

¹⁷⁹ Бибихин В.В. Введение в философию права. С.7.

¹⁸⁰ «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе: как, где и о чем нам говорить друг с другом?» Малые банные чтения – 2005//Новое литературное обозрение (далее НЛО). 2006. №1 (77). С. 532-533.

лось в тени. Тем самым могло бы не установиться новое право, но восстановиться старая ситуация отчуждения власти от невласти, от «населения».

Эта связь старых *mores* не просто с обычаями, а с порочностью задолго до этого нынешнего обсуждения, обсуждалась в средневековой Европе в момент, когда вновь возникающие города требовали, во-первых, жесткой кодификации прав феодала и вассала, цеха и магистрата, ремесленника и короля, народа и короля, феодала и короля, феодала и крестьянина, когда подняли голову легисты, знавшие толк в праве гражданском и праве международном, в частном и естественном, а во-вторых, эти города, наводненные вагантами и пелегринами, но главным образом крестьянами из соседних и не близлежащих деревень, требовали отличия обычного, то есть неуставного права от уставного. Петр Абеляр, попытавшийся в «Этике» это сделать, в определении сочетал это право (*mores*) с добродетелями или пороками сознающей души (*animus*), «которые делают нас склонными к дурным или добрым делам». Причем пороки или благости свойственны не только этой сознающей себя душе, но и телу, от них зависит, «например, хилость тела или его крепость, каковую мы называем силами, лень или живость, хромота или стройность, слепота или зрячесть. Отсюда, когда мы произносим ради выделения таковых слово “пороки”, то уточняем: это пороки души. Именно они, то есть пороки души, противопоставляются добродетелям, как неправедность – праведности, трусость – стойкости, неумеренность - воздержанию»¹⁸¹.

Понимать эти пары надо не врозь, а вместе, что значит: когда действуют *mores*, они вместе и порочны, и добродетельны. И только сознание-совесть, *synderesis*, свойственная сознающей душе способна привести в действие один из этих механизмов. В этом и новизна, и пагубность жизни «по понятиям».

Гоббсу пришлось заново открывать вслед за Римским правом, что человек наделен всеми правами по природе не сознающей души, а просто по природе жизни. Но, если вернуться к идее собственности, то и Гоббс считает введение собственности действием власти¹⁸². Дар собственности остается имеющим важнейшее значение, но этот дар надо заслужить силой. Как пишет Ортега-и-Гассет, «германский дух» «неизбежно нес на себе отпечаток выдающейся личности. Личности, а не какого-то “индивида”. Сначала требовалось завое-

¹⁸¹ *Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. С. 247.*

¹⁸² *Гоббс Т. Левиафан. С. 197.*

вать, потом – отстоять... Любой феодал с негодованием отвергнет и самую мысль, что можно обратиться в суд, чтобы кто-то отстоял его личное достоинство (как то предлагало Римское право. – *Авт.*). Последнее защищается не с помощью суда, а в честном поединке с оружием в руках. Потому средневековье постоянно утверждало право на риск, с чем соотнобразуется и столь важное для уяснения его своеобразия понятие прецедента. «Существенно, - продолжает Ортега-и-Гассет, - что (политическое) сплочение оказалось основанным не на коллективном, безличном, административном начале, как в Древнем Риме, а на духовном, личностном. Германское государство явилось системой частных отношений между “властителями”. Нынешний европеец не сомневается, что право, да и государство, на котором последнее зиждется, должно существовать до и сверх личности. По этой логике изгой, лишенный гражданства, неизбежно лишен и прав»¹⁸³. Так считают не только нынешние европейцы, но и нынешние русские европейцы, считающие идею личности гипертрофией, тесно связанной с религиозной этикой¹⁸⁴. «Древние германцы», еще не христиане, «рассуждали по-иному, считая, что право – неотъемлемо от качеств выдающейся личности. Итак, не личность определяется правами, гарантированными государством. Наоборот, она правомочна, поскольку является именно личностью, живым, неповторимым человеком. Иначе говоря, она зависит исключительно от себя, от своих внутренних качеств. Изгнанный из Кастилии Сид не был подданным какого-либо государства и, тем не менее, все свои права сохранил в неприкосновенности»¹⁸⁵.

Это сложившееся в Европе право, исходящее от личности, надо помнить, размышляя о России, потому что идея обеспечения правами, в которой, разумеется, могли участвовать сильные воины, то есть простые свободные люди¹⁸⁶, настолько срослась с идеей власти и силы (Бог назывался *Omnipoten-*

¹⁸³ Ортега и Гассет Х.. Бесхребетная Испания//Ортега и Гассет Х. Этюды об Испании. М., 1994. С.88.

¹⁸⁴ См., например: Тимофеева О. Монолог, обращенный к смерти//НЛЮ. № 77. 2006 (1). С. 425.

¹⁸⁵ Ортега и Гассет Х.. Бесхребетная Испания. С. 88.

¹⁸⁶ В этом смысле примечателен эпизод с суассонской чашей, приведенный Григорием Турским в «Истории франков». Однажды франки унесли из какой-то церкви большую чашу удивительной красоты. Епископ той церкви попросил короля Хлодвига ее вернуть. Король, пообещав ему это, выразил перед воинами желание, чтобы эту чашу отдали ему сверх его доли. «Те, кто был поразумнее, сказали: “Славный король! Все, что мы здесь видим, твоё. Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!” Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин (заметим: просто воин, из тех свободных, кто составлял войско. – *Авт.*), завистливый, неумный, поднял секиру и с громким возгласом “Ты получишь отсюда только то, что тебе полагается по жребию”, - опустил ее на чашу... король перенес это оскорбление с терпением и кротостью (не забудем, что это пишет епископ. – *Авт.*). Он взял чашу и передал ее епископскому послу... А спустя год Хлодвиг приказал всем воинам явиться со всем военным снаряжением... И

тия, Всемогуществом, Всесилием), что стало представителем деспотий или тираний. Но в древних государствах они считались отклонениями, скажем, от монархии, а в Российском государстве – основанием правления.

Гоббс уже об этом не помнит, как не помнит и о том, что тирания и олигархия все же считались, хотя и отклоняющимися от нормы монархии и аристократии, но все же формами правления. Сократ даже полагал, что при сохранении справедливости, неважно, каково само правление. Гоббс же не помнит об этом настолько, что введение собственности считает актом одного лишь суверена, а греческий закон, νόμος, называет распределением, определяя справедливость как воздаяние каждому его собственного¹⁸⁷ и забыв определения справедливости Сократом (сила, которая делает вещи такими, которыми они являются по природе, естественные отношения господств и подчинения между телесными началами¹⁸⁸, от чего не отказывался и Аристотель). Это забвение произошло потому, что изменилось представление о своем собственном: относясь к человеку как к созданному богом механизму (сердце – пружина, нервы – нити, суставы - колеса), Гоббс полагает, что и сам человек – существо искусственное; древняя Сократическая максима *познай самого себя* преобразуется, по таким представлениям, в *читай самого себя*¹⁸⁹. Это значит, что людей, особенно власть имущих, надо поощрять не к варварскому отношению к нижестоящим людям, а к их поучению, потому что, в силу тождественности человеческих мыслей и страстей, зная собственные мысли и страсти, вышестоящий будет точно знать мысли и страсти нижестоящего.

Выступая против Аристотелева принципа, что человек – полисное существо, Гоббс доказывает, что человек по природе существо не общественное. В обществе он ищет не друзей, а осуществление собственных интересов в войне всех против всех, хотя задача государства – всех умиротворить. Этому и способствует естественный закон, который на деле есть «найденное разумом общее правило»¹⁹⁰, то есть правило-договор, найденный по правилам искусства составления правил.

когда он обходил ряды воинов, он подошел к тому, кто ударил (секирой) по чаше, и сказал: “Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты... И, вырвав у него секиру, бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову...” (Григорий Турский. История франков. М., 1989. С.48).

¹⁸⁷ См.: Гоббс Т. Левиафан. С.197.

¹⁸⁸ Платон. О политическом строе (Государство). 444 d.

¹⁸⁹ Гоббс Т. Левиафан. С. 38.

¹⁹⁰ Там же. С.117.

Искусственно создав Левиафана как гражданское общество, *civitas*, где верховная власть – это душа; награда и наказание – нервы; богатство и спасение (безопасность) народа – занятие; память – советники; справедливость и законы – *искусственный* разум, гражданский мир – здоровье; смута – болезнь; гражданская война – смерть, человек побуждается к исполнению естественного закона (слово «естественное» двусмысленное слово – оно означает искусство, которым обладает человек, чья природа, то есть естество, искусственно происхождения в силу его сотворенности). Естественный закон при этом в отличие от исконного стремления человека к войне призван к установлению мира, заключая в себе обязательство выполнения соглашений, отклик на благодеяние, умение приноравливаться к другим людям, прощение, учет размеров блага при благодеянии, полностью отвечая определению, которое Гоббс дал разуму как «искусственному совершенству»¹⁹¹.

В ранней и новой Европе это право власти, не считающееся с законами, соседствовало с гражданским правом как таковым, с общим неписанным и записанным правом, с пониманием и оправданием правом своей (личной и частной) собственности. Гоббс после 1649 г., то есть после казни монарха, пишет: «Если кто-либо один или несколько человек утверждают, что суверен нарушил договор, заключенный им при установлении государства, а другие или кто-либо другой из его подданных, или суверен сам утверждает, что никакого нарушения не было, то в этом случае не имеется судьи для решения этого спора, и мы снова таким образом отброшены к праву меча, и каждый человек снова получает право защищать себя своей собственной физической силой»¹⁹².

Глава 10. Философия и власть

Политолога Лео Штрауса критика называла то «главным политическим философом неолиберализма», то «крестным отцом неоконсерваторов», «фашистствующим профессором», хотя все его родственники в Германии погибли в концлагере в 1942 г., то марксистом, то антиамериканцем, то «гипертрофированным американским патриотом», сейчас говорят, что его взгляды уже не пользуются влиянием. Нас же сейчас интересует, что Штраус – великолепный историк, предметом которого является политика.

¹⁹¹ Там же. С.211.

¹⁹² Там же. Левиафан. С.149.

В его книге «О тирании» жестко поставлен вопрос и соотносимости философии и власти. Саму эту книгу (причем по желанию автора) реально составляют три произведения: «Гиерон» Ксенофонта, самолично переведенный Штраусом, с двумя действующими лицами: поэтом-мудрецом Симонидом и тираном Гиероном (которые беседуют по поводу того, кому лучше живется – частному человеку или тирану и о возможности преобразования тирании в справедливую тиранию, если так можно выразиться, через идеи любви, почтения и счастья), комментарии к этому диалогу Л.Штрауса, названные «О тирании» (комментарии детализированные, очень тонкие и компетентные), рецензия-эссе Александра Кожёва и ответ на него Л.Штрауса. Вместе это представило содержательный диалог на тему отношения философа и власти. Анализ «Гиерона» можно назвать образцом текстологического анализа текста, ведущего к нетривиальным выводам, которые на первый взгляд из этого текста, кажущегося содержательно скромным, извлечь трудно. Этот диалог тем более актуален, что «угроза тирании – сверстница политической жизни»¹⁹³. Понимание тирании как зла для государства и блага для тирана базируется, по Штраусу, на мнении обыденного ума, заключающего, что власть, телесные удовольствия и богатство имеет большее значение, чем добродетель. Такого рода обыденное мнение склонно отождествлять мудрость как благо с тиранией (Сократа обвиняли в том, что он не обличал его, а предполагал как одно из возможных правлений наряду с демократией при условии правления справедливости), хотя тиран избегает слова «свобода», неотъемлемое от мудрости.

Анализируя отношение Ксенофонта к тирании, Штраус полагает, что оно зависит от соотношения понятий «закон» и «справедливость». При тождестве этих понятий исчезает различие между справедливыми и несправедливыми законами. Справедливость в делах по своему существу может быть независима от закона, а потому возможна и при тирании – политическом строе, как известно, пренебрегающем законом. Если справедливость по существу надзаконна, то «власть без закона вполне может быть справедлива... Абсолютная власть человека, который знает, как править, ... на деле будет превосходить власть законов, поскольку хороший правитель – это живой и “зрячий” закон,

¹⁹³ Штраус Л. «О тирании». СПб., 2006. С.63.

тогда как сами законы “незрячи”... Следовательно, власть во всем хорошего тирана предпочтительнее власти законов и справедливее таковой»¹⁹⁴.

Штраус сопоставляет двух мудрецов из двух трактатов Ксенофонта: Симонида и Сократа. Сократ, на взгляд Ксенофонта, перехваченный Штраусом, полагает знание единственным оправданием власти – не силу, не обман и не избрание-наследование, а потому будет легитимным то правление, конституционное или тираническое, которое изъявит готовность слушать советы того, кто «хорошо говорит» потому, что «хорошо думает»¹⁹⁵. Однако, несмотря на такие теоретические рассуждения, представляющие «максимально заостренную форму отражения проблемы закона и легитимности» и ведущие к избавлению «своих приверженцев от безоговорочной верности, к примеру, афинской демократии»¹⁹⁶, Ксенофонт, по мнению Штрауса, полагает, что в реальности слушающая мудреца тирания невозможна, поскольку «тиранического» учения для гражданина, признававшего общество, управляемое законами, не существует. Одно из важных отличий правителя от мудреца состоит в том, что правитель, чья функция – «делать», даже «делать хорошо», должен служить всем своим подданным, в то время как мудрец (Сократ), чья функция – «говорить» (обсуждать), сохраняет возможность свободного общения с теми, с кем ему нравится вести разговор, поскольку он свободен настолько, что может позволить себе даже жизнь чужестранца. Более того, *«если мудрость и добродетель составляют высшее благо, отечество и город таковыми быть не могут. Если высшее благо – добродетель, то не отечество как таковое, но только добродетельное сообщество»*, именно оно есть *наилучший политический строй*, оно «способно нераздельно завоевать всю преданность порядочного человека»¹⁹⁷.

Взгляд Кожева на проблему соотношения власти и мудрости (в данном случае - философии) принципиально иной. Прежде всего он, оценивая Ксенофонов диалог, считает, что беседующий с тираном поэт-мудрец ведет себя не как Мудрец, а как Интеллектуал, «который критикует реальный мир, в котором живет, с точки зрения некоего “идеала”, сконструированного им в дискурсивном универсуме», каковому идеалу «он придает “вечную” ценность –

¹⁹⁴ Там же. С.133.

¹⁹⁵ Там же. С.134.

¹⁹⁶ Там же. С.136.

¹⁹⁷ Там же. С.168.

прежде всего потому, что таковой не существует в настоящем и не существовал в прошлом»¹⁹⁸, представляя собой утопию. Кожев, придерживаясь гегелевского направления мысли, выраженного в «Феноменологии духа», полагает, что вести речь о тирании или любом политическом действии через идеи любви, почитания и счастья невозможно, «поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой»¹⁹⁹, кроме того, состояние счастья может дать любой заинтересованный труд или даже война. Более того, философ, а не интеллектуал, дающий советы правителю, должен стоять на почве реальности, избегая утопии. В связи с этим возникает вопрос, что такое философия и кто такой философ.

По Кожеву, 1) владеющий диалектикой философ способен избавляться от предрассудков, обладая при этом большей конкретностью мышления. Абстракция возможна лишь для упрощения конкретной реальности; 2) философ как владелец всеобщего вполне способен сам взять власть в свои руки или быть советчиком для власти. Вопрос в том, хочет ли он этого. Проанализировав позиции философов, задавших образ философствования как чистого теоретизирования, или созерцания, а потому ведущих одинокое существование в некоем Саду или Республике писем и расценив это существование как изолированное и эгоистичное, Кожев полагает необходимым для философа участвовать в истории. Соответственно для него не чужда проблема признания, и эта проблема делает философа неотличимым от государственного деятеля. Помимо прочего, эта идея делает для него необходимым участие в воспитании (быть «педагогом от философии»). Для Сократа, как это понимает Кожев, нет никаких помех, чтобы вступить в общение, «начать публично демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а может быть, и прежде всего) для внешнего “признания”»²⁰⁰. Поскольку же философ вполне способен исполнять высшую власть, остается проблема доверия к нему со стороны высшей власти, поскольку она всегда будет подозревать в нем возможного соперника. Вопрос состоит и в том, окажется ли при активном участии в государственном правлении чистой совестью философа, поскольку философ, ограниченный, как любой человек, временем, не всегда вовремя подавал бы советы, не успевая за временем и вы-

¹⁹⁸ Там же. С.223.

¹⁹⁹ Там же. С.230.

²⁰⁰ Там же. С.254.

ставляя себя тем самым или посмешищем, или лицемером. «Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия... По Гегелю, такой конфликт является единственной подлинной трагедией, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире – трагедией Гамлета и Фауста»²⁰¹. Поэтому свой отказ от действия философ мог бы оправдать только методом исторической верификации, позволяющим проанализировать смены образов правления (природного сущностного единства государства Александра Македонского, которое могло быть следствием философии Аристотеля, и тварной социальной однородности возможного христианского государства).

В ответном слове Штраус, не согласившийся с аргументами Кожева и показавший, как такие состояния, как любовь, почтение и счастье входят внутрь любого человеческого (и философского) действия, выразил мнение, что «классические мыслители не расценивали конфликт между философией и государством как трагический»²⁰². Более того, он полагает, что «не война и не труд составляет человеческое в человеке, но мышление»²⁰³, а счастье состоит не в завершении Истории и не в ее Смысле, а в наилучшем режиме.

Очевидно, что это – цель любой политической деятельности, и потому нельзя исключать возможности «советов», о чем говорилось и что было со времен оно.

Илья Кукулин на XII Банных чтениях говорил, что «советские» интеллигенты, считая невозможной публичную политическую жизнь, но желая участвовать в ней, продвигали свои проекты в среде властных элит «конспиративно и без какого-либо публичного обсуждения»²⁰⁴. К числу таких «прогрессоров» он относит методологический семинар Г.П.Щедровицкого. К ним можно добавить бывших влиятельных людей в сфере идеологии, вроде Л.В.Карпинского, вышедших из власти, желавших ее изменения, но тоже действовавших конспиративно. Это как раз лишнее доказательство, что изменения в политике могли быть по-варяжски произведены «сверху».

²⁰¹ Там же. С.261.

²⁰² Там же. С.317.

²⁰³ Там же. С.322

²⁰⁴ НЛО. 2006. № 1 (77). С.516.

Во время перестройки и после нее оппозиционно настроенные интеллектуалы, среди которых было немало философов, тоже «пошли во власть», но, не сумев понять специфики «выделения» довольно быстро оттуда ушли. Остались те, кто сумел приспособиться к власти, то есть сумел стать «иностранцем» для народа. Поскольку же осталась фразеология, то они некоторое время имели успех за счет демократической фразеологии, довольно скоро утомившей и их самих, и тех, кто их поддерживал. Попытки разговора власти с интеллектуалами, поскольку интеллигенция как слой распалась, ни к чему не приводили, ибо речь шла о поддержке этими уважаемыми интеллектуалами власти, ни к чему не привела, так как власть не поняла или не знала, что в нашей стране при искони существовании отделенности власти, как бы хороша она ни была, часть интеллектуалов, особенно тех из них, кто не связан с высокими технологиями, необходимыми для государства подкармливаемыми властью, являются оппозицией власти. В этом была их принципиальная позиция. Колебания некоторых из гуманитариев, выраженное в призывах к поддержке, скажем, власти Б.Н.Ельцина, который, хотя бы на первых порах, казался демократическим, ну, может быть, отдавал олигарщиной, был основан на переживаниях несусветного, подавлявшего любую свежую мысль сравнительно недавнего прошлого и страхом перед его возвращением, с одной стороны, и, возможно, непониманием его укорененной в далеком прошлом, о котором успели забыть (ну, кто, кроме Бибихина и специалистов-историков, у которых были цели, далекие от современной политики, вспомнил об этих варягах, ставшими легендой, героями песен, метафорой врага, в котором для русского уха соединились и этимологически точные значения варяга как заморской стороны, как воина и телохранителя и вместе скупщика по деревням всякой всячины, офени и маклака?). Вопрос как раз в полной переделке, в установлении и упрочении своей собственности, которую нельзя будет ассоциировать с краденой, своего права, которое нельзя будет ассоциировать с подачкой верхов, своей свободой, не ассоциированной с регистрациями, прописками и полицейскими мерами. Внутреннее воспитание и самовоспитание, самодетерминация в обществе не тождественны переговорам с властью, советам власти и помощи власти, которой пока что человек, не входящий в ее структуры, оппозиционен по российской природе.

Глава 11. Русская специфика

Вопрос в том, как мы понимаем политику и почему в отличие от западного гражданина говорим о власти как о чем-то отчужденном от народа, откуда вообще это весомое противопоставление власти и даже не народа - населения. Даже сейчас, читая статьи или выступления вроде бы вполне «продвинутых» философов, историков и других людей, осмысливающих политическое положение страны на постсоветском пространстве, можно столкнуться с такими понятиями как «советский опыт» (чего? Мысли? Но нужно еще доказать, что мысль обладает свойствами социалистичности или капиталистичности), как «интеллектуальный канон» (если канон, то действует ли интеллект, и, если все-таки канон, то не идет ли речь о бессознательном, не «культурном наследии», а просто бессознательном восприятии некоего жизненного статуса, что – не мысль, не интеллект и не культура, поскольку последняя требует осознания²⁰⁵). Если же, как было сказано на одной из конференций «слова “новый канон” по смыслу близки словам “новые школы” или “новые направления”»²⁰⁶, то при близком взгляде на «школы» вообще у представителей любой из них – проблема, а не решение.

При попытке понять специфику российской собственности, видимо, нелишне учитывать, что деспотия была и в Западной Европе, не только в Византии, чьей наследницей в качестве Третьего Рима явилась Россия. Но европейцы были внимательнее, у них хватило времени на память (как отложенном времени). В России не было времени ни сложиться природной собственности, ни памяти о ней. Еще близко было то время, которое Аристотель назвал ленивым в отношении собственности, полагая, что люди, с одной стороны, возделывали как бы живую пашню, не прилагая особой заботы и труда к добычанию средств к жизни, с другой – жили разными видами охоты, среди которых не на последнем месте был грабеж.

Говоря о российском тоталитарном государстве вопрос об идеологии не последний, если не сказать первый, ибо ныне мы оказались в ситуации без идеологии, словно в пустом пространстве: многие ощутили себя как бы в пустом пространстве, а потому призыв к созданию новой идеологии (причем неизвестно, на какой основе) в массе нашел восторженный прием. На этой волне «укрепление « государства за счет говорильни и призывы к патриотиз-

²⁰⁵ Каждое слово нуждается в пояснении, ибо у нас часто и культура воспринимается как традиция не в цитероновском смысле, а в этнографически-археологическом.

²⁰⁶ Опыт креативных начал//Новое литературное обозрение (НЛО). 2006. № 1 (77). С.511.

му имеют особенный успех, «за» которым скрыты приготовления к созданию нового не столько промышленного, сколько военного комплекса. Между тем в теории права не так давно высказывались мнения, что идеологические нагрузки на некоторые статьи действующей Конституции ничего не добавляют к правовой норме²⁰⁷, хотя сопровождаются принятием огромного количества неработающих законов. Сторонников призывов к идеологизации, сути которой никто не понимает и не предлагает, лишь бы она способствовала авторитету правящей партии при сохранении любых мнений, того рынка-базара, который есть, возможности манипулировать СМИ и по-прежнему не занимаясь общественным правосознанием, ничуть не смущает, что одновременно действуют призывы к вестернизации. Когда читаешь сегодня вести с научных конференций, удивляешься обилию сопоставлений себя с французами, итальянцами или немцами, словно речь идет о братьях-двойняшках: так нам хочется породниться. Однако и хочется для того, например, чтобы выяснить смысл некоторых слов. Карл Шлегель, например, рассказывал о негласном табуировании в гуманитарном знании ФРГ термина «пространство», имевшего коннотации с нацистскими призывами к расширению жизненного пространства. Нечто похожее у нас было с термином «социализм» или «коммунизм» на заре постсоветской эры, и все эти слова, когда произносились, произносились с очевидным не столько критическим, сколько ироническим оттенком, как «всеобщие выборы» одного кандидата в депутаты Верховного совета. Всеобщие выборы 2007 г. несмотря на изменившуюся риторику и наличие похожих партий реально повторяют те самые выборы.

О предшественнице России – Руси стало банальностью говорить, что она переняла от Византии не только ортодоксию, но и институт тоталитаризма, заключавшийся прежде всего в личной зависимости каждого члена государства от личной воли царя, затем императора, чего никогда не было в Западной Европе, руководствовавшейся принципом «вассал моего вассала – не мой вассал». Столь же часто вспоминают и о том, что Россия вследствие монголо-татарского ига переняла все черты восточной деспотии. В совокупности обе эти формы правления привели к тому, что любые проявления исследовательского духа, все мыслительное богатство задышалось внутри идеологического государства, не вело к созданию права (Византия пользовалась

²⁰⁷ См.: Колдаева Н.П. К вопросу о роли идеологических факторов в правообразовании//Теория права. Новые идеи. Вып.4. М., 1995.

Римским правом, определив все недоступные определению предельные вещи и тем самым выхолостив из него животворный дух, поскольку тоталитарной власти законы ни к чему). Да и союз власти с церковью был не лучшим выбором, ибо, как пишет Бибихин, «для среднего, по натуре индифферентного жителя лояльность в отношении своей религии, рода, национального предания меркла перед культом государственного могущества»²⁰⁸. С.С.Аверинцев еще ранее писал о Византии, что «если какой-либо род мистики волновал его сердце, это был мистический восторг перед таинственным величием империи ромеев»²⁰⁹. Это же состояние передалось и жителю Руси, желавшей стать наследницей Второго Рима в качестве Третьего Рима. Если римское право коренилось в самом природном состоянии человека и было стянуто формой и требовало дисциплины, которую брал на себя человек, живший на основании этого права, то там, где это право стало всего лишь инструментом власти, оно выродилось в сумму решений, которые иногда исполняются, иногда остаются в бумагах, как, например, закон о пристегивании ремнями в автомобиле.

Договоры по «понятиям», о которых уже говорилось, в России в свете изначально сложившейся отделенности государственной власти от населения вовсе не случайны, поскольку законы выражают чаяния только «верхов», отчужденных от «низов». Здесь не работает сократический принцип, согласно которому «законы... справедливы для подвластных» (Политика, 338 е). Сократические принципы были хороши для некоей единости, из чего бы она ни исходила – из демократии или тирании. В данном случае предполагается единость в определении справедливости для людей, говорящих на одном языке и в ситуации возможности единомыслия, достигаемого не благодаря жизненной эмпирии, а благодаря правильному философскому исследованию. Но и в его время к такому исследованию относились скептически, не отождествляя теоретическое и эмпирическое. Его оппонент Фрасимах, будто предвидя представление Л.Витгенштейна о том, что любая вещь опознается по ее применению, которое можно отнести и к законам, говорил, что «устанавливает законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы, тирания – тиранические... во всех политиях справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (там же). В подтверждение этого он приводит искусство пастуха, которые заботятся не о благе овец, а о

²⁰⁸ Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 181.

²⁰⁹ Культура Византии. 1У – первая половина УП вв. М., 1984. С.273.

благие их владельцев. Рассуждения Сократа о том, что пастух может соединять в себе разные человеческие качества, помимо искусства пасти овец (на хлебника и стяжателя), и что его истинное назначение сохранять овец в наилучшем состоянии, успеха не имели, поскольку в этом случае соединяются несколько не человеческих качеств, а искусств: ибо пастух это и охранник чужого добра. Диалог не приводил спорящих к единству мнений, оно могло быть достигнуто только насильем. «Как же тебя убедить? – сказал Фрасимах. - ... Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!» (345 b). Более того, представления самого Сократа о политиках, а ими являются и правители, представления, выраженные им в диалоге «Менон» мало чем отличаются от взглядов на политиков Фрасимаха. Политики, говорит Сократ, «ведут свои города по правильному пути; разумом они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду... мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, - прорицателей и провидцев и всякого рода творцов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными политиков: ведь и они, движимые и одержимые от бога, своим словом совершают много великих дел...» Мы здесь опускаем вопрос о том, с помощью знания или нет, творят эти люди, важен акцент на их безошибочность. И Фрасимах говорит реально то же: «Правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен» (340 e – 341 a).

Вряд ли сейчас кто-либо, желая создать новое правильно управляемое общество, будет по-аристотелевски рекомендовать учить благородных юношей грамматике, гимнастике, музыке, «а иногда» и рисованию. Все эти дисциплины давно входят в состав всеобщего образования. Но вот осмыслить опыт существования монархий, аристократий, политий и их отклонений в виде тирании, олигархии и демократии по-прежнему необходимо, чтобы понять, почему наша страна так долго и упрямо склонна к деспотической монархии или к тирании. Здесь мало сказать о византийском наследии и монголо-татарском иге, которые за семь веков сумели преобразить общество, ибо и с конца ига прошло тоже без малого шесть веков. Надо понять также, почему мы с придыханием повторяем слова Черчилля о том, что, несмотря на недочеты демократий, он не знает лучшего правления, соглашаясь с ними. Ведь Афины казнили Сократа в 70 (!) лет. Трудно разделить некоторую удовлетво-

ренность этим фактом Л.Штраусом, который сказал, что ему все же дали дожить до 70 лет, в то время как в Спарте его сбросили бы со скалы еще в младенчестве (Л.Штраус напомнил об этом в «Естественном праве»). Аристотель считал, что лучшее правление аристократическое, что любое хорошее правление пользуется «советами», не прошедшими в России ни в начале, ни в конце XX в., да и Черчилль все же жил не вполне в демократической Англии, которая официально называется монархией, королевством, и до сих пор там правит та же королева, что и во времена Черчилля. Сократ считал и вовсе, что хорошее правление – справедливое, независимо от того, какой строй на дворе, пусть и тиранический, чего демократические Афины ему не простили. Констатация же факта «возвращения в политическую жизнь XIX – XXI веков иррациональной мифологической стихии» в виде Левиафана, основанной на «эмоциональном переживании символов», способствовавшей появлению политической теологии²¹⁰, - не его объяснение, тем более не объяснение возвращения «нашего», российского Левиафана, как бы при этом не были не критичны и нерелексивны наши интеллектуалы. Более того, тема Левиафана настолько стара, что даже упоминание имени Гоббса лишь подкрашивает ее, и она не столько мифологична, сколько, как могли бы сказать постпостмодернистские интеллектуалы, артрелигиозна, ибо представляет град земной, изображавшийся на средневековых миниатюрах (можно посмотреть рукопись «Исторической библии» Гийара де Мулэна XIУ в.²¹¹) именно в виде Левиафана. Скорая мысль – не всегда правильная мысль. Скорый на мысль М.Хайдеггер однажды просчитался в своих ожиданиях, расплачиваясь за эту скорость всю жизнь. Слова «мне было стыдно», почти оброненные в письме, на деле выражали эту пожизненную расплату.

Точно также от постсоветской России трудно, хотя и хотелось, ожидать рефлексии результатов, достигнутых советской культурой, прежде всего теорией литературы, куда «ушла» по большей части и философия.

Здесь сработал тот самый принцип О.Розенштока-Хюсси, о котором мы выше уже упоминали: он касается смены способов и образов жизни, что было всегда во время болезней общества, к которым он относил *анархию, декаданс, революцию и разного рода войны*. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Это время

²¹⁰ Там же. С.512.

²¹¹ С.С.Неретина описывала ее в: «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна». См.: *Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.*

не захвата мира, а потери обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или а) их слова лишены силы убеждения, или б) их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет разговора. Время же выздоровления – время рождения новых *стилей речи*, посредством которых общество укрепляет пространственно-временные оси, которые задают направление и ориентацию. Слишком шумные опыты с рекламой, с разнузданными СМИ, пиаровскими акциями – свидетельство неустойчивости времени, это скорее поверхностные явления, чем проявления некогда зажатых титанических сил. Эти еще впереди.

Очевидно, что, как ни пристегивай к собственно философствованию в России все накопленное знание до XIX в., началось оно именно со второй половины века XIX, может быть, с уникальной фигуры Владимира Соловьева, и продолжалось вплоть до 1922 г., до «философского парохода», когда сформировавшаяся философская метафизическая культура резко заявила о своей и политической направленности (многие философы принадлежали к разным партиям, прежде всего – кадетской). Что мешало философии формироваться ранее? Философская мысль требует свободы, в России этого не было никогда, с момента образования Руси. Это было связано прежде всего со способом образования особой государственности, зависевшей от призванных варяжских пришельцев, для которых жители призвавшей их страны и стали населением – термин родом отсюда. С этого момента той свободы, которой по природе обладали племена, освоившие будущую территорию Руси, с этого момента не существовало, они, эти имена даже имя приняли чужое. Свобода (в том числе свободное философствование) растекалась по разным отсекам и сусекам, прежде всего ее прибежищем, как и в советские времена, была литература и гуманитаристика в широком смысле слова. С середины XIX в. начинается политическое ослабление режима, разговоры о земстве, судах присяжных, школах стали делом, что и создало свободное пространство для мысли. Меньше чем век Россия была заведенной мощным импульсом в основном на базе православия собственной мысли и осознания собственной культуры. Затем это исчезло, и вплоть до середины 80-х годов XX в. мысль эта питалась тайными крохами с западноевропейского и восточного столов, породив странный интеллектуальный симбиоз, который и по сей день дает о себе знать. Советской философии, как ни называй те институции, что носили это имя, не было. Была идеология, внутри которой изнывали жаждущие свободы умы, перенося эту

свободу на историю философии в той мере, в какой это позволялось²¹², а дозволялось столь мало, что позволившие себе глоток свободы тут же изгонялись из институтов.

Отношение между властью и философией также старинное. Достаточно вспомнить отношения Сократа с афинской политией, кончившиеся плачевно, диалог тирана Гиерона и поэта-мудреца Симонида в диалоге Ксенофонта «Гиерон» (о Симониде вспоминает и Платон в «Политии»). Но с конца ХУШ в., после того как философия преобразилась в наукоучение, она стала рассматриваться как «пакет знаний», пакет же остается неизменен при любых властных коллизиях. То, что она – пакет, властью усвоено, но вот то, что пакет этот знает лишь то, что ничего не знает, осталось за бортом, и философия вынуждена об этом напомнить всем, в том числе и власти. Не то чтобы она оказалась не готовой к новым перипетиям (не готовы «пакетчики»), но она – напротив, приготовилась узнать новое незнание. В этом – ее свобода и новизна.

Нам кажется, что в этом случае нельзя говорить о том, что философия имеет какую-то базу, тем более базу в виде европейской философии – ни к чему иному, кроме как к подражанию, имитации, толкованию и повторению задов это не ведет, если признать, что философия – всегда новое, что она говорит то с помощью рассуждения, то с помощью того, что называли и называют боговдохновенностью. Не являясь заложниками религии, мы спокойно произносим это слово. Можно сказать иначе – «по наитию», это мало что меняет. Но то, что вдруг обретает голос, свидетельствует о важности не голоса даже, а именно «вдруг», которое в данном случае становится едва ли не термином (в первом номере онлайн-журнала «VOX» была сделана попытка описать его). Если философия знает то, что она ничего не знает, то она вынуждена обратиться к началу, или – всегда – начало, а это не имеет ни территориальных, ни этнологических, ни исторических отметок, поскольку стоит в точке преобразования того, чего еще нет, в то, что вот-вот свершится. Не ясно – как? Но в этом и удивление, и энигматичность философии. Можно сказать, что ее сестра – утопия, которая обеспечивает свершение должного.

Глава 12. Гражданское общество или общества по интересам.

²¹² См. перепалку философов Э.В.Ильенкова и М.К.Петрова на страницах книги М.К.Петрова «Искусство и наука. Пираты Эгейского моря» (М., 1995).

Опознание в прошлом своего собственного или не своего, но вошедшего в сознание человека и ранящего его, устанавливает с этим прошлым партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимообоснования, в диалоге с которыми, но с новыми обоснованиями вырастает новая вещь. Прошлое, даже не своё, может затронуть так, что ты уже не можешь мыслить или действовать иначе, как с его учетом. Возврат к прошлому (новых поколений и новых социальных сил) оказывается возможным, что бы ни говорили историки и философы о необратимости времени, и в силу плохо опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного, и в силу того простого эмпирического факта, что до сих пор сохраняются одни и те же формы правления - установленные издревле монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах. Даже термин «гражданское общество» из весьма далекого далека. И почему-то к нему тянутся уши и души современников, если не зарубежных, то наших российских. Впрочем, сейчас, когда огромный процент населения западноевропейских стран составляют выходцы с Востока, этот вопрос стал заново актуален и для них. Выступление архиепископа Кентерберийского в этом году по поводу пересмотра законодательной политики, по крайней мере, Великобритании и признании в рамках принципиальных законов зоны действия мусульманского права, весьма показательно.

Весьма показательно и то, что вопрос о гражданском обществе в России, вплотную вставший с начала XX в., ставился в связи с вопросом об одряхлении монархической формы правления и – как следствие – о смене самой этой формы. Единодушного решения о том, какой она должна быть, не было: то ли конституционная демократия, то ли конституционная монархия, то ли республика Советов. Дряхлость монархии, усугубленная Первой мировой войной, всеобщим обнищанием и нарастанием революционной ситуации, привела к установлению тоталитарного режима такой степени, что возникшие при абсолютизме вопросы, были сметены в корзину. Когда через 70 лет после Октябрьской социалистической революции они возникли вновь, то, хотя возникли они в стране, пережившей худшие формы репрессивного государства, геноцид собственного народа, колхозный строй и полувоенную индустрию, их стали обсуждать так, как если бы точкой отсчета стало начало XX в.

Между тем, это была другая страна, где были не только уничтожены упования на новую экономическую политику, необходимость которой была засвидетельствована реформами, к примеру, П.Столыпина (сейчас нас не интересует их эффективность или неэффективность – речь только о необходимости), но даже те основы, на которых зиждилась собственность и политические структуры. Не стало – крупной ли, мелкой – крестьянской земли, больших поместий, частных индустрий, земства, возникающей правовой ответственности. Разговор о гражданском обществе шел или с оглядкой на Коммунистическую партию Советского Союза, или с оглядкой на предложения, выраженные в сборнике «Вехи» и т.п. То, что в 60 – 80-е годы XX в. имело смысл неосознанной внутренней эмиграции, в конце Восьмидесятых годов после крушения советской системы стало без особой рефлексии восприниматься (прежде всего интеллигенцией) как то, что сейчас же и сию минуту нужно установить. При этом правильные и нужные слова давно уже были найдены, им внимали с восторгом и упоением именно потому, что, казалось, давно ставшее всеобщим ментальным достоянием, вот-вот станет реальностью.

И хотя одновременно (параллельно) шел не столько анализ, сколько показ сталинско-нацистского XX в. (с его установкой на геноцид), в связи с чем возник вопрос о конце не только философии и истории, но и старых определений человека, все же справиться с мыслями о ГУЛАГЕ и Освенциме ни философы, ни историки не смогли (хотя кто только не ставил вопросов о том, как возможна поэзия после Освенцима или религия, или...). Предпочтение – именно потому, что анализ не справлялся с пережитым ужасом – было отдано началу века, когда возникал тот призрак общества, при котором, казалось, этого ужаса можно было избежать. Не сознание, а критическая и аналитическая мысль обошла его стороной, думая, что можно вернуться к старому началу, чего быть уже не могло.

Недавно по телевидению показывали два фильма: «Заговор» и «Гибель империи. Византийский урок». В первом речь шла о *правовой* и *неправовой* подоплеке уничтожения евреев в Германии в 1941 г. после принятия Нюрнбергских законов. Фильм основан на документальном материале, но не это важно. Важна прежде всего проблема *правовых и философско-языковых акцентов*, проставленных создателями фильма, ибо именно они играли в нем едва ли не решающую роль. При признании, например, синонимами терминов

«эвакуация» (от лат. «vacuum» - «пустота») и «ликвидация», сохранились бы и всеобщее спокойствие после исчезновения в результате эвакуации множества людей, и возможность после этой акции передать абсолютно по праву наследство отца с такой-то частью еврейской крови, которая позволяла его считать неарийцем, сыну, у которого часть еврейской крови такова, что позволяла его считать арийцем.

Возможность правовой подоплеки бесправных действий заставляет заново поставить вопрос об истории, о законе и о том, что такое высший закон как высшее благо – чем именно оно является. По Аристотелю, оно - бытие, а бытие позволяет включать в себя вещи определенные *вместе* с неопределенностью, в которой нет ни блага, ни зла, то есть то, что у Поппера, например, названо а-морализмом²¹³.

Именно в этом – проблема. И эту проблему усилил другой недавний фильм «Гибель империи. Византийский урок». Византия в этом фильме представлена только и исключительно сквозь призму православия и имперского правления (автор фильма искренне считает, как он о том сказал во время телеобсуждения, что это единственная приемлемая для России форма), потому любые упоминания об экономике, политике кажутся там лоскутными заплатками на дорогостоящем сукне. При этом не было проведено никакого контекстного анализа, а упомянутые в нем факты были специально подогнаны под весьма незамысловатую современную идеологию: засилья олигархии, их предательства православной власти, демографического кризиса, связанного с повальным обнищанием населения, низкопоклонства перед Западом и пр. История Византии оказалась списанной с истории России второй половины Восьмидесятых годов XX в. – первых лет второго тысячелетия. Не история России как Третьего Рима списывалась с истории Рима Второго, а Второй списан с Третьего. Это и не редукционизм, ибо здесь все перевернуто, не переписывание истории с помощью перестановки одних и тех же элементов, а полное сминание истории в требование политического момента. Это напоминает старый библейский эксперимент, связанный со строительством Вавилонской башни. «Сойдем же, - сказал Господь, - и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого» (Бытие, 11, 7). «Язык», заметим, а не «языки». Назовем-де стол стулом, и пусть разбираются. Этот эксперимент напомнил реаль-

²¹³ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.П. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы/Пер. с англ. яз. под общей ред. В.Н.Садовского. М.,1992. С. 299.

ные уроки истории: в середине Семидесятых годов XX в. в учебнике истории было сказано, что реформы Ивана Грозного были объективно прогрессивными, потому что готовили Великую Октябрьскую социалистическую революцию (1917 г.).

В конце 80-х годов XX в., когда началось обсуждение перспектив создания гражданского общества в России, подчеркивались и важная роль экономических реформ в России (прежде всего столыпинских), и роль разнообразных партий, возникших в России в начале XX в., выдающаяся роль интеллигенции в этом процессе. Во время этого обсуждения понятие интеллигенции, которую отличает от любой другой общности опора на либерализм и нравственные устои подверглось анализу и критике, как и ее способности решать поставленные ею же задачи. Но не были поставлены или были поставлены слабо вопросы не о нашем желании (на словах все желают) или готовности к гражданскому обществу, а о наших политико-экономических основаниях, сложившихся не к началу XX в., а в результате XX в., которые надо учитывать при создании такого общества. Сейчас, правда, о нем говорят все реже, без должной питательной базы эта идея тоже несколько отяжелела, она поднимает голову, как в пароксизме, потому что то тут, то там вдруг заново возникает вопрос о необходимости строить общество на демократических началах. И это при том, что позиции автора «Византийского урока» уютно расположились холмах все чаще являющегося Третьего Рима. Напоминание о гражданском обществе, однако, необходимо хотя бы потому, что не всем уютно в предлагаемом уюте.

Гражданское общество, повторим, появилось там, где уважалась собственность, право и законы, применение и исполнение которых были неукоснительны. Право же, как оно сложилось в России, несмотря на обилие законов и судебныхников, издаваемых после XIV в., не обладало такой неукоснительностью, а без этого любой разговор о гражданском обществе – маниловщина. Можно вести речь о структурных, социальных, политических и прочих характеристиках социума, но не об обществе самостоятельных и независимых правовых субъектов.

При этом мы, не имеющие такого общества, называем цивилизацией, то есть гражданским образованием (от лат. *civis* - гражданин) любое долговременно существовавшее государство, будь то Египетские царства или Урарту

(недавно удалось увидеть даже такое словосочетание, как «мусульманская *цивилизация*», то есть не гражданское образование, а религиозное, по сути своей сакрализирующее все, с чем имеет дело). Употребив же термин «цивилизация», мы часто употребляем в качестве высшей стадии ее развития термин «культура», забыв, что сам этот термин ушел с исторического поля в IУ в. н.э. как термин-носитель *ветхой* языческой философии, не ориентированной на «*нового Адама*», и вернулся лишь спустя тысячелетие²¹⁴. И хотя термин «гражданское, или цивилизованное, общество» как союз свободных полисных людей употреблялся еще Аристотелем, в полной мере его можно применить лишь к европейскому Новому времени, когда возник принцип свободы и равенства для всех.

В годы слома советской власти В.С.Библер выделил существенные характеристики гражданского общества, среди которых на первом месте стоит развитая промышленность, предполагающая разделение основных форм деятельности (промышленный и сельскохозяйственный труд, всеобщий труд в сфере культуры), а также «*суверенная роль свободного работника... динамика необходимого и прибавочного времени*» и свободный рынок с его разнообразием интересов, ориентаций, спроса и предложения²¹⁵. В этом смысле гражданское общество находится в эпицентре политэкономических и социально-исторических проблем, трансформируя их, характеризуя тем самым «не надстройку, но самую суть современного производства»²¹⁶. Такое общество определяется как *форма общения* разных социальных групп, четко структурированных по программам и формам деятельности, обращенных на самих себя, на свои права и свободы, что освобождает их от жестких социальных сцеплений. В обществе свободно группирующихся по классовым, творческим, производственным и любым другим интересам людей меняется роль меньшинства, которое перестает быть заложником решений, принятых большинством голосов. В гражданском обществе меньшинство может быть ко всему прочему действующей оппозицией, «не отвечающей», «за власть, но отвечающей на действия власти»²¹⁷, что, разумеется, предполагает свободу митингов и демонстраций, опору на собственность и гласность.

²¹⁴ См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.

²¹⁵ *Библер В.С.* О гражданском обществе и общественном договоре//*Библер В.С.* На гранях логики культуры. М., 1997. С.350.

²¹⁶ Там же. С.352.

²¹⁷ Там же. С.354.

Многое из того, о чем говорил В.С.Библер, можно было прочесть и раньше - в статьях юристов, экономистов, историков и философов начала XX в., особенно требование гласности, под которой понимались, прежде всего, публичность принимаемых властных решений и снятие информационной государственно-полицейской блокады. Такие требования, однако, напрочь исчезли в годы советской власти, и малейшие попытки их реанимирования кончались физической расправой. Жесткий разрыв между чаяниями неправящего большинства и грубой властной силой правящего меньшинства выражал тотальную оксиморонность СССР, позволившего разрушить или перемешать все социальные структуры, соответствующие промышленному производству (буржуазия, рабочий класс, крестьянство, интеллигенцию). Но и нынешнее государство не менее оксиморонно: **внешне** смяв старую власть к 1991 г. и выразив ненависть к ее полицейским методам, народ делегировал – вполне в духе гражданского общества – свои права депутатам Государственной думы и президенту, в действиях которых обнаружилась **внутренняя** глубокая связь с прежними властными структурами. Была разрушена промышленность. Возник странный рынок, допускающий вмешательство государства, разрушающее его основы, вывоз капитала. Слово «интеллигенция» стало почти ругательным не только в советское время («а еще шляпу надел»), но и в постсоветское. Желание построить государство на демократических основах столкнулось с жесткими препятствиями ментального порядка: общество, практически не знающее, что такое демократические основы, реально решило сконструировать *неосоветское* государство на усеченном *неороссийском* пространстве с учетом возможностей и потребностей в рынке с прогнозируемым и регламентируемым переделом собственности и со свободой слова без гласности или при неполной гласности. Делается это часто руками тех самых интеллигентов, которые ратовали за **неполитическое** гражданское общество, могущее появиться в соответствии с «требованиями **политической** теории марксизма» и как результат выполнения «**политической** задачи перестройки, происходящей в нашей стране **под руководством партии**»²¹⁸.

Сейчас настрой на тотальное государственное преобразование (выраженный именем «перестройка») и образование гражданского общества сменился апатией большинства населения при одновременном политическом возвышении сложившихся групп коррумпированных политиков-бизнесменов со

²¹⁸ 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 446, 448. Выделено нами.

штампованными лозунгами, а вместе с тем трудным «низовым» повсеместным запуском производств и трезвым анализом «нашего положения», требующего – может быть, прежде всего - правового образования. В противном случае право замещается непреднамеренным беззаконием, преднамеренным обманом или преступлением, о чем говорил Гегель. Двойственная позиция государства в отношении правосознания сейчас очевидна: с одной стороны, показательные уроки судопроизводства демонстрируются едва ли не на всех каналах телевидения, с другой, происходит немотивированное поправление прав собственности.

За 90 лет, прошедших после Октябрьской революции, полностью разрушилась старая идеология. Это единственное крупное достижение последних лет требует своего анализа. Время существования советской власти определяется как время торжества марксизма, который в теории предполагал отмирание права вместе с отмиранием государства. Процесс оказался явно не синхронным. Правовой **приказ** (лат. термин *jus*-право произведен от лат. *iubeo*-приказываю, устанавливаю) успел только **показать** свою силу, поскольку советское государство развивалось от науки к утопии, у которой нет опоры в общепринятом праве. Такое государство мгновенно разворачивает два права: право силы и маргинальное право отдельных людей. Носители того и другого права оказались друг относительно друга право-преступными. Двоеправие стало ведущей силой советского общества: в одном случае право облекалось в форму марксистской идеологии, а в другом – международных прав человека, противостоящих этой идеологии. Но это двоеправие сыграло революционизирующую роль: оно привело к тому, что даже марксистская философия, призванная на службу идеологии, освободилась от тождества с нею, поскольку в лоне идеологии она обязана была заниматься **критикой** своей эпохи, соответственно – не только критикой буржуазного общества, но и своего. Доведение этой критики до кульминации имело следствием ликвидацию себя как идеологии, чем объясняется огромный интерес к выросшей из анализа марксистской теории «постмодернистской» философии. Это, в свою очередь, вело к отрицанию некоего одного права на истину и к уравниванию всех типов дискурса. История, таким образом, отрывалась от опоры на закономерности, утверждая могущество «среды» и открывая равные возможности для одновременного осуществления 1) парадигмальной смены социального кодирования (как в Японии, где произошло крушение важнейшей опоры японского мента-

литета – военной традиции), и 2) возникновения авторитарного, в нашем случае - **неосоветского** государства.

Процесс парадигмальной смены предполагает довольно длительный «замороженный» период, когда старое сломано, а нового еще нет. Единственной общей платформой для сообщаемости людей становятся деньги. Такую властную систему можно назвать **монето- или money-кратией**. Во время такой перестройки мышление для своего постоянного обновления не нуждается ни в памяти, ни в личности, ни в вере, обеспечивая себя теми возможностями, которые связаны с монетарностью. Выход через такой катаклизм опасен тем, что он открывает все пути, в том числе старые, на которых делаются попытки обновить и память, и веру, и патриотизм: это и есть авторитарные пути. При утрате опоры в социальности на этих путях обнаруживаются желание и возможность (через финансовый капитал, военную силу) навязать обществу решения, от которых оно уже, было, отказалось, но в силу «усталости» готово их принять, тем более что советизм до конца не повержен, а только прикрыт. Закон о запрете неправительственных организаций, которые финансировались иностранными фондами и которые были способны служить основанием гражданского общества, стал той фишкой, которая позволяет поставить вопрос, а не является ли сама российская потребность в таком обществе потребностью гоголевского Ноздрева выговориться и надолго замолчать? Ведь не случайно термин «гражданское общество» употребляется как антоним термина «военизированное общество» и при желании его цели можно свести к чему угодно, например, к проблемам образования. Но, сведя к проблемам образования, мы и проблемы образования сведем к чему угодно, забыв о собственно проблемах образования. Ибо –

В этой сфере мы находимся в состоянии постоянного реформирования, то есть **ренессанса**. Раньше реформа требовала активизации деятельности. Она есть и сейчас, но **мнимая**. Что мы под этим понимаем? Под мнимой деятельностью понимается деятельность, направленная на **оптимизацию старых образовательных норм**, которые не действуют или действуют плохо, поскольку не учитывают изменившихся обстоятельств. Образование **как бы** оптимизируется. На деле **новые** студенты, родившиеся в новых условиях, получают **старые** знания, рассчитанные на иную социально-политическую и экономическую ситуацию. Университет отстает от тех научно-технических запросов,

которые во многом порождены его же деятельностью. Почему? Потому что страх революций, пережитых в начале XX в. и в его конце, ведет к *отрицанию и шельмованию самого этого понятия*. Между нами и молодым поколением возникает зазор, ничто, или то, о чем говорил в свое время О. Розеншток-Хюсси. Понятие мира для поколения людей переживших две мировые войны, писал он, стало фундаментальным как единственный в своем роде опыт жизни во времени, представляющий собой опыт перемен. *Анархию, декаданс, революцию и войну – четыре болезни*, угрожающие обществу, Розеншток-Хюсси относит не к опыту перемен, а к опыту катастроф, в которых человек учится выживать. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Здесь не столько происходит захват мира, скоро потеря обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или а) их слова лишены силы убеждения, или б) их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет обговаривания.

Мы должны винить себя – винить за слабый анализ сложившейся обстановки. Мы настолько испуганы (те, разумеется, кто испуган) прежней советской системой, которая действительно вела нас в кабалу идеологии, политического варварства и интриганства, что, как зомби, твердим об эволюции, отправив революцию на задворки сознания.

Между тем, мы пережили в 80-е – 90-е годы именно революцию и сейчас, в начале нового тысячелетия, еще не вполне придя в себя от ее эйфории, вновь помещаемся во что-то до боли традиционное. В революции, однако, участвовали все слои населения, однако единодушные довольно скоро, когда вдохнули первые глотки свободы, оказалось мнимым. Не было даже того, ради кого можно было чем-то жертвовать, подобно тому, как интеллигенция готова была сложить голову во благо угнетенного народа, как это случилось к 1905 г. и сохранялось, хотя и не у всех, к Октябрю 1917 г. То, что мы стараемся не помнить о революции 1991 г. или стараемся передать эти события как нечто иное, свидетельствует о послеоктябрьском неизжитом ужасе. Шанс на либерализацию в наши дни упущен - и шанс остается, поскольку любая революция, редко выдвигающая программу осуществления выдвигаемых идей, все прежние представления о прошлом и будущем подвергает «перекапыванию», и все, кто находился в ней – участником или наблюдателем - почув-

ствовали собственный внутренний надлом, несовпадение с самими собой. И хотя она творит нечто новое, у нее в руках старый инструмент, которым она вынуждена творить это новое, чему, разумеется, способствовала столь развитая в России 60-х и 70-х годов идея культуры (Лотман с его *взрывом* культуры, Бахтин с его встречами на *границах* сознания, Библер с его *границами* внутри самой мысли). Граница – не только то, что помещает нечто в определенные рамки, она открывает иные просторы. Библер говорил: требуется личность! Именно личность стоит как стойкий оловянный солдатик, потому что ее главный принцип – самообоснование. Не исключено, что современная молодежь и занята именно этим – самообоснованием, и это она активно сопротивляется сложившимся структурам мысли и жизни старшего поколения. Можно, как в свое время сделал Паскаль, осмыслить новое событие так, будто оно имеет онтологический характер *пари*, где «да» и «нет» весьма критически оглядывают друг друга.

Моменты же такого критического взвешивания, естественного для революционного времени, характеризуются тем, что интеллигенция перестает быть «серым кардиналом» (мы хорошо помним, как все известные мыслители двинулись во власть – М.Я.Гефтер, С.С.Аверинцев, Вяч.Вс.Иванов, хотя быстро поняли, что они там «не у себя» и «хлопнули дверью»). Уступив место интеллектуалам-менеджерам и политтехнологам, именно интеллигенты стали заклинателями революции, шельмуя само это понятие, без которого не обходится ни одна смена эпох, и тем самым снизили свой статус, не сумев вскрытый нарыв не то что залечить, но проанализировать. Вместо анализа произошел розыгрыш. Притом розыгрыш как бы на новом поле.

Выше мы говорили, что мы в принципе хорошо учимся, вопрос в том, чему и как мы учимся? Мы учимся тому, как можно *использовать* что-то уже имеющееся. И это хорошо, если мы хотим стоять на плечах гигантов. Но параллельно хотелось бы, чтобы мы обследовали и собственные корневые вещи. Сейчас прежний настрой на тотальное государственное преобразование и образование гражданского общества сменился апатией большинства населения при одновременном политическом возвышении сложившихся групп коррумпированных политиков-бизнесменов со штампованными лозунгами, а вместе с тем трудным «низовым» повсеместным запуском производств и трезвым анализом «нашего положения», требующего – может быть, прежде всего -

правового образования. В противном случае право замещается непреднамеренным беззаконием, преднамеренным обманом или преступлением, о чем говорил Гегель. Двойственная позиция государства в отношении правосознания сейчас очевидна: с одной стороны, показательные уроки судопроизводства демонстрируются едва ли не на всех каналах телевидения, с другой, происходит немотивированное поправление прав – территориальных, владельческих, гражданских.

По поводу происшедшего в августе 2008 г. российско (или: южноосетинско)-грузинского конфликта возник вопрос: почему молчат бывшие правозащитники? Некоторые, однако, высказывались. Жестко высказался и бывший советник Президента по экономическим вопросам А.Илларионов, его анализ помещен в Интернете. Но и те, кто не высказывался громко, не высказывались не потому, что не хотели ссориться с властью, боялись власти, отошляли мыслью, обессилели... Они, как говорится в старом анекдоте, знают, что «обман есть». Дело как раз в осознании той парадоксальной ситуации, что мы научились пользоваться правом, записью права, не обладая внутренней правоспособностью, и эта ссылка на право, которым не обладаем, вызывает подчас даже ментальное восхищение при общем восстании всех чувств. Сравнение с 1968 годом, конечно, здесь не проходит. В 1968-м мы столкнулись с грубым поправлением прав, хотя некая, правда, грубая видимость права была и тогда: состряпали же некое приглашение от якобы истинных коммунистов. Здесь гораздо более тонкая вещь – апеллирование к праву, апеллирование к конкретным пунктам этого права («право наций на самоопределение»), макиавеллиевское подстрекательство, игра нервов и так далее. Разница между современным западным и нашим сознанием заключается в том, что мы заботимся не о самой сути правосознания и правоспособности, а о замещении и перестановке права, о замещении сути дела подобием сути дела. Там человек, общество, государство обладают правоспособностью и самим правом, а здесь они же обладают правомочностью, понятия не имея о том, на что имеют право, – внешне похоже, внутренне нет. Это нельзя подвергнуть сравнению, но можно сканировать, высветив не общее, но похожее.

Почему это произошло, мы отчасти уже написали, но не лишне напомнить рассуждения Аврелия Августина о республике и о справедливости как ее образующей способности. Августин согласен со Сципионом, Аристотелем, Ци-

цероном, что республики-демократии в ее простом определении как дела народа не существовало никогда. Ссылаясь на Сципиона, точнее - на то, как его высказывания передает Цицерон в книгах «О республике», он дает такое определение народа: «Совокупность множества людей, соединенных взаимно согласием в праве и общением пользы». Согласие же в праве невозможно без справедливости, «ибо что бывает по праву, то бывает и справедливо. А что делается несправедливо, то не может делаться и по праву. *Нельзя считать и называть правом несправедливые постановления людей.* Сами же они называют правом то, что имеет свой источник в справедливости, и ложью то, что имеют обычай утверждать люди неправильного образа мыслей, будто право есть то, что полезно более сильному». (Августин пишет «О Граде Божиим» после того, как Аларих и его племя захватили Рим, то есть когда свершилось право сильного. Именно потому для него важно было разобраться в том, что такое – право). И он продолжает: «Где нет истинной справедливости, там не может быть и совокупности людей, соединенных взаимно согласием в праве; следовательно, *не может быть и народа, соответственно приведенному определению Сципиона и Цицерона; а если нет народа, нет и дела народного, а есть дело какой-нибудь толпы, недостойной имени народа*»²¹⁹. Игра в народ и право остается игрой. Раньше ре-форма требовала активизации деятельности, нынешняя – мнимой, игровой деятельности (из боязни, как бы чего не вышло). Ре-клама (призыв) превосходит ре-продукцию. Ее нет или она мнима, как сейчас – мнимый рынок, мнимая частная собственность, мнимое образование.

Сейчас действительно некоторые национальные республики в России «получили столько автономии, сколько хотели». Каким же образом гражданское общество, предположительно охватывающее всю Россию и основанное на общеевропейских принципах светских свобод, может допустить внутри себя религиозную правовую систему, скажем, шариат? Разумеется, исповедуя свободу совести, нельзя вмешиваться в политико-религиозную жизнь людей (стран) с иным, чем у нас, вероисповеданием. Но ориентированный на европейские ценности человек оказывается при этом в состоянии парадокса. Признавая, что азиатские и кавказские регионы страны перестали пылить за ее европеизированной частью, он будет отстаивать право на их культурную самостоятельность и на независимость правовых систем, ибо он - европеец

²¹⁹ Аврелий Августин. О Граде Божиим. Т.1У. М., 1994. С.145.

особого рода: он живет не только в многонациональном, но и в многоконфессиональном государстве. Это значит, что при провозглашенном принципах свободы и равенства он обязан признавать религиозные права и таких конфессий, где нет деления на светское и духовное, где человек сакрализует все мирское и в любом случае действует от имени своего Бога или богов. Может ли быть в таком случае сложено гражданское, нерелигиозное общество, признающее равные права мужчин и женщин и отстаивающее для них правовое единство?

Европейская система права отвергает право религии вмешиваться в светскую жизнь людей. Примером такого рода является запрет на ношение хеджаба во Франции. Священный закон может быть сильнее светского, но определяет права человека в мире не он. Недавние бунты арабской молодежи во Франции показали предел, до которого были доведены права человека, в том числе права на передвижения, эмиграцию и пр. Безграничная либерализация привела к необходимости защиты гражданских прав населения, которое признало главной для себя правовую систему, основанную на либерализме. В этом случае колеблется роль интеллигенции в становлении гражданского общества. Тем более что гражданские общества в Европе были созданы не с ее помощью (она там отсутствовала), а с помощью профессионалов-легистов и предпринимателей, которые служили не государю, а общему благу государства. При этом общему благу служил и государь. Российский же византизм, то есть зависимость всех и каждого только от личности государя в отличие от изначальной иерархической организованности европейского общества (когда вассал моего вассала – не мой вассал, даже если я - государь), это общее служение исключал. Этот подспудный византизм, давление истории на менталитет человека, двусмысленная природа закона, внешне выполняющего служебную или утилитарную роль, но внутренне подпертого тем, что со времен Платона называется врожденными идеями, обеспечивает возможность возврата к авторитарному правлению. Здесь как раз и требуется сохранение мудрого баланса между старым и новым.

В Древнем Риме, Иудее и христианской Европе главенствовало представление о законе, который был до нас и всегда. Лех-закон (от греч. *λεγο*-собираю и соответственно от *λόγος*-слово, смысл) полагался существующим прежде нас. Мы же создаем систему позитивных - положенных, то есть вторичных

- законов, нащупывающих не дающуюся в руки правильность и регистрирующих правовые коллизии *этого* времени и часа. Естественное же право, по свидетельству древних, изначально шло от того, что они называли божественной или сакральной властью. Но и те законодатели, которые не являются сторонниками этой власти, осознают необходимость отчуждения закона от субъектности автора конкретного установления, проводя закон через сложные процедуры доработок и обсуждений, тем самым мешая его сиюминутному перетолковыванию, что и лежит в основе традиционных демократий. Jus-право - не свод законов, а прямой наказ, знак внеположности истинного закона.

Эта двусмысленность закона предполагает единство писаного и неписаного права, которые в зависимости от требований момента проявляют то одну, то другую сторону. При революционной смене государственного строя заметно снижается роль фиксированного свода права, а мы пережили с 80-х годов, по крайней мере, два революционных кризиса - 1989 г. и 1991 г. Требовательные призывы к установлению гражданского общества, которое стояло бы над идеологией, над партиями и осуществляло бы контроль над действиями правительства, правоохранительных органов, судопроизводства, шли от интеллигенции, которая, повторим, была своеобразным закоперщиком и государственных сдвигов. «Младшие научные сотрудники» вкуче с академиками А.Д.Сахаровым, Вяч.Вс.Ивановым и С.С.Аверинцевым и многими правоведами взялись за дело, засучив рукава, но **сути** дела не знал никто. «Опыт словаря нового мышления» показал способы его формирования. Одни авторы «Словаря» полагали, что перекапывать надо «все до основания», другие оглядывались на преступную правящую КПСС, третьи надеялись на идейную помощь Запада (в «Словаре» представлены два взгляда на зарождающуюся российскую демократию – российских и западных политологов). Публикацию такого опытного словаря можно было бы назвать началом формирования гражданского общества, если бы слова сопровождались конкретными и не запоздалыми делами. Новая мысль требовала определения собственности, установления отношения к ней и ее правообеспеченности. Но именно понятие собственности не было продумано ни философски, ни юридически, ни экономически или политически, поскольку прежние - коммунистические - принципы предполагали полную отмену собственности. В этих терминах мы не расценивали свою жизнь. Поэтому правом не были обеспечены ни личная собственность (выражение «собственник» имело негативный смысл), ни общенарод-

ная, прежде всего земельная. У власти в конце 80-х оказались «хорошие люди» (термин тех лет), но оказались растерянными перед этой проблемой.

Не было и того, что в средневековые времена называлось достоинством земли, предполагавшим, что земля становилась графством, маркизатом или крестьянским мансом не оттого, что ею владел граф, маркиз или крестьянин, а наоборот - достоинства/недостатки земли позволяли владельца называть графом, маркизом, дворянином, которому не возбраняется держать и крестьянскую землю, платя налог, соответствующий качеству этой земли.

В России же земля всегда была «бесправна», и это стало выгодно современным «захватчикам-практикам»: они осуществили быстрый захват разбросанных, никому не принадлежащих и неоцененных земель и недр в свои руки. Возможность захвата была обнаружена, но не осознана, отчего произошел разлад между активностью делателей и пассивностью думающих. В.В.Бибихин, который, может быть, одним из первых всерьез обдумывал этот разлад, писал, что современный захват мира, приватизация – прямое продолжение девятнадцатого (или еще дольше) обобществленной собственности в России. В этот захват он сумел разглядеть самое «стихию человеческого существа», включающую в себя юридический беспредел, упреждая ситуацию, при которой захват как удивление перед миром, если не осмыслить его именно как удивление, то есть не осмыслить философски, может превратиться в грабеж²²⁰. Другой философ, М.К.Петров, еще раньше В.В.Бибихина показал связь такой философии с хитроумным Одиссеем, умевшим обойти рифы разбоя и привязывавшим себя к мачте корабля, слыша пение сирен, но не бросаясь, очертя голову, на их призыв.

Оба философа обратили внимание на то, что в определение мудрости входит безупречная техническая точность, обнаруженная Аристотелем в деятельности камнерезов и скульпторов (Никомахова этика, У1 7 1141a 9). Беспредел же возникает там, где «видение» не превращается в сознательное «ведение». Поскольку беспредел «концептуально не уловим», то «юридическому сознанию кажется», что собственник *готов* к обладанию собственностью, а на деле готов только к ее *сохранению* любыми средствами, поскольку эти

²²⁰ См.: Бибихин В.В. Своё, собственное//Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003. С.364 – 365.

проблемы возникают вследствие раннего и незаметного «перевертывания всякого увиденного *есть* в смысле имеется в *есть* в смысле у меня имеется»²²¹.

Вопрос именно в том, у *какого меня* есть эта собственность, ибо на роль «я» может претендовать и частное лицо, делающее многократные попытки юридически ее оформить, и государство, пользующееся тем, что юридическая практика *не готова* к такому оформлению: скачок от бессобственного состояния к собственному остался за пределами кодифицированного права. Владение частной собственностью в России у всех под вопросом и может быть, как видно из «дела Ходорковского», только временным. Более того, не схвачена двусмысленность понятия собственности как 1) записи имущества на юридическое лицо и как 2) этимологического обозначения «своего», связанного с поиском себя. «Мы ничему не принадлежим так, как своему, - пишет В.В.Бибихин. – Мы заняты своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле, чем нотариально заверенное имущество... Русская *свобода* происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*», и это «собственно свое непознаваемо... попытки вычислить, сформулировать уводят от него»²²².

Однако сама эта непознаваемость обеспечивает свободу собственности. «Вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине»²²³, а не на основании того, что она может мне дать или что я могу от нее получить. Такой узкий подход к делу в России, не создавшей своей теории собственности и прежде оглядывавшейся на Маркса, может сделать неудачными любые юридические попытки ее отстоять, если прежде не будет допытана сама истина вещи, которая включает и ее свободу от меня. В некоем «важном смысле» крепостной крестьянин в царской России был, на взгляд В.В.Бибихина, владельцем полнее и свободнее, чем помещик²²⁴, потому что именно крестьянин, а не помещик сидел на земле и был с нею заодно.

Гражданское общество потому так и необходимо, что, не следуя политическим и владельческим указкам, ставит интерес отдельного человека на первое и главное место. Проблема именно в том, кто и что может дать стимул рождению такого общества. Провал первой постсоветской попытки, осуще-

²²¹ Там же. С.365.

²²² Там же. С.370 – 371.

²²³ Там же. С.378.

²²⁴ Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2006. С. 45.

ствленной интеллигенцией, позволяет критически рассматривать возможность ее приоритетного участия в его создании, тем более что, вопреки своему имени, интеллигенция склонна к мистицизму. То, что на Западе обсуждалось бы как научная *гипотеза*, в России вполне может быть принято за истину в последней инстанции. Так было с конца XIX в., когда союз ума, воли и дела заместился субъективными устремлениями отдельных исторических личностей. Правда, земство и такая политическая сила как либеральная интеллигенция, прежде всего партии октябристов и кадетов пытались всерьез провести либерализацию страны, установление парламентаризма, введение частной собственности на землю, регистрацию обществ и собраний, подчинение бюрократии общественному контролю, но это многими рассматривалось не как самоценная необходимость, а как вина перед попранными правами народа, не позволившая нецивилизованной России решить цивилизационные проблемы. Однако, как поражение революции 1905 г., так и победа ее в 1991 г. привели к тому, что интеллигенция как нечто ответственное за итоги своей деятельности практически исчезла. И в 1905 г., и тем более в 1991 г. она скорее обозначила *конец* своей миссии, *а не канун*, хотя лишь «накануне» у интеллигента происходит *концентрация всех сфер духовной деятельности, при которой одновременно взвинчиваются и нравственные усилия*. Потом начинается вырождение. Тогда был крен в сторону интеллигентного пролетариата (как считал С.С.Ольденбург), а сейчас - в сторону любого профессионально действующего специалиста или бомжа, поскольку отпадает необходимость в постоянном участии в той политической деятельности, которую можно было бы считать не следствием пиара, а нравственной работой. Интеллигенция представляла силу только в моменты рассогласованности реального дела и реального слова. Для народа такая интеллигенция была «не грабителями... даже не просто чужими как турок или француз, - писал русский европеец М.О.Гершензон, - он видит наше человеческое и именно русское обличье, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно»²²⁵. Это напоминает резко негативное отношение того же народа к какому-нибудь правительственному деятелю, пока тот не проявит качеств *профессионала и специалиста*.

Тем не менее, дело граждан не должно стоять на месте. Для начала хорошо бы воссоздать не гражданское общество, а **общества** с разнообразными

²²⁵ Гершензон М.О. Творческое самосознание//Вехи. М., 1990. С. 74 – 75, 91, 92.

интересами, исключаящие из своих программ какие бы то ни было интимные, даже чувственные отношения народа к правителю (будь то М.С.Горбачев, Б.Н.Ельцин или В.В.Путин), учащиеся жить собственными силами, обладающие навыками полисной жизни. Такие общества (клубы), которые, к счастью, сейчас есть и некоторые из них («Красная площадь») активно функционируют, должны исключать нарушение основных принципов существования индивида, обеспечивать возможности интеграции в мировые сообщества и обособления от государства, если оно не дает гарантий хотя бы простой безопасности.

Это надо делать терпеливо и сосредоточенно, невзирая на желание построить теократическое государство, где православие пришло бы на место идеологии, и не отказывая религии в ее праве исполнять духовные обязанности на духовном поприще. Тот перекося, который существует сейчас в обществе в сторону православия, оправдан именно вследствие привычки жить в русле идеологии. С этим же связана и та резкость, с которой ученые и философы ведут разговор о том, что главнее – наука или религия. В свое время А.Н.Уайтхед в книге «Приключения идей» сказал, что конфликт между наукой и религией существовал всегда. Он связан с одновременным изменением их принципов или формулировок. Первые христианские мыслители использовали такие аргументы в объяснения сущности христианских основоположений, которые после Никейского собора (V в.) считались еретическими. Уайтхед приводил и знаменитый пример с осуждением Галилея: Галилей утверждал, что Земля движется, а Солнце неподвижно, а инквизиция – что Земля неподвижна, а Солнце движется. Оба высказывания, по Уайтхеду, истинны, если придерживаться понимания покоя и движения, использованных в этих высказываниях. Как считает Уайтхед, конфликт между наукой и религией не заслуживает такого серьезного внимания, которое ему уделяется по той простой причине, что наука занимается общими законами *физических* явлений, а религия созерцанием моральных и эстетических порядков. Точно то же можно сказать и о соотношении религии и государства. В Западной Европе всегда было противостояние двух мечей: светского и религиозного, что и привело и к свободе вероисповедания и к гражданской свободе. Следование тому или иному образцу – дело волеизъявления людей. Ведь не случайна речь о последней, которая невозможна в условиях любой идеологии.

Вместо заключения.

Подведение итогов исследованиям, совсем недавно начатым, – задача, не выполняемая. Речь скорее может идти об указании на те области, которые остались не охваченными в данном исследовании, на те концепты политического сознания, которые еще ждут своего описания. Страх и террор, воля и свобода, справедливость и равенство, представительство и выборы, обман и честность в политике, толерантность и агрессия, личность и лицо, гражданин и бюргер, отчуждение и объективация, – вот некоторые из них, что пришли на ум. Среди них есть те, что связаны с переживаниями личности, но превратились в интерсубъективные феномены политической жизни, но есть и те, что являются политическими реалиями. Надо отметить, что в современной философии политики начали анализироваться и те, и другие феномены²²⁶. В международной политике необходимо учитывать столкновение концептов разных этнонациональных групп, приверженцев различных конфессий и последователей разных политических групп. И не следует относить одни социально-политические процессы к материальному базису, а другие – к идеологической надстройке, как это делалось еще совсем недавно в отечественных политических исследованиях. В политической жизни переживания индивида, приобретшие интерсубъективную структуру, оказываются столь же реальными, как и распределение собственности и нормы права. Конечно, они более лабильны, чем политические институты, требуя адекватной для них методологии, но они столь же реальны, будучи одним из истоков тоталитаризма и авторитаризма.

²²⁶ Сошлемся на только что вышедшую книгу Кори Робина «Страх. История политической идеи» (М., 2007), в которой страх из предмета социальной психологии и исторической антропологии, каким он был, например, в школе «Анналов», стал объектом политологии.

