

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



АКВИЛОН

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

B.G.KAPUSTIN, I.I. MYRBERG,  
M.M. FEDOROVA

## ESSAYS ON LIBERTY

THE IDEA OF LIBERTY  
IN THE EUROPEAN POLITICAL / SOCIAL  
THOUGHT



А К В И Л О Н

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Б.Г. КАПУСТИН, И.И. МЮРБЕРГ  
М.М. ФЕДОРОВА

## ЭТЮДЫ О СВОБОДЕ

ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ



А К В И Л О Н

*Рецензенты*  
доктор философских наук Т.А. Алексеева  
доктор философских наук А.А. Кара-Мурза

**Б.Г. КАПУСТИН, И.И. МЮРБЕРГ, М.М. ФЕДОРОВА**  
**ЭТЮДЫ О СВОБОДЕ.** Понятие свободы в европейской  
общественной мысли. — М.: Аквилон, 2015. — 288 с.

Представленная монография преследует цель реконструкции и анализа основных вех формирования современного понимания свободы, начиная с христианского средневековья и заканчивая важнейшими направлениями дискуссии о свободе XX века. Книга не претендует на систематическое изложение истории понятия «свобода». В составляющих её «этюдах» читателю предлагаются теоретические исследования концептуальных и идеологических сдвигов в осмыслении свободы европейским философским сознанием. Эти исследования показывают неизменную ключевую роль идеи свободы в исторически меняющихся системах мировоззрения европейского человека и вместе с тем — её неустранимую парадоксальность и, собственно, невозможность достижения окончательного и единственно истинного понимания свободы. «Неокончателность» идеи свободы, её трансформируемость, её бытие в качестве «сущностно оспариваемого понятия» — это и есть то, что, в конечном счете, сохраняет свободу в качестве фокуса европейского мирознания. Раскрытию этих характеристик идеи свободы посвящена данная книга.

*Научное издание*

В оформлении обложки использована картина Василия Кандинского  
«Желтое-красное-синее» (1925).

ISBN 978–5–906578–08–2

© Б.Г.Капустин, И.И.Мюрберг, М.М.Федорова, 2015.  
© Институт философии РАН, 2015.  
© Издательство «Аквилон», 2015.

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом  
без письменного соглашения с издателем запрещается.*

# ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ.....  | 9   |
| <b>ЧАСТЬ I</b>   |     |
| <b>ПРОСВЕЩЕНИЕ И КЛАССИКА</b>  |     |
| <b>ЕВРОПЕЙСКОЙ СВОБОДЫ</b>   |     |
| <b>(XVII–XVIII ВВ.)</b>  |     |
| ГЛАВА 1. Свобода в христианском Средневековье и проблема восприятия досовременной Европы.....  | 13  |
| <i>§ 1. «Культурные» и «акультурные» теории современности. — § 2. Возрождение и Средневековье как единое целое: политико-философский ракурс. — § 3. Средневековый институт «народной свободы»: М.М. Бахтин. — § 4. Христианство как официальная институция: другая сторона «двумирности».</i>  |     |
| ГЛАВА 2. Просветительская метафизика свободы.....  | 30  |
| <i>§ 1. Фаталистический аргумент против свободы воли: Вольтер. — § 2. Гносеологический поворот в дискурсе о свободе воли: Дидро и Д'Аламбер. — § 3. «Естественное состояние» vs «законы природы». — § 4. Ж.-Ж. Руссо о невозможности просвещенческой морали. — § 5. Негативная природа просвещенческой свободы и «самометафизирование» политической теории Модерна.</i>  |     |
| ГЛАВА 3. Сентименталистская «постметафизика» свободы: Ж.-Ж. Руссо и Д. Юм.....   | 66  |
| <i>§ 1. Жан-Жак Руссо: от естественных чувств к «естественному закону». — § 2. «Савойский викарий»: экзистенциальный аргумент в пользу свободы воли. — § 3. Современная свобода как «новая автономия». — § 4. Философская альтернатива новой метафизике: Давид Юм. § 5. Два уровня познания свободы у Юма. — § 6. Юм vs Локк. Особенности юмовского «компатибилизма». — § 7. Свобода как «недуг» общественного сознания. — § 8. Примирение «доктрины необходимости» и «доктрины свободы» с позиций здравого смысла. — § 9. Юм как историк: событийный характер реальной свободы.</i> |     |
| ГЛАВА 4. Г.-В.-Ф. Гегель о политической свободе: эпилог рационализма.....  | 122 |
| <i>§ 1. Человек «в качестве духа». — § 2. «Форма всеобщности», ее роль в определении понятийного статуса субъекта. — § 3. Свобода как власть. — § 4. Диалектика господства и рабства; выход ее в современность. — § 5. Значение гегелевской философии свободы.</i>   |     |

Часть II  
УРОКИ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ  
ПОЛИТИКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ  
КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ СВОБОДЫ

|  |     |
|--|-----|
| ГЛАВА 5. Антиномия свободы и порядка (консерватизм конца XVIII - начала XIX веков).....  | 145 |
| <i>§ 1. Консерватизм: «альтернативный контекст» свободы в Модерне. — § 2. Основные объекты критики консерваторами просвещенческой свободы. — § 3. Э. Берк, Ж. де Местр, С. Колридж: подлинный смысл идеи свободы.</i>  |     |
| ГЛАВА 6. Свобода Модерна vs свободы Древних (постреволюционный либерализм).....  | 155 |
| <i>§ 1. Свобода для аристократии: французская модель. — § 2. Постреволюционное восприятие свободы: погружение в исторический контекст (Б. Констан, А. Токвиль). — § 3. Свобода как часть современной политической теории: от автономии личности к ограничению всевластия государства (В. Гумбольдт). — § 4. Проблематизация понятия свободы и требование ограничения радикального индивидуализма. Ф. Гизо о социальном аспекте современной свободы. — § 5. Дж.-С. Милль. Современная философия свободы и формирование идеологии либерализма.</i> |     |
| ГЛАВА 7. Британский либерализм XIX века: обретение политической субъектности.....  | 187 |
| <i>§ 1. Утилитаризм как идеологическое основание движения «философских радикалов». — § 2. Утилитаризм и либеральный принцип «свободы рук». — § 3. Дж.-С. Милль и социальный запрос на новое понимание свободы. — § 4. Милль-младший против Бентама. — § 5. Эссе «О свободе». — § 6. Либерализм второй половины XIX века: кризис или новый исторический цикл?</i>   |     |

Часть III  
ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ В XX ВЕКЕ  
СМЕНА ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОРИЕНТИРОВ И  
«КРИЗИС ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕИ»

|  |     |
|--|-----|
| ГЛАВА 8. Исчерпанность классического либерализма и постклассическая тематизация свободы..... | 209 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| ГЛАВА 9. Эгалитаризм vs индивидуализм:<br>время переоценки ценностей.....  | 216 |
| § 1. Тема свободы в неклассической философии начала века. —<br>§ 2. Французская философия: экзистенциально-феноменологи-<br>ческие мотивы. — § 3. Философия праксиса.  |     |
| ГЛАВА 10. Послевоенная Европа:<br>пафос освобождения от догматизма и тоталитаризма.....  | 237 |
| § 1. Гуманистический марксизм vs тоталитаризм. — § 2. Пред-<br>мет раздражения Карла Поппера.  |     |
| ГЛАВА 11. «Принятие всего сущего» как философская пробле-<br>ма: Исая Берлин и постструктуралистская идея свободы<br>(Л. Альтюссер и др.).....   | 244 |
| § 1. Концепция агонального либерализма. — § 2. Постструкту-<br>рализм: идея освобождения за гранью индивидуалистической<br>традиции.   |     |
| ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.....   | 255 |
| Политическая философия свободы в преддверии XXI века<br>§ 1. Коммунитаристская критика кантианского субъекта.<br>§ 2. Экзистенциальный «выбор себя»: С. Кьеркегор и Ч. Тейлор.<br>§ 3. Свобода как субъектность: новые смыслы. |     |
| БИБЛИОГРАФИЯ.....  | 269 |





## ВВЕДЕНИЕ

---

Название этой книги, при всей его простоте и ясности, способно вызвать у читателей недоуменный вопрос: кому и чему может быть адресован опус о свободе, увидевший свет в обществе, которое все еще не оправилось от травмы, причиненной ему перестройкой и чередой последующих кризисов? Наши соотечественники — те из них, кто пережил недоброй памяти события рубежа столетий — определенно, не настроены обращаться за разъяснениями к ученым. Вынесенный *этим* молчаливым большинством приговор «политической свободе» и либерализму (по мнению многих, именно он олицетворяет собой непосредственное воплощение свободы), является окончательным и обжалованию не подлежит...

Между тем, начиная с голодных и холодных 90-х, в России сформировалось новое поколение граждан, в руки которых, в порядке естественного течения жизни, уже перешла немалая часть ответственности за страну, ее хозяйство, ее политику и, выражаясь высоким штилем, духовный настрой нации. Они, дети смутных времен, как и положено «разночинцам», умеют не только возлагать на собственные плечи ответственность за решение жизненных проблем, но и обладают недюжинным зарядом веры в будущее, надежды не просто на благоденствие, а на всё то большое и прекрасное, чего только может достичь человек за отведенный ему на земле срок. Чем способен помочь этим новым хозяевам России веками накопленный опыт политической мудрости? В стремлении старшего поколения дать ответ на столь волнующий вопрос и возникает вновь тема свободы: именно здесь возрождается она — как феникс — во всей захватывающей глубине олицетворяемых ею

духовных связей с самими основаниями европейской культуры. Наша осведомленность об этих связях позволяет считать предстоящий разговор о политической свободе частью некоего, на первый взгляд, *контрфактуального*, прорывного видения, подобного тому, с которым выступил в свое время британец Джон-Стюарт Милль, также, как и мы, живший в переломную для своей страны эпоху (благо сегодняшняя российская ситуация допускает подобную аналогию). Его знаменитое эссе «О свободе» (впоследствии оно стало классикой мировой политической мысли) актуально для нашего нынешнего общества отнюдь не только в теоретическом плане. «Эссе о свободе» содержало обращение ко всем согражданам и потому сохранилось в памяти нации, в первую очередь, как *моральное* послание (выражение веры в безграничные возможности, заложенные в каждом человеке), и лишь во вторую — как изложение *политических* принципов, призванных гарантировать каждому свободу его индивидуальности. За теоретическими выкладками стояло страстное убеждение автора: подлинный представитель нашей (европейской) цивилизации, в каком бы веке он ни жил, просто не способен состояться — как личность, как гражданин, как практик, творец, семьянин и просто как человек, способный на всю полноту жизненных проявлений — пока сам не обретет индивидуальный модус свободы (ведь именно этого требует от него его собственная, христианская, культура).

Утверждениями подобного типа часто резюмируют, завершают *отечественный* дискурс свободы, небеспочвенно сочтя эти утверждения «репрезентативными»; и при этом не видят, не желают видеть, что тем самым лишают дискурс главного: тысячи бытийных смысловых связей, которыми соединен он с многоцветной, драматичной и противоречивой историей всей нашей цивилизации. Оторванность от этого богатства препятствует рецепции европейской свободы, держит ее на дистанции — как если бы она была чем-то чуждым России. А так как тема свободы с некоторых пор сделалась обязательным компонентом *политической* жизни страны, то описанное состояние отчуждения стало получать мощную подпитку в характерном стремлении противоборствующих партий и сил «приватизировать» свободу, блокировать идейные ходы, ведущие дискурс свободы к любым отличным от их собст-

венной теоретико-практическим позициям. И, как следствие, — крайняя скудость в нашей интеллектуально-философской литературе представлений о том, какой способна быть свобода, какой она *была* в разные эпохи европейской истории и на разных этажах европейской культуры. Порой все выглядит так, будто Россия смирилась с мыслью, что европейская свобода не для нее, что ее удел — «воля вольная», способная эволюционировать разве что в «бунт, бессмысленный и беспощадный»...

Данная книга задумана как опыт восполнения существующего дефицита знаний о свободе. Эта цель, однако, не делает ее авторов «историографами» свободы, ибо не ясно, возможен ли в принципе объективистски отстраненный подход к подобной теме, отдать должное которой способен лишь тот, кто обладает собственной «выстраданной» концепцией свободы. Концептуальная ангажированность настоящего исследования адекватно отражена в утверждении: «*главная задача теории свободы заключается <...> в прояснении историко-онтологических причин явлений беспричинной свободы, явлений, которые происходят не только на уровне «ощущений», но и на уровне «мотивированных» ими общественных практик*»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Авторский вклад в написание книги распределился следующим образом: главы 1 и 4 Части I «Просвещение и классика европейской свободы (XVII–XVIII вв.)», глава 7 Части II «Уроки Великой французской революции: политико-историческая контекстуализация свободы» и Часть III ««Философия свободы в XX веке: смена цивилизационных ориентиров и ‘кризис либеральной идеи’» (кроме §§ 2 – 3 главы 9), а также Вместо Заключения. «Политическая философия свободы в преддверье XXI века» написаны И.И. Мюрберг; автор глав 2 – 3 (Часть I) — Б.Г. Капустин; главы 5 – 6 Части II и §§ 2 – 3 главы 9 (Часть III) написаны М.М. Федоровой.

---

<sup>1</sup> См. ниже, с. 98-99.



# ЧАСТЬ I

---

## ПРОСВЕЩЕНИЕ И КЛАССИКА ЕВРОПЕЙСКОЙ СВОБОДЫ (XVII–XVIII ВЕКА)

---

### ГЛАВА 1

### СВОБОДА В ХРИСТИАНСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ ДОСОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЫ

*Именно способ подхода к решению проблем, а не то, в чем конкретно они заключаются, закрепляет их за данной эпохой. Содержание проблем может быть случайным и зависит от завоеваний, открытий, поветрий или форм правления в государствах. Но их трактовка основана на более прочном фундаменте.*

Сьюзен Лангер<sup>1</sup>

В наши дни спонтанные попытки молодых исследователей интегрироваться в европейское цивилизационно-культурное целое часто начинаются и заканчиваются той или иной разновидностью «языковых игр» — мыслительных практик в духе «лингвистического поворота», освященного именем Людвига Витгенштейна<sup>2</sup>. Логико-лингвистический анализ представляется многим наиболее очевидным путем установления культурной специфики и преемст-

---

<sup>1</sup> Лангер С. Философия в новом ключе. М.: Республика, 2000. С. 9.

<sup>2</sup> См.: Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, 2011.

венности эпох — от Античности к постмодерну. Увы, «открытия», сделанные на этом пути, как правило, недолговечны; еще печальней другое: они отвлекают от поиска политико-философских альтернатив, более адекватных масштабу задачи.

### **§ 1. «Культурные и акультурные теории современности»**

В кругу таких альтернатив хотелось бы выделить работы, автор которых, канадский философ Чарльз Тейлор, подразделяет существующие типы изучения Нового времени (Modernity) на две категории. Так, «акультурные» теории трактуют современность<sup>3</sup> как эпоху, отмеченную «открытием» неких основополагающих истин о жизни людей. В качестве таковых «акультурный» подход выделяет в истории Модерна стремление покончить со всевозможными верованиями и в целом любыми типами мыслительных и иных практик, не имеющими под собой достаточных рациональных оснований. В результате, пишет Тейлор, мы остаемся с мировоззрением, в целом опирающимся на «то, что осталось после такой чистки, т.е. с рядом надежно установленных фактов; они, эти факты, показывают нам мир состоящим из индивидуумов (т.е. живых существ, поведение которых следует объяснять именно через их индивидуальную неповторимость), живущих в светском обществе, берущих все, что нужно, в природе, которая и заставляет их быть предельно рациональными в инструментальном смысле слова, т.е. не позволять себе отвлекаться на метафизические и религиозные верования, из-за которых наши предки были такими отсталыми... Инструментальная рациональность предполагает научный подход к природе и человеческой жизни»<sup>4</sup>. Тем самым «акультурное» отношение к Модерну порождает видение собственной эпохи как самодостаточной, опирающейся на аутентичные духовные основания, относительно которых любые упоминания о порожденности Нового времени предшествующими эпохами покажутся простым недомыслием. В отличие от «акультурного», «культурное»

<sup>3</sup> В контексте нашего исследования термины «современность», «Новое время» и «Модерн» употребляются как синонимы. — *И.М.*

<sup>4</sup> *Taylor Ch. Modernity and the Rise of the Public Sphere // The Tanner lectures on human values. Stanford University. February 25, 1992. P. 254. (<http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf> [август, 2015]).*

видение истории европейского Модерна основано на восприятии любой культуры во всей полноте ее идентичности; оно не допускает возможности описания истории человеческих сообществ в виде процесса универсализации, сметающей с лица земли традиционные культуры. Это видение заставляет признать, что и нашей европейской цивилизации, как бы велико ни было ее современное значение для остального мира, суждено оставаться одной из многих; следовательно, изучать ее следует как относительно новую цивилизацию, привнесшую «собственные понимания (личности, природы, блага и т.д.), которые отличают эту культуру от ее предшественницы (но с которой она, конечно же, имеет много общего)»<sup>5</sup>.

Чем именно интересна для нас описанная тейлоровская дистинкция (культурные *versus* акультурные теории)? — В первую очередь ярко выраженным стремлением представить предмет исследования в его реальном развитии (насколько таковое доступно нам как исследователям), и это не просто вносит «уточнения» в уже известную картину, но порой открывает новое ее видение, релевантное сегодняшним культурным преломлениям. Очевидно, что более содержательный ответ на поставленный вопрос возможно получить только в ходе рассмотрения основных этапов развития европейской политической свободы, и это должна быть событийная история, доносящая до исследователя *процесс* свободы, ее коллизию и развязку — в переплетении с навязываемыми ими теориями и подходами.

Этот методологический ракурс рассчитан на отход от стереотипов. Так, вопреки устоявшейся традиции искать и находить истоки всего европейского в античности<sup>6</sup>, естественным исходным пунктом разговора о политической свободе оказывается не эта многократно воспетая эпоха, а Средние века. Между расцветом Древней Греции и Возрождением — культурной эпохой, которая, собственно, и ввела в теоретический обиход моду на Античность — пролегало, как известно, «темное» Средневековье. Воз-

---

<sup>5</sup> Там же. С. 205.

<sup>6</sup> Так, знаменитый философ науки Карл Поппер, известный также своим вкладом в политическую теорию, ведет историю европейской свободы от «Великого поколения» древнегреческих «эгалитарных индивидуалистов и демократов» (См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 233-234).

рождению (олицетворявшим его деятелям) свойственно сознавать себя культурно-политическим антиподом средневекового общества — обычай, подготовивший восприятие Нового времени (Модерна) как несомненного цивилизационного достижения, призванного двигаться вперед под знаком выхода из мрака и возврата к «светлым истокам». Между тем, опыт, накопленный европейцами за все время изучения Модерна, заставляет нас, вступая в спор с академической традицией, ориентироваться на тот факт, что указанной точкой зрения охватываются далеко не все стороны того исторического пролога к Новому времени, ярким эпизодом которого была культура Возрождения. Так, склонность писать об истории свободы в духе пренебрежения к Средним векам лишает наш поиск целого ряда важных смысловых опор, притупляя восприятие некоторых культурообразующих моментов. Вот важнейший из них: так называемая темная эпоха была периодом утверждения господства на обширном географическом пространстве единой монотеистической религии. Именно эпоха крестовых походов и религиозных завоеваний сделала Европу Европой. Возникшая в форме религиозного единения народов цивилизационная целостность получила, как теперь ясно, такой запас прочности, что даже длящийся со времен Реформации процесс угасания христианства как духовно-политического института не уничтожил единства *культурной* идентичности стран европейского континента и прочих вовлеченных в его орбиту регионов. Через призму уникальности *этой* конкретной идентичности и предстоит нам анализировать европейскую традицию политической свободы.

Интуитивно, описанный ракурс оценивается как важный исследователями самых разных теоретических направлений. Так, русский мыслитель Сергей Аверинцев говаривал, что любит Средневековье уже потому, что все от него отвернулись (а когда все бегут на одну сторону лодки, необходимо спешить на противоположную сторону, дабы лодка не опрокинулась); американский социолог Толкотт Парсонс, более того, допускал, что «первичный источник индивидуалистической предрасположенности европейской мысли заключен в христианстве. В этическом и религиозном смысле христианство всегда было глубоко индивидуалистично. Это означает, что его главной проблемой было благоденствие, прежде всего в потустороннем мире, индивидуальной бессмертной



души. Все души были для него всегда как бы «свободными и равными от рождения». Этим христианская мысль резко отличается от мысли времен классической античности до эпохи эллинизма. Духовное растворение индивида в социальной единице, которое было самоочевидно для Платона и даже для Аристотеля, совершенно немыслимо на христианской основе»<sup>7</sup>.

Надо сказать, факт связи европейской свободы с христианским вероучением легко устанавливается даже средствами последовательно «акультурных» теорий; конечно, в этом случае, развитие рассматривается как восхождение к истине, что легко улавливается в сравнении конкретных учений. Так, например, если в начале прошлого века Эрнст Трёльч всего лишь фиксирует появление индивидуализма в христианском Средневековье в ответ на возникшую потребность в прямом общении индивидуума с Богом<sup>8</sup>, то мейнстрим «зрелого Модерна» устами Карла Поппера утверждает: «все социальные явления и особенно функционирование любых социальных институтов следует всегда считать результатом решений, действий, настроений индивидуумов; и нас никогда не должны удовлетворять объяснения всего этого, ссылающиеся на так называемые “коллективы”»<sup>9</sup>. Какие же именно релевантные свободе «истины» (у Поппера они обрели уже достоинство общественных добродетелей) нес с собой индивидуализм? Мы можем с уверенностью указать на две из них:

1. Исторический факт автономизации индивидуума Нового времени действительно связан с процессом, который Иммануил Кант одобрительно называет «моральным взрослением» человека, в результате чего тот обретает *чувство ответственности* за свои помыслы и поступки<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2002. С. 106.

<sup>8</sup> Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches. L.: Westminster John Knox Press. 1931. V. 1. P. 328.

<sup>9</sup> Popper K. The Open Society. 4<sup>th</sup> edn. Vol. II. P. 98.

<sup>10</sup> Если верить Канту, человек вообще «живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» (Кант И. Критика практического разума // Собрание сочинений в восьми томах. М.: «Чоро», 1994. Т. 4. С. 479).

2. Тезис, являющийся ныне частью «общего знания»: наши современники обладают более «развитой», богатой *индивидуальностью*, чем жители европейского Средневековья.

В аспекте повседневного опыта обе эти истины выглядят, мягко говоря, небесспорными, ибо: 1. *Автономизация личности* действительно должна усиливать ее, личности, ответственность за самое себя. Однако, применимо ли это утверждение к ситуациям, когда на такую морально автономную личность налагается бремя ответственности за других? 2. Что касается *богатства индивидуальности*, то это — понятие, в высшей степени неоднозначное, критерии оценки духовного развития слишком тесно связаны с установками, преобладающими в конкретные эпохи. Здесь не поможет и опора на пресловутый здравый смысл, который якобы свидетельствует о моральном превосходстве автономизированной личности: чтобы убедиться в этом, достаточно вызвать в памяти имена выдающихся личностей того же Возрождения, в понимании которых *sensus communis* непременно опирается на общность ценностей, а она — своя в культуре каждого конкретного *периода*, и для вышеуказанного сравнения это порождает известные трудности<sup>11</sup>. Это трудности методологического свойства, ставящие под вопрос рационалистическую веру в «стрелу» исторического прогресса (например, в трактовке этого понятия, предложенной И. Пригожиным, также занимавшим критическую позицию в отношении учений о прогрессе<sup>12</sup>).

## **§ 2. Единство Возрождения и Средневековья: политико-философский ракурс**

Вернемся к Ренессансу, о котором принято думать как об опыте счастливого избавления средневековья от самого себя. Именно с актом самопреодоления связывали (и во многом продолжают связывать) историки и философы представление об ученых, художниках и мыслителях Возрождения как о главных, если не единственных, носителях средневековой свободы. На этом фоне одиноко возвышается фигура М.М. Бахтина, ученого, открывшего

<sup>11</sup> См., напр.: *Schaeffer J.D.* Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism. Durham, NC: Duke University Press, 1990. P. 150.

<sup>12</sup> См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

работой «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» новую страницу в мировой медиевистике<sup>13</sup>. Использованный философом уникальный исследовательский подход позволил, наконец, оторваться от штампов восприятия и внять предостережению Вальтера Беньямина: «Только тот историк сможет вдохнуть искру надежды в прошлое, который твердо знает, что даже мертвых не оставит в покое враг, если он победит»<sup>14</sup>. «Врагом», чье господство преодолевается бахтинским альтернативным видением средневековой культуры, было не что иное как оценка этой культуры в терминах регресса, породившего досадное движение вспять, регресса нарушившего в целом стройное поступательное («прогрессивное») развитие Европы.

Написанная с опорой на обширную источниковедческую базу, работа Бахтина кажется парадоксальной тем уже, что главной его референцией оказываются не обильно цитируемые автором специалисты, а всем известный роман Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль»<sup>15</sup>. Для нашей темы этот выбор важен потому, что из всех средневековых литературных шедевров, коих известно немало, именно роман Рабле позволил Михаилу Бахтину показать народную культуру Средневековья и Ренессанса изнутри. Открывшаяся картина представила *народную свободу* такой, какой ее невозможно помыслить ни в предыдущие, ни в последующие эпохи. Бахтин сам подчеркивает значимость найденного им аспекта рассмотрения: «Игнорирование или недооценка смеющегося народного средневековья искажает картину и всего последующего исторического развития европейской культуры»<sup>16</sup>.

### **§ 3. Средневековый институт «народной свободы»: М.М. Бахтин**

Образ «смеховой культуры» символизирует здесь преобладание спонтанности поведения человека в обществе, фактически

<sup>13</sup> См., напр.: Bakhtin and Medieval Voices / Ed. by T.J. Farrel. Gainesville: Univ. of Florida Press, 1995.

<sup>14</sup> Беньямин В. Историко-философские тезисы (1940) / Пер. с немецкого В. Биленкина // Левая Россия. № 7 (20). 19 марта 2001.

<sup>15</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: ЭКСМО, 2014.

<sup>16</sup> Там же. С. 11-12.

совпадающего с идеальными смыслами, вкладываемыми позднейшими мыслителями и художниками в представление о *народности*. Своим описанием средневекового карнавала Бахтин доказывает: она, народность, не есть выдумка романтиков XIX века; народность реально существовала в досовременную эпоху, выражаясь в возможности (для тех, кого впоследствии стали именовать низами общества) периодически осуществлять ритуалы по «восстановлению равенства» всех со всеми в качестве членов единого народа. Собственно такое «восстановление» и есть акт свободы, самый существенный из всего, что только можно найти в обществе, столь не похожем на наше современное. Незамечание историками этого существенного, показывает Бахтин, свидетельствует о «побежденности» (Беньямин) тенденции к «восстановлению равенства» тенденцией к отчуждению и атомизации — этих неизбежных следствий социально-политического и морально-психологического неравенства людей в обществе.

Конечно, исследователь «народной смеховой культуры средневековья» не ставит перед собой цели создания нового исторического нарратива. Он всего лишь фиксирует факт «двумерности» традиционного общества, каким застаем мы его в Средние века: наряду с официальной версией культуры, олицетворяющей истеблишмент, в досовременной версии христианской культуры явно различается «неофициальная» составляющая; это, так сказать, собственная культура «подданных», в лоне этой субкультуры часть общества, находившаяся «по ту сторону от власти», могла в той или иной степени вкушать свободу, не имевшую ничего общего со свободой господ, как и со всем тем, что составляло культурное оформление морально-политического господства. К свободным практикам этой субкультуры принадлежит, согласно Бахтину, карнавал. «Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры»<sup>17</sup>, но далеко не всегда принимал он *карнавальную* форму: ведь карнавал представляет собой такое действо, во время которого господство официальной культуры приостанавливается в пользу культуры неофициальной, «народной».

---

<sup>17</sup> Там же. С. 12.

«Карнавал не созерцают, — в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальной свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны. Таков карнавал по своей идее, по своей сущности, которая живо ощущалась всеми его участниками <...> как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала). Это можно выразить и так: в карнавале сама жизнь играет, разыгрывая — без сценической площадки, без рамп, без актеров, без зрителей, то есть без всякой художественно-театральной специфики — другую свободную (вольную) форму своего осуществления, свое возрождение и обновление на лучших началах. Реальная форма жизни является здесь одновременно и ее возрожденной идеальной формой»<sup>18</sup>.

Мощной драматической развязкой собственно бахтинского повествования становится утверждение, что язык наполнявших карнавал культурных смыслов был безвозвратно утрачен, канул в лету сразу по завершении эпохи Возрождения — да так основательно, что непосредственные участники средневековых карнавалов ничего не смогли бы пояснить о них европейцам из последующих эпох, так как просто не поняли бы смысла задаваемых им вопросов. Как бы то ни было, «этот же карнавальный язык поразному и в разной степени использовали и Эразм, и Шекспир, и Сервантес, и Лопе де Вега, и Тирсо де Молина, и Гевара, и Кеведо; использовали его и немецкая «литература дураков» («Narrenliteratur»), и Ганс Сакс, и Фишарт, и Гриммельсгаузен»<sup>19</sup>. «Смеховая культура» не могла исчезнуть полностью, но уход карнавалов несомненно означал наступление другой эпохи.

Что же ушло из европейской культуры вместе с карнавалом? Если верить Бахтину, очень и очень многое. Среди прочего, ушла сама «праздничность» в полном смысле этого слова, так как «ни-

---

<sup>18</sup> Там же. С. 14-15.

<sup>19</sup> Там же. С. 20.

какая «игра в труд» и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов». В рамках нашей темы такого рода констатация может служить намеком на то, что в рассматриваемый период внутри духовно-идеологической сферы происходили серьезные качественные изменения. Это предположение выглядит вполне правдоподобным, если учесть, что «празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении»<sup>20</sup>. Описанная Бахтиным эпоха безудержной карнавализации повседневности представляется мятежом масс против засилья церковного «официоза» и знаменует начало кризиса римско-католической церкви, закончившегося, как известно, Реформацией:

«...официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов, <...> был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда. Поэтому и тон официального праздника мог быть только монолитно серьезным <...> В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов <...> он смотрел в незавершенное будущее»<sup>21</sup>.

Таким образом, есть основания полагать, что реальную культурно-политическую подоплеку всплеска «карнавальной культуры» составлял вышедший на поверхность антагонизм двух жизненных укладов — народного и официального. Исходом этого столкновения стала отнюдь не только Реформация — революция в

<sup>20</sup> Там же. С. 16-17.

<sup>21</sup> Там же. С. 17-18.

сфере христианских религиозных институтов (1517–1648 гг.), но и ее последствия, в полной мере проявившиеся только по прошествии Тридцатилетней войны (1618–1648), когда стало очевидно, что в описанном столкновении поражение потерпели обе стороны, расчистив место для выхода на сцену третьей силы — процесс, который многие современники изначально описывали как появление в Европе «коммерческих государств»<sup>22</sup>.

**§ 4. Христианство как официальная институция:  
другая сторона «двумирности»**

Анализ истории *двумирного* Средневековья, сосредоточенный на моменте ее завершения в эпоху Возрождения, позволяет более предметно говорить о месте досовременного этапа истории христианской цивилизации в том разнообразном и разноплановом процессе, каким представляется нам история европейской свободы. Последняя имеет на своем счету столь длинный список исторических поражений, что нынешним историкам политической мысли приходится проявлять все большую осмотрительность в выборе методологических исходных позиций, поскольку далеко не все из них позволяют связно излагать эту историю. Средние века, как талантливо показал Бахтин, несли в себе образцы самого разного отношения к свободе — от схоластически-отвлеченного до практически-приземленного. Одно предназначалось для высокой теории, другое можно было обнаружить только в повседневной жизни. Но в качестве культурных практик они равнозначны (хотя и неодинаково хорошо исследованы).

Средневековая схоластика по многим параметрам культивируемой ею учености легко укладывалась в контекст рождающегося европейского общества нового типа. Отголосок родовых мук этого общества мы находим в серии средневековых богословских дискуссий о свободе воли (*liberum arbitrium*). Достаточно вспомнить, какие неудобства верховной власти (роль которой *de facto* выполняло духовенство) доставляла «свобода воли» — доставляла даже

---

<sup>22</sup> Имеется в виду, прежде всего, книга Адама Фергюсона (*Adam Ferguson. An Essay on the History of Civil Society*) 1767 г. издания (См.: *Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества*. М.: Прогресс, 2000.). Понятие *commercial state* синонимично с *commercial society*.

притом, что на поверхности она была явлена не столько как социально-политическая практика, сколько как понятие, взращенное самой теодицеей. Понятие *свободной воли* пришло в Средневековье из политеистических античных обществ, где оно существовало внутри «универсальной космологической парадигмы». Христианство же «модифицировало теодицею, заменив имперсональный космический детерминизм уникальной божественной причинностью»<sup>23</sup>, тем самым установив жесткое соответствие между основаниями христианской этики и организацией человеческого универсума на основах единовластия. Эта жесткость этико-мировоззренческого фундамента христианства не могла не вызвать противодействия, превратив сферу толкований понятия свободы воли (*liberum arbitrium*) в поле нескончаемых сражений. Так или иначе, но богословские дискуссии о свободе воли внесли немалую лепту в современную теорию свободы. Они впервые выявили одно неудобное свойство свободы как системного понятия: с одной стороны, в культурно-институциональном контексте традиционного европейского общества свободу впору было списать со счета в качестве «лжепонятия» — этого требовал догмат Божьего всемогущества, исключавший наличие «конкурентов»; с другой стороны, данный догмат оказывался в принципе невыполнимым, так как в отсутствие свободы воли с человека снимается ответственность за собственные деяния — он низводится до роли простого орудия в руках Всеблагого и Всесовершенного Господа. В свою очередь, такое низведение свободы к заблуждению сделало бы необъяснимым наличие в жизни людей всего того, что зовется злом, грехом. Так, отрицание за человеком качества, способного сделать его в какой-то мере сопоставимым с Богом, ставило богословие перед необходимостью изыскивать иные, внечеловеческие, объективные истоки пороков и зла. Уже одного этого было достаточно для допущения существования, наряду с божественным, противоположного, дьявольского начала. Так возник порочный круг: отрицание свободы воли (ради утверждения идеи всемогущества) оставляло невосполнимую брешь в традиционалистском описании челове-

---

<sup>23</sup> Столяров А.А. Свобода воли // Новая философская энциклопедия в четырех томах / Институт философии РАН. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 504-505.



ских нравов, «как они есть»; в то же время характерный для религии способ доктринального заполнения бреши неким антиподом божественного подрывал идею Божьего всемогущества ничуть не меньше, чем признание реальности свободы воли. Собственно, опасным для христианства было не столько понятие свободы воли как таковое, сколько общеупотребительные этические понятия (ответственность, долг, вина и пр.), выражающие способность человека к моральной автономии. Стремление уйти от этих опасностей породило в христианском богословии необычайное богатство трактовок *liberum arbitrium*, начало которому было положено самим Блаженным Августином в его идейном сражении с «еретиком» Пелагием, утверждавшим, в частности, что «не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы не имел он возможности перейти на сторону зла»<sup>24</sup>. Столь неосмотрительному утверждению свободы воли Августин противопоставил учение о предопределенности человеческой воли ко греху, от которого его в силах упасти только Божья благодать, перенаправляющая помыслы человека к добру. Богословский спор об «истинном содержании» учений Августина и Пелагия не прекращается по сей день; между тем как в событийной истории христианской церкви официальный конец данной дискуссии был положен очень скоро: пелагианство было осуждено как ересь сначала императором Гонорием (418 г.), а затем и Вселенским собором (431 г.). К августинианцам принадлежали Ансельм Кентерберийский, Абеляр, У. Оккам, Иоганн Дунс Скотт и др.

Охраняемое таким образом господство монотеизма подтверждало себя укреплением принципов моноправления. В этом контексте суть политики как института общества мыслилась в соответствии со сформированным христианством идеалом моновласти, значение которой разрасталось до полной узурпации самого понятия политики. Символ такой политики — пирамида власти — не была поколеблена в качестве нормы самовосприятия общественного целого даже такими новаторами Возрождения, как Николло Маккиавелли и Жан Боден. Центральной для философии политики оста-

---

<sup>24</sup> См.: *Pelagius. Defense Of The Freedom Of The Will* Reconstructed by Rev. Daniel R. Jennings, [http://www.seanmultimedia.com/Pie\\_Pelagius\\_Defense\\_Of\\_The\\_Freedom\\_Of\\_The\\_Will.html](http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pelagius_Defense_Of_The_Freedom_Of_The_Will.html) (август, 2015).

валась идея государства, фактически равновеликая идее политики как таковой. Боден<sup>25</sup> определяет государство как осуществляемое верховной властью по праву управление множеством домохозяйств и их совокупным достоянием. Он сходится с Маккиавелли<sup>26</sup> в признании государства вершиной экономического, социального, культурного, исторического развития человечества.

В целом, тема свободы (тем паче, свободы политической) представляется чуждой «официальному» Средневековью, его общему духовному строю. Гораздо более мощно заявляет о себе родственная *современной* свободе тема индивидуализма — заявляет более всего не теориями, а итогами протестантской Реформации, в результате которой общение с богом, чтение и интерпретация Священного Писания были объявлены личным делом каждого верующего. В замыслы отца Реформации Мартина Лютера входило спасение христианской религии от злоупотреблений со стороны **католического** духовенства. Между тем, проложенный Лютером путь стал первым и решающим шагом в совсем ином направлении: речь идет об автономизации индивидуума в европейских обществах. Последствия этого шага становились предметом теоретического анализа по мере их осознания. Так, если роль Реформации как начала западного индивидуализма является общепризнанной, то влияние ее на судьбу «народной свободы» средневековья долгое время оставалось вне поля видимости теоретиков, благодаря известной нетерпимости индивидуалистических идеологий эпохи Модерна. Протицируем вновь Карла Поппера как, судя по всему, последнего из именитых адептов этого рационалистического направления:

«...если мы испытываем искушение опереться на других и таким образом быть счастливыми, если мы стремимся уклониться от задачи нести свой крест гуманности, разума и ответственности, если мы потеряли мужество и хотим избавиться от напряжения, — то нам следует найти опору в ясном понимании того простого выбора, перед которым мы стоим. Мы можем вернуться в животное состояние. Однако, если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь — путь в от-

<sup>25</sup> См.: *Bodin J.* Les six livres de la République. à Lyon: de l'impr. de Jean de Tournes, 1579.

<sup>26</sup> Il principe de Niccolo Macchiauelli, al Magnifico Lorenzo di Piero de Medici., I., 1537.

крытое общество. Мы должны продолжать двигаться в неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и одновременно нашу свободу»<sup>27</sup>.

Следует поблагодарить знаменитого философа науки за то, что вторгшись в профессионально чуждую ему область знания, он с такой точностью описал пафос индивидуалистической свободы. Что же до альтернативных практик свободы, включая народную свободу карнавала, им повезло гораздо меньше (если бы не Бахтин, кто знает, в каком бы отдаленном будущем исследователи смогли бы говорить о христианском средневековье в терминах собственной идентичности этой эпохи); правда, интерес к альтернативам усиливается в исследовательских кругах по мере того, как индивидуалистическая теория утрачивает связь с выдвигаемыми временем проблемами политики. Такие проблемные (в смысле трудноосуществимости их на практике) понятия, как «доверие», «признание» и пр., заставляют обращаться к культурным смыслам некогда общепринятых ритуалов, построенных на доверии и призванных укреплять его. И тогда причудливые для современного сознания практики типа средневекового карнавала начинают обретать смысл. Ведь устами Бахтина история сообщает нам, например, что всеобщая потребность в карнавалах возникала именно в ситуациях перемен. Разве не очевидно, что это нехарактерное для нормальных времен действие призывалось европейскими обществами именно как средство преодоления неурядиц, опасностей безвременья — с одним очень важным требованием: преодолеть опасный период обязательно нужно *всем вместе*! Карнавал заставлял людей самых разных статусов бросаться в равенство ради одной, но главной цели: выйти из эпохи перемен единым обществом, а не скоплением атомизированных индивидуумов (последнее считалось величайшим из несчастий). Позже, по прошествии трудного периода безвременья, общественные иерархии обязательно восстанавливались (иначе и быть не может), и это восстановление проходило с гораздо меньшими потерями, чем то случалось (и продолжает случаться) в роковые моменты общества современного.

---

<sup>27</sup> *Поннер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 249.

Понимание того, что традиционное общество обладало некими особыми резервами поддержания здоровья социума, никогда полностью не покидало мыслящих европейцев. Это видно из целого ряда коллективистских практик, в частности тех, которые с переменным успехом насаждались в свое время Россией и другими государствами, строившими социализм. Никого из участников этого эксперимента не волновал их очевидный анахронизм: практики спонтанных (и одновременно традиционных) коллективных акций (=ритуалов), подобные карнавалу и пр., предполагают в качестве обязательного условия *традиционалистскую структуру личности участников*, а в контексте европейской цивилизации традиционалистские начала основательно ослаблены, если не вовсе уничтожены наложенными на поверх их индивидуалистическими культурными традициями, сформированными в ответ на общецивилизационные катаклизмы. В этой связи важно подчеркнуть, что индивидуализм, вопреки всему, что атрибутировали ему идеологи Нового времени, возникал отнюдь не вследствие «рационального» решения индивидуумов следовать голосу абстрактного Разума. История Европы свидетельствует о том, что «благородное», как кажется кантианцам, намерение полагаться на самого себя, порождалось в человеке ужасами «войн всех против всех», вынужденностью жить на обломках тех культурных кодов, наличие которых только и обеспечивало доверие в качестве нормы отношений. Социальная ситуация, приведшая к утверждению принципов индивидуализма в качестве универсальных принципов морали, на деле выражала распад веками складывавшихся связей и необходимость замены утраченных форм жизни эрзацами, изобретаемыми *ad hoc*. Можно только предполагать, как сильно должна была изменить подобная «жизнь в предлагаемых обстоятельствах» структуру личности типичного европейца. Сокращение «области доверия» к окружающим можно описать в терминах уменьшения количества «интериоризированных» (воспринимаемых как часть себя самого) объектов социального мира. Это отчужденное состояние внутреннего мира личности легитимировала и воспела философия индивидуализма в стремлении увековечить его в качестве «особо продвинутого». Карл Поппер, будучи честным исследователем, не мог не упомянуть о некоторых пугающих чертах, порождаемых экспансией защищаемого им общественного

идеала. Однако, этого признания катастрофически мало для того чтобы теоретически овладеть ситуацией настолько, чтобы, с одной стороны, не продолжить традиции бездумного и бессердечного разрушения, а с другой, не дать потомкам повода стыдиться недалеко-видного прекраснотворения отцов.

Интересно, что даже первые робкие попытки выявить культурную функциональность средневекового карнавала мгновенно отбросили нас к проблемам современного состояния европейского общества. Возможно, это подтверждает правильность общей задачи исследования — конкретизировать понятие европейской свободы подведением под нее логики историко-культурного контекста. Сделанные выше наброски отсылают нас к эпохе Просвещения, непосредственно примыкающей к Возрождению. Вот что сказал об этом соседстве эпох автор исследования о «смеховой культуре» средневековья: «Образ противоречиво становящегося и вечно неготового бытия никак нельзя <...> подвести под мерку просветительского разума»<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 175.

## ГЛАВА 2

### ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

На уровне метафизических спекуляций о свободе, т.е. таких спекуляций, которые сосредоточены на вопросе, является ли свобода характеристикой и элементом устройства мироздания как такового — вне специфических политических и исторических контекстов, Просвещение в максимальной степени неоригинально и зависимо от «досовременной» философской традиции. Отвлекаясь от отдельных случаев новаторского и давшего впоследствии обильные философские всходы разворота этой темы у некоторых просветителей, таких как Руссо, Юм и Кант — в первую очередь, просветительский дискурс о свободе почти целиком протекает в рамках, заданных традиционной оппозицией необходимости и свободы воли. Необходимость при этом совершенно традиционно отождествляется с причинностью как уходящей в бесконечность цепью причин и следствий, определяющих все наши мысли и поступки, а свобода воли — с имманентно присущей нам способностью (хотя бы в отдельных случаях) действовать и мыслить независимо от этой цепи. Поскольку речь идёт об *имманентной* способности, а не о том, что может появляться и чем мы можем обладать в определённых ситуациях вследствие их определённого характера, постольку её наличие, мысля последовательно, должно быть приписано чему-то *внеприродному*. В противном случае она оказалась бы встроена ту самую цепь причин и следствий, которая отождествляется с необходимостью. Таким внеприродным источником свободы воли могло быть только Провидение, какую бы неловкость ни испытывали те или иные просветители от использования этого понятия вследствие его принадлежности той самой религиозной традиции, которую они критиковали, и какие бы за-

менители его ни придумывали те из них, кто хотел защитить свободу воли от нападок «фаталистов»<sup>1</sup>.

Однако деизм и атеизм основной части Просвещения обусловили то, что «фаталисты» среди просветителей заметно преобладали, а аргументы их противников не отличались особой убедительностью и стройностью.

**§ 1. Фаталистический аргумент против свободы воли:  
Вольтер**

Весьма репрезентативным для «фаталистического» направления Просвещения является следующее классическое рассуждение Вольтера. Он начинает с решительного тезиса:

«Я — раб всего, что меня окружает». И далее следует доказательство, которое заслуживает того, чтобы быть приведённым полностью. «Всё, что существует, имеет причину. Действие без причины — пустой звук. Всякий раз, как я испытываю желание, это бывает в результате моего правильного или неправильного суждения; суждение моё необходимо, следовательно, и воля моя также необходима. В самом деле, было бы очень странно, если бы вся природа, все светила подчинялись извечным законам и при этом существовало бы небольшое существо, ростом в пять футов, которое, презирая эти законы, имело бы возможность всегда действовать по своему усмотрению, единственно по воле своих капризов. В таком случае оно действовало бы наобум, случайно, а ведь известно, что случайность ничего не означает. Мы изобрели это слово, дабы выразить известный результат всякой неизвестной причины».

---

<sup>1</sup> Мудрый «савойский викарий» Руссо имеет редкую для просветителя смелость прямо назвать свободу даром Провидения и вписать её в общую организацию мироздания следующим образом: «...Оно (Провидение. — *Б.К.*) не мешает ему (человеку. — *Б.К.*) совершать зло, потому ли, что зло это, со стороны существа столь слабого, совершенно ничтожно в Его глазах, или потому, что препятствуя злу, Оно стесняло бы его свободу и, унижая его природу, произвело бы ещё больше зла. Оно создало его свободным для того, чтобы он совершал не зло, но *добро по выбору*». Поэтому «зло, совершаемое человеком, падает на него самого, ничего не изменяя в системе мира...». Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. / Под ред. Г.Н. Джиблалдзе. М.: Педагогика, 1981. С. 334 (курсив мой. — *Б.К.*).

Поэтому «моя воля не более свободна в вопросах, представляющихся мне безразличными, чем в вопросах, где я чувствую себя подчинённым неодолимой силе». Но при этом Вольтер не отмечает, а перетолковывает понятие свободы. «Быть поистине свободным значит мочь». Все мои желания имеют причину, поэтому ни одно из них не является свободным. Но совсем другой вопрос заключается в том, имеются или отсутствуют препятствия для их осуществления. Отсутствие или преодолимость препятствий для моих желаний и есть свобода. «Свобода моя состоит в том, чтобы я шёл, когда я хочу идти, и чтобы мне не мешала подагра»<sup>2</sup>.

Пройдём мимо традиционных для «фатализма» и в этом смысле банальных ходов мысли Вольтера, вроде сведения свободы к случайности и сугубо гносеологического — в противоположность онтологическому — истолкования её как незнания «истинных причин». Остановимся на том, что наиболее интересно и что имеет принципиальное значение для Просвещения, включая, как мы увидим далее, его политическую теорию.

Свобода не может быть обнаружена в воле человека<sup>3</sup> (поэтому в том же фрагменте Вольтер характеризует «свободу воли» как «нелепый дар», а чуть выше сам вопрос о ней — как «галиматью»<sup>4</sup>). Действительно, моя воля — в отличие от мечтания, благого намерения, тоски по чему-то и всего того, что на русском языке обозначают словом «обломовщина», — есть твёрдая, безотзывная определённости моего действия, иными словами — его *необходимость*. Даже если такая необходимость определена предшествовавшим ей свободным выбором, чего сам Вольтер не допускает, то воля как таковая конституируется именно «снятием» (в гегелевском смысле) этой выбирающей свободы и её переходом в необходимость. Поэтому «свободная воля» *есть* «противоречие в определении», и вольтеровское рассуждение подводит нас к следующей дилемме (но само не артикулирует её отчётливо): либо

---

<sup>2</sup> Вольтер. Несведущий философ // Вольтер. Философские сочинения / Отв. ред. В.Н. Кузнецов. М.: Наука, 1988. С. 330-331.

<sup>3</sup> Яркое и бескомпромиссное объяснение этого Клодом Адрианом Гельвецием см.: Гельвеций К.А. О человеке, раздел VII, примечания // Гельвеций К.А. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 370.

<sup>4</sup> Там же. С. 330.



свобода будет найдена где-то и в чём-то *помимо* воли, либо она не будет найдена нигде. Оставаясь на уровне общих метафизических рассуждений о свободе, т.е. по-прежнему не выводя её из логики конкретных исторических ситуаций<sup>5</sup>, Вольтер делает единственно возможный ход. Он усматривает свободу, поскольку она вообще может мыслиться, в *отсутствии* столкновения *двух видов необходимости*, к примеру, необходимости моего желания ходить и той необходимости, которую представляет собой болезнь подагры, делающей осуществление первой необходимости невозможным. Это и есть философская суть и смысл того, что позднее назовут «негативной свободой» или «свободой от». Именно в её логике, как мы увидим в следующем разделе настоящего эссе, строится политическая теория доминантного течения Просвещения.

Вероятно, есть смысл более отчётливо и внятно обозначить одну наиболее существенную в философском и политическом отношении импликацию сказанного. Свобода в качестве «негативной свободы», сколь бы она ни была широка, т.е. насколько бы не отсутствовали препятствия для осуществления моих желаний, останется всегда свободой «раба», если воспользоваться режущим слух, но точным выражением Вольтера, раба той или иной необходимости, не поддающейся «преобразованию в свободу»<sup>6</sup>. Конечно, Вольтер — вполне в духе времени — называет это рабством в отношении «всего, что меня окружает». Но разве не может это быть рабством «внутренним» — в отношении моих вроде бы «собственных» желаний, целей, идентичностей и даже обязательств, которые даны мне как «факт», как нечто естественное и потому — как абсолютная необходимость, не только не требующая, но даже не допускающая моей рефлексии и моего признания? Не нужно думать, что речь здесь идёт только об откровенно пагубных пристрастиях, таких, как вызванные, скажем, наркозависимостью (но

---

<sup>5</sup> Это значит, что он не делает тот ход, который и вывел весь дискурс о свободе из тупика, в который его завело Просвещение. Словами Гегеля, суть этого хода можно передать так: «Свобода существенно конкретна... и, следовательно, вместе с тем необходима». Только в логике конкретных исторических ситуаций можно проследить и понять «преобразование необходимости в свободу». Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 143, 337 (курсив мой. — Б.К.).

<sup>6</sup> Гегель. Цит. произв. см. Примеч. 5.

ведь и они — «мои»!), или о деструктивных идентичностях, связанных с принадлежностью к человеконенавистническим сектам и движениям (тоже — «моим»!)<sup>7</sup>. Нам ещё предстоит подумать о том, почему Артур Шопенгауэр называл кантовскую мораль «рабской»<sup>8</sup> и почему автономия чистого практического разума есть, как выражается Кант, «автократия»<sup>9</sup>. Неважно, таким образом, о внутренней или о внешней «естественной» необходимости моих мыслей и действий идёт речь. Если я «раб» необходимости в любом её проявлении, то я останусь им при любой степени «негативной свободы».

Мало что в этом плане меняет и та демонстрация нераздельности «негативной» и «позитивной свободы», которую мы находим в знаменитом очерке о «триадической», единой модели свободы Джеральда Маккалума<sup>10</sup>. Если «позитивная свобода» ассоциируется с наличием агента действия, ресурсов для его осуществления и его специфической цели, то всё это, действительно, *имплицитно* любой концепцией «негативной свободы». Ведь представление о препятствиях действию, которое составляет непосредственное и явное содержание «негативной свободы», вообще имеет какой-либо смысл лишь в отношении каких-то специфических агентов, желающих при помощи неких средств осуществить какие-то специфические действия. Но, равным образом, и любая концепция «позитивной свободы» всегда предполагает представление о препятствиях, преодоление которых и есть её осуществление как достижение искомой «позитивной» цели. В этом смысле любая концепция «позитивной свободы» включает в себя момент *отсутствия* (некоторых) препятствий в качестве условия своей

<sup>7</sup> Эту тему под рубрикой «внутренних препятствий свободе» подробно обсуждает Чарльз Тэйлор в знаменитой статье, посвящённой критике «негативной свободы». См. *Тэйлор Ч.* Что не так с негативной свободой? // *Логос*. 2013. № 2.

<sup>8</sup> См. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 147.

<sup>9</sup> *Кант И.* «Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времён Лейбница и Вольфа?». См.: *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 421.

<sup>10</sup> См. *MacCallum G.* Negative and Positive Freedom // *The Philosophical Review*. 1967. Vol. 76. No. 3.

действительности. Поэтому она необходимым образом соединяется с «негативной свободой». Это и фиксирует Маккалум афористическим выражением, открывающим упомянутый очерк:

«Когда бы речь ни шла о свободе некоторого деятеля или деятелей, всякий раз [имеется в виду] свобода *от* некоторого ограничения, некоторого вмешательства или некоторого препятствия сделать *что-то*, а не о бездействии, о становлении *чем-то*, а не о неизменности»<sup>11</sup>.

Такова «триадическая» модель свободы. Она включает в себя элементы а) деятеля, б) препятствий для действия, в) осуществимости и цели действия как состояния, которого хотят достичь или избежать.

Можно принять «триадическую» модель свободы Маккалума и при этом признать, что пользующийся такой свободой в полном объёме человек остаётся «рабом» в понимании Вольтера. Действительно, этот «раб» обладает полной «негативной свободой» *от* подагры. Он обладает также всеми элементами «позитивной свободы». Он — деятель, имеющий определённую цель в виде хождения, а также все необходимые ресурсы и средства для её осуществления, такие, скажем, как крепкие мышцы, нормальный вестибулярный аппарат и тапочки, а, если нужно, и компас. Тем не менее, он остаётся целиком во власти необходимости, детерминирующей само желание ходить, а вся его свобода сводится к чисто *негативному* определению отсутствия подавляющего противодействия со стороны другой необходимости. Строго говоря, применив весь теоретический аппарат Маккалума к вольтеровскому «рабу», никакого содержания понятия свободы, отличного от отсутствия столкновения двух видов необходимости, в котором моя необходимость ходить подавлялась бы какой-то «внешней» необходимостью<sup>12</sup>, мы так и не

---

<sup>11</sup> Там же. С. 314 (курсив мой. — Б.К.). Маккалум даже готов сохранить понятие «свободы воли», но ценой его радикальной философской девальвации и редукции к, так сказать, стенографическому обозначению «свободного индивида». См. Там же. С. 315.

<sup>12</sup> Неосторожно употребив выражение «внешняя необходимость», поскольку мы стремились следовать логике Вольтера (напомним, «я — раб всего, что меня окружает»), мы тут же невольно попадаем в ловушку другой колоссальной проблемы — проблемы того, что есть «я» и что есть

нашли. На месте содержательного определения свободы оказалась *пустота* — отсутствие подавления одной необходимости другой.

**§ 2. Гносеологический поворот в дискурсе о свободе воли:  
Дидро и Д'Аламбер**

Говоря проще, можно сказать так: *возможна свобода*, к примеру, воплощённая в определённых политических институтах, позволяющих избежать столкновения разных видов необходимости, но *невозможен свободный человек*, не подчинённый тем или иным necessities. Дени Дидро уточняет эту мысль следующим образом. Представлять себе «свободного человека» значит *абстрагироваться* не только от реальных условий деятельности человека («внешних necessities»), но и от его побуждений и мотивов («внутренних necessities»). «Свободный человек» есть «абстрактный человек», есть *абстракция*, возникающая либо от незнания, либо в результате обмана или самообмана. «Реальный человек» есть человек несвободный<sup>13</sup>. Отсюда мы можем заключить,

---

«моё». Предположим, что «я» есть просто «эмпирический» отдельный индивид, как бесхитростно и вполне в духе Просвещения полагает Маккалум, возражая против «расширительных» и «суженных» трактовок «я», ассоциирующих его с некоторой общностью в первом случае и с «внутренней» нравственной или иной «самостью» — во втором. Почему в таком случае *моя* подагра не может также считаться *моей* «внутренней необходимостью»? Но, коли её такой можно считать, то не станет ли важнейшим условием *моей* свободы отсутствие конфликта *моих* «внутренних necessities»? Не в этой ли же логике, разумеется, при её «трансцендентальной» переработке, Кант будет подчёркивать недопустимость и даже немыслимость «*столкновение одного долга с другим*»? Как у Вольтера свобода есть «могу» осуществить моё необходимое желание при отсутствии его столкновения с другой необходимостью, так и у Канта свобода осуществляется через исполнение моего долга (как «закона свободы») при отсутствии его конфликта с другим долгом. Ведь долг суть понятие, выражающее «объективную практическую *необходимость* определённых поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми...». Следовательно, «*коллизия одного долга с другим*». Кант, И., Метафизика нравов в двух частях. Часть I. Введение в метафизику нравов. IV // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2. С. 132.

<sup>13</sup> См. Дидро Д. Элементы физиологии, параграфы «Об абстрактном

что свобода, поскольку она атрибутируется реальному человеку, есть «предрассудок»<sup>14</sup>. В качестве такового она должна быть подвергнута уничтожающей критике Просвещения. Нам ещё предстоит в дальнейшем разобраться с тем, каким образом и почему у просветителей-«фаталистов», скажем, у того же Дидро, метафизически несвободный человек оказывается «разумным и свободным существом», или обладателем «естественной свободы», в теории «естественного права» и в «естественном состоянии»<sup>15</sup>.

Пока же присмотримся к аргументам их оппонентов. Начнём с очень характерной в этом плане статьи в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера под названием «Свобода воли». В ней мы находим решительный тезис о том, что фатализм (рассматриваемый автором на примере философии Б. Спинозы) — это «абсурдная гипотеза». Доказательства этого тезиса таковы. Во-первых, «неверно, что всякое следствие вызывается какой-нибудь внешней причиной». Как мы видели выше, этот аргумент никак не затрагивает представления о «внутренней необходимости», центрального для «фатализма» того же Дидро. Во-вторых, «мысль и воля не являются и не могут быть качествами материи». Не входя в обсуждение полисемантической категории «материя», отметим, что ведущие просветители-«фаталисты» и не утверждали, что необходимо детерминированные мысль и воля человека материальны, так что этот аргумент никак не затрагивает их объяснения «фатализма». В-третьих, если даже душа была бы субстанцией, не отличающейся от тела, и если даже предположить, что мысль и воля представляют собой лишь качества материи, то это не доказывало бы, что свобода воли невозможна»<sup>16</sup>. Такое предположение, в самом деле, ничего не доказывает и ничего не опровергает. По той простой причине, что спор о возможности свободы предполагает рассмотрение её соотношения и её связи с необходимостью, а не с материей.

---

человеке и о человеке реальном» и «Свобода» // *Дидро Д.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 485-486, 520.

<sup>14</sup> *Дидро Д.* Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» // *Дидро Д.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 431.

<sup>15</sup> См. *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера*. С. 664.

<sup>16</sup> «Свобода воли» // *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера*. С. 531, 534.

Но специфику «анти-фаталистического» направления Просвещения определяют не эти доказательства, а, так сказать, *гносеологический разворот* всего дискурса о «свободе воли». Её пытаются защитить как своего рода категорию теории познания, имеющую право на существование в качестве характеристики определённого типа *познавательного* отношения к действительности, а не как элемент устройства мироздания, т.е. не онтологически. Наш автор пишет: «Свобода [воли] заключается в том, что разумное существо может согласно своему собственному решению делать всё, что хочет. Когда свободными называют суждения, выносимые об истинах очевидных, о наличии свободы воли можно говорить только отнюдь не в собственном смысле этих слов: ведь очевидные истины вынуждают нас согласиться с ними, не оставляя никакой свободы. Всё, что в таких случаях зависит от нас, — это обратить наш ум к этим истинам или отвернуться от них. Но с момента, когда очевидность уменьшается, свобода вступает в свои права, которые изменяются и регулируются в зависимости от степени ясности или темноты вопроса»<sup>17</sup>.

Таким образом, свобода воли оказывается производной от нашего незнания и прямо пропорциональной ему. Истинное познание упраздняет свободу, что, строго говоря, лишь подтверждает «фаталистическое» понимание свободы как «предрассудка» (у Дидро). Исходное же определение нашим автором свободы как делания «всего, что хочется» выглядит — в свете им же установленной противоположности между свободой и истиной — весьма непродуманным пересказом мысли Вольтера о том, что действовать по своему усмотрению означает «действовать наобум». Действия же наобум, как мы уже знаем, есть худший вид подчинения человека необходимости, так что «гносеологическое» прочтение свободы воли в «Энциклопедии» обладает редким качеством автоматической самоликвидации.

После всех подобных теоретических упражнений автор «энциклопедической» статьи о свободе воли делает по-настоящему эффектный «ход конём»: оказывается, философски рассуждать о свободе воли не нужно совсем.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 528.

«О, — восклицает наш «энциклопедист, — как же мне в неё не верить? Она обладает всеми чертами первой истины. Никогда ещё какое-нибудь мнение не разделялось столь единодушно всеми, всем родом человеческим. Это истина, для разъяснения которой не нужно углубляться в рассуждения, содержащиеся в книгах. Это — то, о чём кричит сама природа, то, о чём пастухи поют в горах, а поэты — в театрах...»<sup>18</sup>.

И так далее и тому подобное.

При всей комичности пафоса этого фрагмента нам следует обратить внимание, по крайней мере, на два важных момента. Во-первых, это — его сильнейший *антипросветительский* лейтмотив. Автор прямо апеллирует к неоспоримости *авторитета* того, критика чего стала «сущностью» Просвещения и сделала его тем «отрицательным движением», которое мы рассматривали в предыдущей части данной работы. Это — мнения «всех», включая заведомо непросвещённые мнения «черни» (поющие в горах пастухи), откровенно презираемой «высоким Просвещением»<sup>19</sup>. Вероятно, это оказалось необходимой ценой «доказательства» свободы воли в контексте Просвещения и против господствовавших в его рамках на сей счёт суждений. Во-вторых, в этом фрагменте исподволь проступает тема, которая оказывается чрезвычайно важной для «диссидентских» — по отношению к основному руслу Просвещения — интерпретаций свободы воли. Эта тема такова. «Доказательство» свободы воли даёт не разум, отождествляемый с логикой и «рациональным» познанием, а вера в неё людей, её *необходимость* для них, невозможность человеку без допущения её «поступать в согласии с самим собой», как пишет наш автор вскоре после процитированного выше фрагмента. Более того, «устраните свободу воли, и вся природа человеческая будет ниспровергнута, даже следа не останется от порядка в обществе»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Там же. С. 546-547.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: *Hampson N. The Enlightenment. An Evaluation of the Assumptions, Attitudes, and Values.* Harmondsworth: Penguin, 1990. P. 110 ff. Зловещую и во многом утрированную картину воинственного и по сути заговорщического элитизма Просвещения рисует Эрик Фёгелин. См.: *Voegelin E. From Enlightenment to Revolution* / Ed. J.H. Hallowell. Durham — NC: Duke University Press, 1975. P. 11-14, 29-30, 51, 67-68, 93.

<sup>20</sup> «Свобода воли» // *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера.* С. 549.

Как понять эту *необходимость свободы воли*? Каков характер этой необходимости? Судя по тому, что пишет о ней наш автор, её, похоже, можно было бы назвать, используя современный лексикон, скорее экзистенциальной или даже социально-политической необходимостью. Но причём здесь тогда полагаемая вечной и неизменной «природа человека»? Однако наш автор, разумеется, даже не ставит такие вопросы и делает вираж на тропу, которая ведёт к спасительной привязке свободы воли к Провидению. Оно, предопределяя то, «как всё произойдёт, не отменяет свободы, потому что Бог, руководствующийся высшим разумом, выбрал из многих рядов вещей и возможных миров такой мир, в котором свободные божьи создания будут принимать такие-то и такие-то решения, хотя и не без его содействия...»<sup>21</sup>. И это удостоверяет авторитет Лейбница.

Позднее мы внимательно рассмотрим упомянутые выше «диссидентские» трактовки свободы воли, ибо именно они в действительности стали философской кульминацией разработки этой темы Просвещением, давшей мощные импульсы дальнейшему её обсуждению. Сейчас же вернёмся к поставленному ранее вопросу: как получилось и что означает то, что метафизически несвободный человек просветителей-«фаталистов» оказался обладателем «естественной свободы»<sup>22</sup>? Как вообще мыслимо, что он «рождается свободным»<sup>23</sup>?

Самый простой ответ на этот вопрос таков. «Естественный человек», нередко понимаемый как человек в «естественном» (дополнительном) состоянии, мыслится обладателем «естественных» прав делать всё, что находится в его силах, для достижения и сохранения своего счастья<sup>24</sup>. Присутствие понятия «прав» в этой формулировке

<sup>21</sup> Там же. С. 551.

<sup>22</sup> См. «Правительство» // История в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. С. 187.

<sup>23</sup> «Рабство» // Там же. С. 197. Вероятно, наиболее знаменитое употребление этого выражения открывает первую главу «Общественного договора» Руссо, хотя вкладываемый Руссо в него смысл имеет «диссидентский» характер, и потому он будет рассмотрен позднее.

<sup>24</sup> См. статью «Естественное право» в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. С. 219. Следует заметить, что концепция «естественного состояния» не является логически необходимым элементом, или, тем более, посылкой концепции



не должно нас смущать — в действительности она не содержит ничего существенно нового по сравнению с тем пониманием свободы, какое мы вынесли из рассмотрения вольтеровского «фатализма».

### § 3. «Естественное состояние» vs «законы природы»

Первое, что нам следует иметь в виду, говоря о «естественных правах» в контексте Просвещения, — это то, что они представляют собой нечто, принципиально отличное от «закона природы» (как бы он ни понимался). Ещё в своей ранней работе «Опыт о законе природы», которая в наибольшей мере близка классической традиции «естественного права», Локк делает очень важное заключение, ставшее своего рода ориентиром для просветителей XVIII века:

«Этот закон (закон природы. — Б.К.)... следует отличать от естественного права, ибо право состоит в том, что мы имеем возможность свободно распоряжаться какой-либо вещью, тогда как закон есть то, что повелевает или запрещает нам делать нечто»<sup>25</sup>.

Это заключение столь же ясно перекликается с мыслями Гоббса о «естественных законах», сколь заметно оно отходит от классической, скажем, томистской, традиции «естественного права». В последней «права» производны от «естественного закона» и по

---

«естественной свободы». Так, для Поля Гольбаха «нет ничего более надуманного, фантастического и противоречащего человеческой природе, чем... «естественное состояние». Человек всегда существовал в обществе». Однако и он стремится и готов доказывать, что «природа создаёт всех людей свободными». См.: Гольбах П. Естественная политика. Беседа первая. Пар. 2; Беседа шестая. Пар. 1. С. 88, 338. Лео Штраус убедительно показывает то, что в философии Д. Локка (как и в производных от неё концепциях) «естественное состояние» нужно потому, что «естественный закон», или «закон природы» предстаёт моральным «божьим» законом. Действительность его, следовательно, необходимо продемонстрировать и за рамками политического, или «гражданского» общества, что позволяет отличить его от «гражданского закона». Сделать это можно, лишь вводя «естественное состояние». См.: Штраус Л. Естественное право и история. Гл. 5 в. М.: Водолей, 2007. С. 214 и далее. Если же «естественный закон» «материализовать», т.е. представить его регулятором не надприродным, а присущим самой природе, как и делает Гольбах и ряд других просветителей, то нужда в «естественном состоянии» совершенно отпадает.

<sup>25</sup> Локк Д. Опыт о законе природы // Локк Д. Сочинения в трёх томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 4.

своей сути есть определения справедливого для наших поступков — мы *вправе* делать то, что справедливо согласно определению «естественного закона». Здесь же право увязывается, во-первых, с тем, чем мы *обладаем*, во-вторых, с нашей *способностью* делать нечто. «Закон природы» выступает лишь регулятором нашей деятельности, повелевая или запрещая совершать некоторые поступки, для совершения которых у нас есть достаточно способностей и сил. Поэтому, как точно пишет Лео Штраус, наше «естественное право» «является более фундаментальным, чем закон природы, оно и есть фундамент закона природы»<sup>26</sup>. Не забудем то, что речь пока идёт о локковском, моральном и «божьем», «законе природы». Нам ещё предстоит рассмотреть значение и следствия его «материализации», т.е. его превращения в регулятор, имманентный самой «обезбоженной» природе (или такой, от которой бог деистически «отстранился»).

Второе. Определение «естественных прав» как возможностей (способностей и сил) совершать некоторые действия останется неполным до тех пор, пока мы не установим, что создаёт такие возможности и что направляет наши способности и силы (в отличие от вопроса о том, что регулирует их реализацию и их применение). На уровне метафизической спекуляции ответить на эти вопросы подобает, рассматривая «человека вообще», или «естественного человека», т.е. «очищая» его от всего того, что «накладывает» на него общественная жизнь во всем бесконечном многообразии её форм. И как бы «самоочевидным» и предельно общим метафизически-спекулятивным ответом будет такой — стремление человека к счастью. Но ведь мы рассуждаем о «докультурном» человеке, который то ли действительно обретается в «естественном состоянии», то ли представляет собой продукт удаления всех социально-культурных «наслоений» нашим «мыслительным экспериментом»<sup>27</sup>. Соответственно, мы должны предположить некое предель-

<sup>26</sup> Штраус Л., Указ. соч. С. 219. Подробнее о логике и значении локковского различия «естественных прав» и «закона природы», см.: *Finnis J. Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 207-208 ff; *Shapiro I. The Evolution of Rights in Liberal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 100-101 ff.

<sup>27</sup> Типа такого, которым вполне осознанно занимается Руссо в «Рассуждении о происхождении неравенства». Отметая любое дескриптивное

но примитивное счастье, к которому он стремится. В чём оно может заключаться?

Ясно, что в первую очередь оно должно заключаться в самосохранении, ибо без этого невозможно всё остальное. Далее идут всякие «удовольствия» и «наслаждения», доступные «дикарю». Для их получения нужны соответствующие средства, которые при желании мы можем назвать «имуществом» или «собственностью» (в смысле гегелевского «владения», отличаемого от нравственно признанной другими людьми и институционализированной «собственности» в специфическом значении этого понятия). Наконец, ему потребна *свобода* в применении этих средств и своих сил для достижения счастья как самосохранения и получения удовольствий. То есть нужно, чтобы ему не мешали всего этого достигать и всё это использовать. Соответственно, мы имеем классическую либеральную локковскую триаду «естественных прав» — прав «естественного человека» на «свою жизнь, свободу и имущество». Все они могут быть сведены под рубрику «собственность», что Локк и делает. Ведь всё это — «моё». Всё это есть проявления и результаты моей «власти» — моих способностей и сил<sup>28</sup>. О них мы говорили выше, и именно они составляют первую часть определения «естественных прав». Второй же его частью являются естественные склонности и побуждения человека, которые вытекают из его («неокультуренной») природы и неким образом направляют его способности и силы. Традиционно они известны под именем «страстей». Т. Гоббс

---

содержание идеи «естественного состояния», он начинает свой «мыслительный эксперимент» следующим методологическим ходом: «Начнём же с того, что отбросим все факты, ибо они не имеют никакого касательства к данному вопросу. Мы должны принимать результаты разысканий, которые можно провести по данному предмету, не за исторические истины, но лишь за предположительные и условные рассуждения, более способные осветить природу вещей, чем установить их действительное происхождение...» — *Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж-Ж. Трактаты. / Под ред. В.С. Алексеева-Попова и др. М.: Наука, 1969. С. 46. Отбрасывание фактов для освещения (sic!) «природы вещей» — это кристально ясная формулировка исходного момента того «отрицательного движения», которым было Просвещение.*

<sup>28</sup> См. *Локк Д. Два трактата о правлении. Кн. 2. Гл. 7 // Локк Д. Сочинения в трёх томах. Т. 3. С. 310.*

делает очень важное для становления Просвещения уточнение — страсти человека есть «импульс волевых движений»<sup>29</sup>. Другого или, во всяком случае, сравнимого с ними по силе импульса у «волевых движений» нет. Может ли быть этот импульс как-то «осветлён» или просвещён? Это и стало великой проблемой Просвещения.

Подведём некоторые итоги наших рассуждений о «естественных правах». Во-первых, в них нет решительного ничего нравственно «возвышенного». Напротив, по любым моральным меркам они низменны — ведь они есть по сути то, что можно было бы назвать «животными» побуждениями вкупе с силами, обеспечивающими их удовлетворение. Во-вторых, как таковые они не имеют никакого отношения к свободе, понятой в смысле, хоть скольконбудь отличном от беспрепятственного удовлетворения страстей как «импульса», идущего от «природной» плоти. Но то, что нам диктует плоть, весь тот импульс, который определяет наши «волевые движения», и есть в строгом смысле *необходимость*. На этом стоит весь «фатализм», и потому теория «естественных прав» и «естественной свободы» ни в коем случае не представляет собой его опровержение. То «право на свободу», которое мы находим в локковской триаде и которое либерализм делает чуть ли не своим девизом, есть чистейшей воды тавтология, и она ни на йоту не поднимает свободу над беспрепятственностью удовлетворения страстей. Ведь если само право, как мы это знаем из приведённого выше его локковского определения, есть «возможность свободного распоряжения» (вещью), то «право на свободу» буквально означает «возможность свободного распоряжения свободой», что есть пустая тавтология<sup>30</sup>. И тем не менее свобода в каком-то ином и

<sup>29</sup> См. Гоббс Т. Человеческая природа. Гл. 5 // Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1964. С. 464. Конечно, Гоббс обнаруживает в природе человека не только те желания, которые ведут к раздору, но и то, что он называет «страстями, склоняющими к миру». См. Гоббс Т. Левиафан. Ч. I. Гл. XIII // Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 155. Но в том-то и дело, что *столкновения* первых и вторых делают в «естественном состоянии» человека «импульс волевых движений» противоречивым, что не позволяет людям перейти к устойчивому «миру».

<sup>30</sup> У «свободного распоряжения свободой» может быть только один реальный смысл, который (возможно, даже не желая того) чётко улавли-

гораздо более философски глубоком смысле, чем беспрепятственное удовлетворение похоти, действительно, предполагается «естественными правами», хотя и *не выводится* из них. Что это за свобода? Откуда она берётся? Почему теория «естественных прав» нуждается в ней в качестве своего *дополнения*?

В «естественных правах» нет ничего такого, что не позволяло бы осуществляющим их действиям *сталкиваться* между собою. Вообще-то, хотя сами просветители редко это обсуждают, мы можем легко представить себе сталкивающимися не только действия, реализующие «естественные права», но и заложенные в них страсти, к примеру, половое вожделение и побуждение к самосохранению. Обитатели «естественного состояния» или гипотетические «дикари» оказываются, таким образом, не только вовлечены в неразрешимые конфликты друг с другом, но и «внутренне» разорваны бурлящими в их душах страстями, ведущими их либо к гибели, либо к оцепенению, вызванному невозможностью рассудить вступающие в противоречие страсти.

Конечно, обусловленное такими конфликтами и противоречиями положение дел можно изображать предельно трагически, к примеру, в виде гоббсовской «войны всех против всех», либо гораздо более умеренно, как это делает Локк в его описании «естественного состояния». Гипотетические «дикари» тоже могут выглядеть по-разному. Они бывают вполне симпатичными и даже наделёнными «единственной природной добродетелью» жалости к себе подобным, как у Руссо. Но могут оказаться и столь кровожад-

---

вает Гольбах, прямо называя свободу «страстью», а именно — «самой сильной из страстей человека». Страсть же, как мы знаем, есть *необходимость* «волевого движения». См. *Гольбах П.* Естественная политика. С. 337. Не потому ли Иеремия Бентам называет «естественные права» человека с приписываемой им свободой «чепухой на ходулях»? Ведь абсурдно считать людей «рождающимися свободными». «Нет, ни один человек [не свободен], ни один, кто когда-либо был, есть и будет. Все люди, напротив, рождены в подчинении...». См. *Bentham J.* A Critical Examination of the Declaration of Rights // *Bentham's Political Thought* / Ed. B. Parekh. L.: Croom Helm, 1973. P. 262, 269. Обстоятельный, хотя не бесспорный, анализ бентамовской критики прав человека см.: *Bedau H.A.* 'Anarchical Fallacies': Bentham's Attack on Human Rights // *Human Rights Quarterly*, 2000. Vol. 22. No. 1.

ными и жестокими, как у Гельвеция<sup>31</sup>. Как бы то ни было, «естественному» / первобытному состоянию — либо изначально, либо «раньше или позже» — будет присущ *беспорядок*, вытекающий из самой сути вещей — характера «естественных прав». А беспорядок этот означает только одно: столкновение разных потребностей, которые и есть наши страсти и которые воплощаются в наших «естественных правах», как и реализуются посредством их, в качестве «прав на всё», что может служить нашему «счастью». Из рассмотрения классических примеров «фатализма», таких как вольтеровского, мы уже знаем, что это делает свободу *невозможной*. Знаем мы и то, что свобода (в этой перспективе) может заключаться исключительно в отсутствии таких столкновений и воплощаться в механизмах их предотвращения. Эта «фаталистическая» логика и задаёт направление поисков такого *дополнения* теории «естественных прав», которое сделало бы их осуществление мыслимым, пусть они и предстанут благодаря такому дополнению усечёнными по сравнению с тем, как они описывались в «чистом виде». Подчеркнём со всей определённой — та свобода, которую обеспечит найденное дополнение «естественных прав» и которая состоит в предотвращении или регулировании столкновений составляющих их содержание потребностей-страстей, есть *продукт чистой «фаталистической» логики, а не её отмена или преодоление*. В самом общем виде в контексте Просвещения такое дополнение «естественных прав» можно обозначить как «разум».

Разум есть прежде всего орудие, «органон», который открывает нам, или при помощи которого мы открываем, некие правила, некие определения «дозволенного» и «запрещённого», делающие сосуществование и в более сильном смысле — кооперацию людей возможными. Такие правила и определения и есть «естественный закон» или «закон природы». Оставим в стороне бесконечные споры просветителей о божественном происхождении этих правил или об их имманентном присутствии в самой природе, об их составе, о путях их познания и т.п. Важно то, что в Просвещении (вновь отвлекаясь от «диссидентских» его версий) разум дан человеку, пусть в форме зародыша, он есть часть человеческой приро-

---

<sup>31</sup> См. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 65; Гельвеций К.А. О человеке. Раздел V. Глава IV.

ды. Важно и то, что он открывает и несёт в себе именно практические принципы нравственности, а не просто правила логики<sup>32</sup>. Поскольку разум считается частью человеческой природы, постольку можно предположить, как и делают многие просветители, что даже в «естественном» или первобытном состоянии людям должны быть известны хотя бы самые элементарные моральные правила<sup>33</sup>.

#### § 4. Ж.-Ж. Руссо о невозможности просвещенческой морали

Конечно, вопросом огромной важности, разделившим просветителей, является то, достаточно ли знания моральных правил для того, чтобы люди действовали в соответствии с ними. Становится ли мораль практическим регулятором поведения людей только по причине её «известности» им? Вера в то, что знания законов морали достаточно для её практического функционирования в качестве регулятора поведения людей, делает концепции перехода от «естественного состояния» к «гражданскому» — или от «дикости» к «цивилизации» — рационалистически невинными. Эти переходы человечества от одного состояния к другому происходят как бы спонтанно и под благодатным руководством разума. Таких концепций в Просвещении, вероятно, большинство. Но есть и противоположные примеры.

Трагизм гоббсовского «естественного состояния» вызван именно тем, что в его философии «естественные законы безмолвствуют в естественном состоянии»<sup>34</sup>. Эти законы известны, но без-

---

<sup>32</sup> Как пишет Локк, «под «разумом»... следует понимать не интеллектуальную способность, формирующую наши рассуждения и осуществляющую доказательства, а некие определённые практические принципы, из которых проистекают все добродетели...». См.: Локк Д. Опыты о законе природы. С. 4. Ну чем это не популяризированное Максом Вебером, Юргеном Хабермасом и другими различение инструментального, формального разума, с одной стороны, и нравственного или субстантивного разума — с другой?

<sup>33</sup> Это отнюдь не обязательно означает, что такие правила являются «врождёнными», против чего возражал уже Локк, не говоря о многих просветителях XVIII века. Речь идёт лишь о том, что «светоч разума», будучи даже маленьким огоньком, может высветить хотя бы самые основные и простейшие принципы морали.

<sup>34</sup> Гоббс Т. О гражданине. Раздел II. Глава V // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. С. 343.

действуют по *независящим от них причинам* (в силу неумолимости столкновения страстей). Для того, чтобы «разговорить» их, требуется воистину фантастический волевой акт заключения «общественного договора», который не «выводится» из разума, хотя разум сообщает нам его главные принципы. Это и побудило много позднее Карла Шмитта увидеть в Гоббсе предтечу своего «децизионизма»<sup>35</sup>. Не менее остро и даже более информативным для нашего исследования образом ставит по сути тот же вопрос Руссо, вводя «общую волю» в качестве ключевого нравственного принципа. «Независимый человек» из первого наброска его «Общественного договора» рассуждает следующим образом: «Прекрасно вижу и признаю, что это [общая воля. — *Б.К.*] — тот принцип, с которым могу я сообразоваться; но я не вижу ещё... причины, по которой я должен *подчиняться* этому принципу. Дело не в том, чтобы научить меня тому, что есть справедливость; дело в том, чтобы показать, какая польза для меня в том, чтобы быть справедливым. В самом деле, пусть общая воля представляет собой в каждом индивидууме чистый акт рассудка, который *при молчании страстей* делает заключение о том, что человек может требовать от себя подобного и что тот вправе требовать от него — никто не будет возражать против этого. Но где же найдётся такой человек, который смог бы подобным образом *отделить себя от себя самого?*»<sup>36</sup>. В этом рассуждении «*независимого человека*» Руссо есть несколько замечательных моментов, принципиально важных для обсуждения рассматриваемых нами вопросов.

Первый момент. «Независимый человек», несомненно, наделён моральным сознанием. Вероятно, он даже способен к тому логическому тестированию максим своего поведения на предмет их

<sup>35</sup> Как пишет Карл Шмитт, «классическим представителем децизионистского (если мне будет позволено образовать такое слово) типа [“юридической научности”. — *Б.К.*] является Гоббс». Само конструирование децизионистского типа «юридической научности», не говоря уже о доведении его до уровня соответствия своему понятию, — дело рук самого Шмитта. См.: Шмитт К. «Политическая теология» // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 53.

<sup>36</sup> Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Опыт о форме Республики (Первый набросок). Кн. 1. Гл. 2 // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 308-309 (курсив мой. — *Б.К.*).



универсальности, которым занимается «практический разум» Канта, и потому прекрасно осведомлён об «общей воле», справедливости и прочем и *логически* полностью признаёт их «правильность». Но это само по себе никак не влияет на его практические решения и поступки именно потому, что он есть *независимый* человек, а не «раб морали», как сказал бы Шопенгауэр. В качестве независимого он тестирует моральные принципы на предмет их соответствия или несоответствия собственным частным интересам, тогда как «раб морали» потому и является «рабом», что не делает этого и принимает мораль как данную ему абсолютно *авторитетную* инструкцию. Иными словами, «раб морали» принимает её как «предрассудок» в типичном просветительском понимании этого термина. Будучи же *просвещённым*, «независимый человек» подвергает авторитет морали критическому осмыслению и приходит к выводу, что, возможно, в каких-то случаях мораль будет ему полезна, но в других случаях — явно нет. Он не отвергает мораль вообще как таковую (такое отвержение было бы ещё одним догматическим «предрассудком») — он лишь отказывается ей безусловно «подчиняться». Это есть самое строгое антикантианское воплощение кантовского девиза «*Sapere aude!*» — имей мужество пользоваться *собственным* умом.

Здесь и уточняется *главное* в теориях «естественных прав». «Естественный (моральный) закон», даже если ему приписывалась «божественность», как у Локка, всегда выступает лишь *средством*. Он есть средство для обуздания страстей в целях их возможно полного удовлетворения, тогда как именно они — в форме «естественных прав» — выступают самоцелью. «Независимый человек» Руссо безукоризненно следует этой логике. Он лишь, так сказать, персонализирует её. Он рассматривает «естественный закон» не как средство реализации «естественных прав» вообще, а как средство реализации *своего* «естественного права». И он безупречно универсализирует построенную на этом максиму: *каждый* может мыслить — и, соответственно, действовать — так же. Мораль как универсальный регулятор поведения людей рушится, таким образом, не в силу её отвержения какими-то противными ей «аморальными» принципами. Она рушится вследствие её «домысливания до конца», т.е. до *конкретизации* абстракции «естественных человек», превращающейся в совокупность конкретных людей, имею-

щих собственные имена и собственные стратегии удовлетворения собственных страстей. *«Естественный закон», введённый Просвещением в качестве средства реализации «естественных прав», не может, таким образом, работать в мире подлинно просвещённых людей.* Их просвещённость и заставляет их проделать умственную работу «независимого человека» — работу по конкретизации и персонализации абстракций, которыми оперирует теория «естественного закона» и которые абсолютно необходимы для демонстрации его якобы универсальной действенности и благотворности. Спорить с «независимым человеком» Просвещение не может. Оно может только «задушить» его. Это и предлагает сделать автор знаменитой статьи «Естественное право» в «Энциклопедии» со схожим типажом — «неистовым оратором»<sup>37</sup>, который и стал прообразом «независимого человека» Руссо (при всех полемических расхождениях между этими двумя литературными персонажами).

Но и это не всё. Похоже, имеется ещё одна веская причина «задушить» таких мыслителей, как «независимый человек» Руссо и его собрат из упомянутой «энциклопедической» статьи. Эта причина заключается в том, что оба они, хотя каждый по-своему, обнаруживают и показывают невозможность не только избежать инструментализации «естественного закона» «естественными» стремлениями частных лиц к «счастью», но и его познания, как это мыслилось Просвещением. И это — второй замечательный момент процитированного фрагмента из первого наброска «Общественного договора».

Итак, «естественный закон», или «общая воля» у Руссо и в статье «Естественное право», «есть чистый акт рассудка, который при молчании страстей делает заключение о том, что человек может требовать от себе подобного и что тот вправе требовать от него»<sup>38</sup>. Получается следующее: «естественный закон» открывается нам *только при том условии*, что наши страсти «умолкают». Но это есть совершенно *противоестественное* состояние, ибо наши

---

<sup>37</sup> См.: Право, данное природой, или естественное право // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. С. 222. Одно время эта статья приписывалась Дидро, но в действительности она принадлежит перу Антуана Гаспара Буше д'Аржи.

<sup>38</sup> В статье «Естественное право» говорится буквально то же. См.: «Право, данное природой, или естественное право». С. 223.

страсти, как мы знаем, естественны. В «естественном состоянии» такого просто не может быть. Следовательно, наш «естественный человек», или — по другим версиям — «дикарь», не могут иметь никакого представления о «естественном законе». Но как может разум (или рассудок у Руссо) ввергнуть нас в такое протиестественное состояние и из средства осуществления «естественных прав» превратиться в господина над ними, заставив их, т.е. входящие в их содержание естественные страсти, «умолкнуть»? Сама постановка такого вопроса переворачивает с ног на голову установившееся в Просвещении со времён Гоббса и Локка соотношение «естественных прав» и «естественного закона». Но, что ещё хуже для Просвещения, она заставляет задуматься о разуме не просто как о (нравственном) знании, но как о *деятеле*, способном совершить грандиозный акт *подавления* естественных страстей, акт цензора, лишаящего их права голоса. Иными словами, разум должен быть *диктатором*, чтобы служить регулятором осуществления «естественных прав». Он должен быть способным заставить естественные страсти замолчать для того, чтобы *после* установления своей диктатуры дать им «право голоса» в той мере, в какой *он* сочтёт это уместным и целесообразным. Но это будет уже не *их* целесообразность стремления к «счастью», а *его* собственная целесообразность сохранения диктатуры над ними, разумеется, во имя их же блага. Это и есть метафизическое основание руссоистской формулы о *принуждении к свободе* (в других, возможно, не столь чётких формулировках — к счастью) как *необходимого* в рамках Просвещения следствия осмысления противоречия, корнящегося в идее регулирования разумом («естественным законом») «естественных страстей». Однако, по всей видимости, здесь было бы точнее говорить не о «метафизическом основании», а о том его кризисе, который был выявлен, но не был преодолен Руссо, следствием чего и стало «принуждение к свободе»<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Философское преодоление этого кризиса начинается с акцентирования роли разума именно как «деятеля», а не депозитария знания, с упора на осуществляемый им *праксис творения* — в противоположность старому представлению о его функции обнаружения уже имеющихся истин. Это и делает Иоганн Готтлиб Фихте уже в его «Основе естественного права», книге, которая с уникальной ясностью фиксирует сам момент перехода от Просвещения к «постпросвещению». «...Разумное существо,

В следующем разделе данной работы нам ещё предстоит обсудить то, какое значение для *политической* теории Просвещения имеет эта открытая Руссо диктатура просветительского разума как регулятора осуществления «естественных прав»<sup>40</sup>. Сейчас же обратим внимание на третий замечательный момент рассматриваемого фрагмента первого наброска «Общественного договора» Руссо.

Обнаружение «естественного закона», или «общей воли», сталкивается ещё с одним затруднением, демонстрация которого, впрочем, является дополнительным пояснением инструментализации разума страстями частных лиц. Чтобы заставить страсти умолкнуть, если такое вообще возможно, разум должен отделить себя от них и противопоставить себя им. Но ведь и разум, и страсти понимаются рационалистическими теориями Просвещения как составляющие одной и той же и *единой* «природы человека». Как же можно разорвать её, чтобы добиться противопоставления разума и страстей? «...Где же найдётся такой человек, который смог бы

---

поскольку оно есть такое существо, необходимо *действует* известным определённым образом...», — пишет Фихте. Логика его деятельности и составляет «дедукцию понятия права»: «Я полагаю себя разумным, т.е. свободным. При этом во мне есть представление свободы. Одновременно в том же неделимом *действии* я полагаю другие свободные существа. Следовательно, своей силой воображения я описываю некую сферу свободы, которую делят между собою несколько существ... Я ограничиваю самого себя в своём присвоении свободы тем, что оставляю свободу и для других. Понятие права есть, следовательно, понятие о *необходимом* отношении свободных существ друг к другу». *Фихте И.Г.* Основы естественного права согласно принципам наукоучения. Введение П. М.: Канон+, 2014. С. 11, 12 (курсив мой. — Б.К.). Наиболее примечательным здесь является выведение необходимости из свободы и — следующим ходом мысли — демонстрация такой необходимости как условия и основания свободы (в качестве формы отношений свободных существ друг к другу). Однако остановимся на этом, ибо развитие данной темы далеко выходит за рамки настоящей работы.

<sup>40</sup> Однако в порядке подготовки такого обсуждения укажем на тот примечательный сюжет критики Просвещения Карлом Шмиттом, в котором он показывает связь «гуманно-гуманитарной» философии XVIII века с просвещённым деспотизмом как политическим орудием осуществления «диктатуры разума». См.: *Шмитт К.* Римский католицизм и политическая форма // *Шмитт К.* Политическая теология. С. 146-147.

подобным образом отделить себя от себя самого?» И вновь персонализация проблематики отношения разума и страстей, перевод её из плоскости рассмотрения их как абстракций в плоскость обсуждения того, как *мой* разум может отделиться от *моих* страстей, заставляет увидеть эту проблематику в совершенно новом свете. Если *мой* разум противостоит *моим* страстям, то в чём заключается моё подлинное «я»? Не оказывается ли такое «я» трагически разорванным? Не становится ли преодоление такого разрыва главной потребностью «я»<sup>41</sup>? Но если я сам не могу разорвать самого себя между разумом и страстями, то кто или что разрывает меня? Проблематика отношений между разумом и страстями, казалось бы, уже истёртая до банальности в модальности абстрактных рассуждений, вдруг выворачивается совершенно новыми вопросами. Это вопросы об аутентичности и неаутентичности мышления и существования человека, об «отчуждённых» формах его социальной жизни, разрывающих его «природу», о насилии разума над «самостью» и, поскольку она всё же продолжает мыслиться «разумной», — о разных видах «разумности», которые могут закабалить или освободить моё «я». Возникновение этих вопросов — тоже свидетельство кризиса метафизического дискурса о свободе, и прослеживание их разработки тоже вывело бы нас за рамки Просвещения.

**§ 5. *Негативная природа Просвещенческой свободы и «самометафизирование» политической теории Модерна***

Поскольку мы должны остаться в этих рамках, постольку ограничимся тем, что подведём главные итоги нашего обсуждения понятия свободы в контексте просветительских теорий «естественных прав» и «естественного закона», а затем поищем в преде-

---

<sup>41</sup> В другом контексте, рассуждая о той же проблеме в порядке критики (современного ему) общества, Руссо буквально стонает: «Несчастье людей заключается в противоречии, существующем между нашим состоянием и нашими желаниями, между нашими обязанностями и нашими склонностями, между природой и общественными установлениями, между человеком и гражданином. Сделайте человека чем-нибудь одним, и вы сделаете его счастливым, насколько это для него возможно. Отдайте всего человека государству или же предоставьте его полностью самому себе, но если вы делите его сердце на части, оно разрывается...». *Руссо Ж-Ж. Фрагменты и наброски [О счастье народа, 2] // Руссо Ж-Ж. Тракаты. С. 429-430.*

лах самого Просвещения попытки преодоления трудностей и противоречий, возникших при осмыслении свободы этими теориями.

«Естественные права», как их описывает Просвещение, сами по себе не имеют никакого отношения к свободе и полностью укладываются в ту логику *необходимости* наших мыслей и действий, которую описывает Вольтер и другие «фаталисты». В лучшем случае, они намекают на свободу как на возможность реализации направляющей нас необходимости (наших страстей и вожделений), но такая возможность осуществляется и *возникает* не благодаря им и не из них, а вследствие их подчинения «естественному закону». Благодаря такому подчинению свобода может мыслиться, но только как то, чего *нет*, а именно — как отсутствие столкновений между нашими «естественными правами». *Нет* свободы — это и есть самый фундаментальный смысл так называемой «негативной свободы».

К этому здесь можно добавить лишь то, что «облагораживание» «естественных прав» путём их привязывания к свободе происходит задним числом, реверсным ходом мысли: они используются в качестве аргумента, валидирующего «неотчуждаемые» в обществе права (типа прав на «свободу совести», «свободу слова» и т.д.). Говоря иначе, под такие общественные «права человека», поскольку они доказываются как «неотчуждаемые», подводится легитимирующее их основание в виде «естественных прав». В качестве такого основания и благодаря такому ходу аргументации они задним числом наделяются достоинством вместилищ свободы, которым в «естественном состоянии», т.е. именно как «естественные права», они никак не могли обладать. Об этом можно сказать и иначе: «неотчуждаемые» общественные «права человека» есть чисто политическая концепция, по плоти и крови своей дитя (определённой) политической теории. Но эта политическая концепция — вследствие ряда её внутренних проблем — испытывает потребность в дополнительной легитимации и валидации. Поэтому она *метафизирует* себя, выстраивая свою генеалогию так, что корни её выходят за пределы политической теории в «первоосновы» человеческого существования. Такое самометафизирование не только не предполагает реальную метафизическую рефлексию об этих «первоосновах», но самым решительным образом

требует её подавления. Оно требует, в буквальном смысле, «забывания», или «забвения», как его понимал Ницше<sup>42</sup>, «забвения» того, что метафизическая рефлексия в собственном смысле слова может обнаружить в этих «первоосновах» только необходимость, но никак не свободу.

Но и «естественный закон», каким он предстаёт в Просвещении, создавая условия для появления свободы в качестве отсутствия (столкновения «естественных прав»), сам оказывается чистой воды *принуждением*. Сама возможность его мыслимости, как мы видели, предполагает его диктатуру над страстями и тем самым — над самим человеком, поскольку это — *его* страсти. В плане же практического регулирования им удовлетворения страстей выяснилось, что он совершенно непригоден для этого именно в обществе «просвещённых» людей, т.е. таких, которые последовательно воплощают кантовский призыв мыслить самостоятельно и ничего не принимать на веру. Благодаря своему критическому мышлению они обнаруживают в «естественном законе» только пригодный или непригодный для достижения их конкретных целей инструмент. Сведение же «естественного закона» к инструменту есть его конец как «естественного закона». Таким образом, свободу нельзя найти

---

<sup>42</sup> Именно в том смысле, что для счастья «существует только одно условие, которое делает счастье счастьем: способность забвения, или, выражаясь более научно, способность в течение того времени, пока длится это счастье, чувствовать неисторически». См.: *Ницше Ф.* «О пользе и вреде истории для жизни» // *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. М.: АСТ, 2008. С. 8-9. Легитимация и валидация общественных «неотчуждаемых прав человека» достигается посредством их связывания со «счастьем», вписанным в идею «естественных прав», и «неисторического чувствования» их — в смысле историко-философского забвения традиции строгого метафизического понимания их как чистой необходимости. Стенографической записью этих операций связывания и забывания, опускающей их как таковые и отражающей только их важнейший результат, является знаменитая формулировка из второго параграфа американской Декларации независимости, объявляющая само «стремление к счастью» одним из «неотчуждаемых прав». При этом оно включается в триаду наряду с такими же «правами» на «жизнь» и «свободу», что само по себе предполагает отсутствие какого-либо проблемного напряжения между ними.

и на стороне «естественного закона» — он есть либо диктатура, либо его нет как такового. Где же можно найти свободу? И что, возможно, связано с ответом на первый вопрос, на какие иные, более прочные основания можно поставить «естественный закон», даже если это потребует его радикального переосмысления? Поиски ответов на эти вопросы выводят нас на то, что ранее мы условно назвали «диссидентским» течением в Просвещении. Но прежде, чем мы перейдём к нему, взглянем на то, как с этими вопросами пытается справиться сам мейнстрим Просвещения, вернее, часть принадлежащих к нему мыслителей. Речь идёт о тех, кто готов ради избегания описанных выше затруднений пожертвовать не только «естественным состоянием», но и самой оппозицией «естественных прав» и «естественного закона» (и, соответственно, той связью между ними, которую эта оппозиция предполагает).

Хорошим примером таких попыток могут послужить концепция Гольбаха, тем более, что мы уже говорили ранее о решительном отказе Гольбаха от «фантастической и противоречащей природе человека» гипотезы «естественного состояния»<sup>43</sup>.

Гольбах следующим образом начинает своё рассуждение о, так сказать, примирении «естественно-правового» стремления человека к счастью и подчинения его «естественному закону». Обратим внимание на то, что это и есть рассуждение, приведшее его к, казалось бы, совершенно парадоксальному — в свете всеобъемлющего и неумолимого фатализма его общей философской доктрины<sup>44</sup> — выводу о том, что «природа создаёт всех людей сво-

<sup>43</sup> См. примеч. 24 настоящей главы.

<sup>44</sup> Используя пример именно Гольбаха, Норманн Хэмпсон приходит к, пожалуй, слишком общему и несколько поспешному выводу о том, что метафизические спекуляции Просвещения «послужили только тому, чтобы открыть окно на глухую стену необходимости». См.: *Hampson N. Op. cit.* P. 186. Правда, в дальнейшем он переходит к рассмотрению сентиментализма как течения в Просвещении, открывшего другое «окно». Вряд ли верно будет сказать, что нам благодаря этому предстала лучезарная панорама свободы, но всё же «глухая стена необходимости» видна из «сентименталистского окна» под другим углом зрения, и, возможно, она выглядит не такой уж «глухой». К перспективе, в которой видятся свобода и необходимость из «сентименталистского окна», мы вернёмся, чтобы поговорить о ней подробнее, *ниже*.



бодными». Человек движим в первую очередь любовью к себе и стремлением к собственному счастью. Люди объединяются в общество ради удовлетворения стремления к счастью и «любят общество», прежде всего, потому, что оно приносит им «благополучие». Строго говоря, у общества нет и не может быть никакой иной цели помимо обеспечения людям возможности «использовать дары природы». В неустанных поисках собственного счастья мы накапливаем опыт. По сути своей это есть опыт обращения со *средствами*, необходимыми и полезными для достижения нашей единственной и неизменной (положенной самой природой) цели удовлетворения наших страстей. И здесь мы приходим к ключевому пункту — этот «жизненный опыт» формирует наш разум как важнейшее из таких средств, а он, в свою очередь, позволяет нам найти другие средства и *заставляет* нас чувствовать их необходимость; он же указывает нам способы их применения»<sup>45</sup>.

Однако решающее значение среди всех средств, которые разум позволяет нам найти, имеют «законы» — те принципы общежития, которые и должно называть «естественными». «Естественные законы», таким образом, прямо следуют из нашей природы, понятой как «непреодолимое влечение ко всему полезному и приятному для нас». Ведь разум, их провозглашающий, есть элемент той же природы. В его «сформированном» виде он есть следствие заданного природой опыта поисков счастья<sup>46</sup>. Иными словами, обязанности, которые на нас налагает разум, есть тоже опытно «найденные» нами средства удовлетворения наших вожделений<sup>47</sup>. Итак, пока мы имеем удивительно ясное представление того, что уже в XX веке Фридрих фон Хайек (правда, беря в качестве своих менторов, прежде всего, шотландских просветителей) назовёт спонтанностью и спонтанным порядком. Нам ещё предстоит увидеть то, как в

---

<sup>45</sup> См. Гольбах П. Естественная политика, или Беседы об истинных принципах управления // Гольбах П.А. Избр. произв. в двух томах. Т. 2. / Под общ. ред. Х.Н. Момджяна. М.: Соцэкгиз, 1963. Беседа I. Глава 7. С. 97 (курсив мой. — Б.К.).

<sup>46</sup> См. Гольбах П. Цит. произв.

<sup>47</sup> Гельвеций формулирует эту мысль со всей определённой: «...Естественный закон является, подобно прочим законам, продуктом опыта, размышления и ума». См.: Гельвеций К.А. О человеке. Раздел VII. Примеч. С. 371.

гольбаховской версии спонтанности она оказывается саморазрушительной и как это обуславливает его обращение к «стандартному» просветительскому рационализму. Сейчас же взглянем на то, что означает гольбаховское примирение «естественных прав» и «естественного закона» в плане понимания свободы.

Во-первых, нам следует обратить внимание на то, что у Гольбаха *нет оппозиции свободы и необходимости*. Он устанавливает *оппозицию свободы и независимости*. «...Свобода, — пишет Гольбах, — это возможность делать для своего счастья всё, что допускает природа человека, живущего в обществе. [О другой свободе говорить невозможно, поскольку «естественное состояние» признано абсурдом. — Б.К.]. Это определение позволяет нам отличать действительную свободу от той полной, но неосуществимой независимости, которая никогда не была уделом человека...»<sup>48</sup>. Это, конечно, не вполне обычная для метафизических спекуляций формулировка, но она полностью соответствует метафизической логике «фатализма»: свобода *есть* необходимость, точнее, её разновидность (уже потому, что в мире существует только необходимость). И противоположностью этой свободы *как* необходимости может быть только независимость, понимаемая в качестве разрыва тех связей, посредством которых и в которых реализуется любая необходимость (включая свободу-как-необходимость). Разрыв связей есть беспорядок, в пределе — хаос, а потому несущая, или способная принести его независимость есть «своеволие» или «распущенность», но никак не свобода<sup>49</sup>.

Во-вторых (стоит повторить это ещё раз), сколь бы не были благотворны «естественные законы» с точки зрения реализации нами стремлений к счастью, они тоже есть необходимость и полностью подчинены ей. «Законы необходимости руководят всеми существами в природе и выступают для них в качестве сущности мирового порядка; в равной мере необходимые естественные законы управляют людьми и поддерживают порядок в обществе»<sup>50</sup>. Так

<sup>48</sup> Гольбах П. Указ. соч. С. 339.

<sup>49</sup> См.: Там же. С. 339-340. Не будем останавливаться на том, что само появление подобного «своеволия» в мире, целиком и полностью определённого необходимостью, совершенно необъяснимо в рамках гольбаховского «фатализма».

<sup>50</sup> Там же. С. 340.

где же мы можем найти свободу и кому или чему она принадлежит? И каким образом «природа создаёт всех людей свободными»?

Мы не сможем ответить на эти вопросы до тех пор, пока мы не задумаемся о вроде бы неприметной подстановке, которую делает Гольбах в своих рассуждениях о свободе и «естественных законах». Дело в том, что в таких рассуждениях на место желаний, стремлений, страстей и всего прочего, при помощи чего до того описывалась *неизменная* «природа человека», подставляется нечто, называемое «интересом». Более того, разум и «истинные интересы» оказываются тождественными понятиями<sup>51</sup>. Что такое «интерес»? «Под интересами человека, — пишет Гольбах, — я понимаю всё то, что он считает необходимым для поддержания жизни и обеспечения счастья»<sup>52</sup>. Ясно, что это — совокупность средств, включая сам разум (из-за чего он и тождественен «истинным интересам»), необходимых для удовлетворения вожделений, страстей и прочего. Интерес тоже есть необходимость, необходимость для удовлетворяемых посредством его страстей. Однако точнее было бы сказать, что они удовлетворяются не посредством, а *в форме* интересов. Ведь слияние страстей и средств их удовлетворения, включая, напомним, моральные законы, таково, что они оказываются нераздельны, и удовлетворяемые страсти выступают лишь в той форме, которую создают применяемые для их удовлетворения средства. Страсти, таким образом, *трансформируются* в интересы самим применением (правильных) средств их удовлетворения. Вследствие такой трансформации уже не «первозданные» страсти, а именно интерес, если воспользоваться афоризмом Гельвеция, «является для людей единственной и универсальной движущей силой»<sup>53</sup>. Пусть это будет анахронизмом, но мы позволим себе сказать, что интерес — это социализированная страсть. Это — форма, которую страсть (в обычном порядке) принимает в обществе и в которой она

<sup>51</sup> См., к примеру: Там же. С. 343.

<sup>52</sup> Гольбах П. Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. С. 41.

<sup>53</sup> Гельвеций К.А. О человеке. Раздел V. Глава 1. С. 260. Примечательно, что этот афоризм возник в ходе напряжённой полемики Гельвеция против Руссо.

находит своё удовлетворение. И мы, обладая здравым разумом, способны найти эту форму и признать её *необходимость*. Великая миссия Просвещения и заключается в том, чтобы «восстановить» здравый разум, повреждённый веками заблуждений и лжи, гнусным «заговором исступления и клеветы», как идентифицирует главный источник всяческих общественных безобразий Гольбах<sup>54</sup>, и, тем самым, сделать «истинные интересы» понятными каждому человеку.

Интерес, как мы видим, тоже целиком находится во власти необходимости. Он *есть* необходимость и в качестве необходимой трансформации страсти, являющейся необходимостью нашей природы, и как правильный, т.е. необходимый, выбор средств удовлетворения страсти. Интерес предполагает не свободу выбора вообще (как выбора «чего угодно» согласно моей прихоти), а единственно правильный выбор того, что способно привести к удовлетворению моей страсти. Это *общее* для Просвещения понимание интереса, что подтверждает и приведённое выше определение свободы Монтескье как «возможности делать то, что должно хотеть»<sup>55</sup>. Но это и объясняет то, почему и в каком смысле *свобода атрибутируется именно интересу*. Свобода есть возможность осуществления той необходимости, той разновидности необходимости, которая воплощена в интересе, и такой возможностью, такой свободой может обладать только трансформированная в интерес страсть — у страсти как таковой нет возможности удовлетворения. Она несвободна<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Гольбах П. Естественная политика. Беседа первая. Глава 9. С. 100.

<sup>55</sup> См. Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1955. С. 289.

<sup>56</sup> Альберт Хиршман блестяще показывает трансформацию страстей в интересы как одну из центральных тем философского дискурса Просвещения (подготовленную, как и многие другие его темы, предыдущими веками). Помимо уникальной энциклопедичности и глубины, исследование Хиршмана отличается от моего не только опорой на несколько другой круг первоисточников (у него это, прежде всего, — труды Монтескье и Джеймса Стюарта), но и иным углом зрения на обсуждаемую проблему. У Хиршмана он значительно шире, но он не предполагает рассмотрение трансформации страстей в интересы с точки зрения проблемы связи свободы и необходимости. См.: Хиршман А.О. Страсти и интересы. Политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.

Но та спонтанность, в логике которой Гольбах описывает примирение «естественных прав» и «естественного закона», а также обусловленную таким примирением трансформацию страстей в интересы, сталкивается с неразрешимыми противоречиями. Нам не стоит сейчас отвлекаться на то, что можно назвать «дефицитом историчности» этого описания — с «пост-просвещенческой» точки зрения вполне очевидно, что любая трансформация имеет темпоральное измерение, а оно полностью отсутствует в концепции Гольбаха. Более того, превращение «страстей» в «интересы» едва ли легко уживается с представлением о «неизменности» человеческой природы. Однако нам целесообразно остаться внутри логики самого Гольбаха и проследить её до конца.

Просвещающий мой интерес, разум, конечно, сообщает мне о том, что, вступая в общество, я должен принести некоторые «жертвы» — я уже не могу искать удовлетворения моих страстей так, как мне заблагорассудится. Но он же, поскольку в виду имеется только мой интерес, побуждает меня постоянно заниматься строгой калькуляцией того, чтобы мои «затраты» на жизнь в обществе не превышали «прибыль» от моего участия в ней — иное противно разуму как попечителю моего интереса (и как его производителю). Такой принцип «прибыльности» моих «затрат» на общественную жизнь и кладётся Гольбахом в основание его версии «общественного договора» (как договора индивида и общества, а не договора индивидов между собою в целях учреждения общества, что было бы логично при гипотезе «естественного состояния», отвергнутой Гольбахом). В отличие от обычного контракта, который имеет определённые сроки исполнения и за которым стоит сила, принуждающая меня исполнять заключённый контракт, даже если я терплю убытки, «общественный договор» не имеет фиксированных сроков исполнения и не подкреплён никакой принудительной силой. В самом деле, какая сила может стоять за таким договором, если общество выступает одной из сторон сделки? И о каких фиксированных сроках можно говорить, если речь идёт о моей жизни в качестве члена общества как таковой? Кроме того, любое принуждение меня терпеть убытки есть нечто, противное природе и разуму, а потому общество, занимающееся таким принуждением, противоестественно. Оно даже достойно ликвидации во имя разума, если само не развалится вследствие своей противоестественности.

Всё это выглядит совсем неплохо постольку и до тех пор, поскольку и пока общество функционирует как успешный банк, собирающий депозиты и выплачивающий по ним проценты. Но по разным причинам банки имеют обыкновение «лопаться». Или жульничать в отношении своих вкладчиков. По каким именно причинам общество-банк может «лопнуть» или начать жульничать, перестав выплачивать проценты, Гольбах не рассматривает<sup>57</sup>, но охотно допускает такие возможности. «Этот [общественный] договор *постоянно возобновляется*; человек вновь и вновь подсчитывает пользу и вред, получаемые им от общества, в котором он живёт, чтобы дать общую оценку тому и другому и сравнить их между собой. Если польза превосходит ущерб, рассудительный человек доволен своей судьбой... он наслаждается благополучием, какого вправе ожидать. Если, напротив, ущерб превосходит пользу, и его компенсируют лишь незначительные блага, общество теряет право на гражданина, и он отделяется от общества, так как уединение — первое, что инстинктивно представляется ему спасительным средством...»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Рассмотрение возможного краха или возможной несправедливости современного общества предполагает анализ сложнейшей диалектики частных интересов и «общего интереса» (включая возможность экспроприации первыми второго), причём такая диалектика постижима и имеет смысл только при том условии, что «общий интерес» есть нечто, не сводимое к сумме частных интересов. Никаких интеллектуальных ресурсов для постижения такой диалектики и даже постановки вопроса о ней у Гольбаха не было. «Общий интерес» мог мыслиться им только как агрегат частных интересов. Поэтому его собственный анализ «распада государств» имеет характер банального перечня причин общественного нездоровья, среди которых первое место отводится, естественно, «порокам правителей». Гораздо более любопытным, но совершенно теоретически неразработанным является замечание о том, что именно «страсти, столь же свойственные обществам, как и индивидам», порождают в обществе фракции и их борьбу и ведут его к гибели. См.: Гольбах П. Естественная политика. Беседа IX. Глава 1. С. 483. Нужно ли понимать такую губительную роль страстей *в обществе* так, что в некий момент и почему-то интересы совершают *обратное превращение* в страсти, так что рассмотренная выше трансформация страстей в интересы не является *ни естественной, ни окончательной*? Но размышлений об этом у Гольбаха мы не найдём.

<sup>58</sup> Гольбах П. Естественная политика. Беседа первая. Глава 7. С. 96 (курсив мой. — Б.К. Синтаксис в переводе исправлен мной. — Б.К.).

Гольбаху делает честь то, что альтернативой участию в обанкротившемся или жульничающем обществе-банке он называет «уединение», а не миграцию в какое-нибудь другое общество-банк. Допущение миграции — совершенно ненужная для общей теории частность. «Лопнуть» или начать жульничать может любое общество-банк, и это допущение только уведило бы нас от принципиальной проблемы, которой является, с одной стороны, *необеспеченность* интереса просвещённого (точно калькулирующего свои затраты и выгоды) человека в обществе, а с другой — *непрочность* самого этого общества именно вследствие просвещённости его обитателей. Но альтернативой этому обществу, столь же непрочному, сколь и ненадёжному в плане обеспечения интересов человека, является нечто абсолютно, по Гольбаху, немыслимое и невозможное — уединение. Уединение, если решение о нём принимает не эксцентричный одиночка, вроде Генри Дэвида Торо, и не на короткое время, посвящённое созерцанию природы, есть разрыв всех необходимых для человека связей, есть *невозможность* человеческого существования как такового. Это и есть та самая заклеимённая Гольбахом «независимость», которая противна свободе в той же мере, в какой — природе человека (см. *выше*).

Это и есть то, что мы называли ранее саморазрушением гольбаховской версии спонтанности. Предполагаемое спонтанным превращение страстей в интересы упёрлось в неразрешимую дилемму. Она состоит в том, что мы вынуждены либо остаться с принципиально неудовлетворительным результатом такой спонтанности — обществом просвещённых людей, способным в любой момент обернуться против них самих и тем самым разрушить само себя, либо выбрать, именно как разумные существа, нечто совершенно невозможное — «уединение» и — потенциально — хаос. Просветителю, вроде Гольбаха, лишь остаётся сказать этой дилемме решительное «нет» — ей *не должно быть места*. Не должно быть места всему тому, что с логической необходимостью вытекает из спонтанности, какой она предстаёт у самого Гольбаха. Такое нормативное отрицание вполне вероятных следствий спонтанной трансформации страстей в интересы приводит к обращению к «стандартному» рационализму Просвещения. Он отвергает действительное с позиций рационально должного. Такое абстрактное

противопоставление-отрицание на стороне позитивного содержания даёт лишь «идеал» — идеал того, что и как должно быть, т.е. то, что Карл Манхейм назвал «абсолютно утопическим»<sup>59</sup>.

Сам Гольбах отнюдь не чужд спекуляциям об «идеале»<sup>60</sup>, хотя его больше занимает критика «недолжного». Самое же, пожалуй, ясное и бескомпромиссное объявление конструирования идеалов и утопий *главной* функцией Просвещения мы находим у такого известного «святотатца», как Гельвеций: «...Писатель, желающий быть полезным людям, должен больше заниматься истинными принципами лучшего устройства в будущем, чем освящать порядки, которые становятся опасными, как только предрассудок подчиняет их себе, чтобы пользоваться ими, увековечив их»<sup>61</sup>. И пусть нас не сбивает с толку противопоставление конструирования «истинных принципов будущего устройства» именно «освящению» порядков, воплощающих предрассудки. Под таким «освящением» Гельвеций имел в виду не что иное, как то социологическое и историческое изучение прошлых и современных ему форм политического устройства, которым занимался Монтескье. Упрёк, адресованный ему Гельвецием, в том и состоит,

---

<sup>59</sup> См.: Манхейм К. Идеология и утопия. Глава 4. Пар 1 // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 170. У Манхейма «абсолютно утопическое» противопоставлено «относительно утопическому». Последнее трансцендирует не «бытие вообще», а конкретное историко-социальное бытие и отражает его, этого бытия, собственные, нереализованные или подавленные, нужды и стремления. Просветительские методы критики действительности, сам характер Просвещения как чистого «отрицательного движения» не давали возможностей для перехода от «абсолютно утопического» к «относительно утопическому».

<sup>60</sup> Руководимые «светочем разума», пишет Гольбах, мы возвышаемся до понимания «подлинных истоков власти». Мы постигаем, что «её действительной основой является справедливость, что власть призвана объединять интересы людей, и именно в этом заключено её могущество, что счастье является целью, от которой никогда не должно уклоняться ни одно правительство, и что это счастье может быть достигнуто только путём добродетели». И так далее и тому подобное. См.: Гольбах П. Естественная политика. Беседа I. Глава 36. С. 128.

<sup>61</sup> См.: Гельвеций А. Письмо Монтескье по поводу его рукописи «Дух законов» (без даты) // Гельвеций К.А. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 617.



что не сто́ит тратить столько сил на описание этих форм. Миссия Просвещения состоит в их отрицании, а оно выражается в противопоставлении их *всех* идеалу. Иными словами, «отрицательное движение» Просвещения должно быть *чистым*. Именно эта рационалистическая чистота Просвещения несовместима с историческим исследованием развития общества и его духовных и материальных составляющих. Она несовместима со всем, что выходит за рамки метафизики разума и природы человека.

Это же понял и сентиментализм Века Просвещения. Но сделал из этого противоположные Гельвецию выводы — для понимания человека и общества, включая, что интересует нас в первую очередь, явления, условия и возможности свободы, нужно обратиться к чувственности человека, оставив претензии рационализма на руководство делами людей. В некоторых ветвях сентиментализма, особенно в «шотландском Просвещении», это привело к обращению к тому, что можно назвать социальной историей чувственности.

## ГЛАВА 3

### СЕНТИМЕНТАЛИСТСКАЯ «ПОСТМЕТАФИЗИКА» СВОБОДЫ

Ж.-Ж. РУССО И Д. ЮМ

Сентиментализм является обширным и многогранным течением Века Просвещения, которое не сводится к его философской инкарнации, хотя и в философии сентиментализм весьма многообразен. К нему относится использованный нами ранее термин «просветительское диссидентство». Он сугубо условен и может быть оправдан разве что тем, что в расхожих представлениях Просвещение в обычном порядке и в первую очередь ассоциируется с французским рационализмом XVIII столетия, который мы преимущественно и рассматривали до сих пор<sup>1</sup>. В соответствии с целями данной работы мы остановимся лишь на двух версиях философского сентиментализма, связанных с именами Руссо и Юма. Именно они имеют, пожалуй, наибольшее значение для обсуждаемой нами темы.

#### **§ 1. Жан-Жак Руссо:**

##### ***от естественных чувств к «естественному закону»***

Как хорошо известно, в основании руссоистской версии сентиментализма лежит выведение морали, всех её законов и, прежде всего, «естественного закона» и «золотого правила» морали, из

---

<sup>1</sup> Поскольку в рационализме часто видят «фирменный знак» Просвещения, постольку нерационалистические течения мысли XVIII века, которые по другим признакам вполне подходят под понятие Просвещения, тем более — под принятое в настоящей работе определение его как «отрицательного движения», порой рассматриваются в качестве «контр-Просвещения». См., напр.: *Garrard G. Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of Philosophes*. Albany — N Y: State University of New York Press, 2003.

естественных чувств. В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо постулирует наличие двух «начал» в нашей природе, *предшествующих разуму*. «...Из них одно горячо заинтересовывает нас в нашем собственном благосостоянии и самосохранении, а другое внушает нам естественное отвращение при виде гибели или страданий всякого чувствующего существа и главным образом себе подобных». Эти «начала» — любовь к себе и сострадание. Позднее, в «Эмиле», Руссо сблизит и даже объединит их в стремлении показать, что сострадание вытекает из любви человека к самому себе<sup>2</sup>. Из их взаимодействия, опосредованного на более продвинутых ступенях совершенствования ума человека рассуждениями, вытекают «все принципы естественного права». Но даже они, так сказать, вторичны. Первичны же *обязанности*, которые мы принимаем согласно нашему чувству и которые в дальнейшем лишь «рационализируются» в мораль, какой мы её знаем. «В самом деле, получается, что если я *обязан* не причинять никакого зла мне подобному, то не столько потому, что он есть существо мыслящее, сколько потому, что он есть существо чувствующее...»<sup>3</sup>.

Разум как нравственный разум, участвующий в дальнейшем в «рационализации» естественных чувств, которая создаёт «естественный закон», выводится по существу из тех же «начал». Что есть сострадание? «...Сострадание есть всего лишь чувство, которое ставит нас на место того, кто страдает...»<sup>4</sup>. Оно, таким образом, не только умеряет в нас «действие себялюбия», но и расширяет горизонт нашего понимания себя и других. Если другие мыслят таким же образом и тоже встают на наше место, а именно это предполагается тем, что сострадание — естественное чувство, то и их горизонт расширяется аналогично нашему, причём так, что наш и их горизонты совмещаются (хотя бы отчасти) в общем понимании того, что есть удел человека. От этого, конечно, никак не получит-

---

<sup>2</sup> «...Неправда, — пишет Руссо, — будто правила естественного закона основаны на одном разуме: они имеют более прочный и надёжный фундамент. Любовь к людям, вытекающая из любви к себе, — вот принцип человеческой справедливости». См.: Руссо Ж-Ж. Эмил. Книга IV. С. 277.

<sup>3</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Предисловие. С. 43 (курсив мой. — Б.К.).

<sup>4</sup> Там же. Часть I. С. 66.

ся «чистый разум» Канта. Зато получится то, что в третьей «Критике» он называл *sensus communis*. Это — такая способность суждения, которая принимает «во внимание способ представления каждого, чтобы, таким образом, исходить в своём суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение»<sup>5</sup>. Такой *sensus communis* и есть «практический разум» Руссо, провозглашающий «естественный закон» и все другие правила морали. Этим путём Руссо предотвращает любые возможные коллизии «естественного закона» и чувственно-страстной природы человека, примеры которых мы находили у просветителей-рационалистов.

Сколь бы парадоксальным — с моралистической точки зрения — это ни казалось, само появление неравенства и возникновение несправедливого гражданского общества тоже выводится из *sensus communis* «практического разума» Руссо. Вторая часть «Рассуждения о происхождении неравенства» открывается знаменитым изречением:

«Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это моё!” и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества»<sup>6</sup>.

О чём оно нам говорит? О том, что простодушные люди по своему обыкновению и в логике *sensus communis* опять поставили себя на место другого, в данном случае — инноватора-собственника. Они поняли и признали его желание отгородить участок земли, без удовлетворения которого он бы страдал, и допустили реализацию этого желания. Их *простодушие* заключается именно в незнании того, что *sensus communis* приносит благотворные результаты, а «естественный закон» — «работает» *только* при условии *строгой взаимности*, т.е. обязательности занятия *каждым* мес-

<sup>5</sup> Кант И. Критика способности суждения. Часть I. Раздел I. Кн. 2. Пар. 40. С. 166. Примечательно, что Кант, называя *sensus communis* суждением вкуса, проводит его явную *параллель* с рассудком, обозначая первый как *sensus communis aestheticus*, тогда как второй — как *sensus communis logicus*. См.: Там же. С. 168. Примеч.

<sup>6</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 72.

та каждого другого (и реализации получаемых таким путём суждений в практических делах), при условии полной симметрии мыслительных и практических действий людей. Любое нарушение такой симметрии приводит к тому, что общая для всех *мораль превращается в инструмент эксплуатации* всех со стороны уклониста от исполнения правил, заложенных в основание *sensus communis*, к появлению того, что сейчас называют «проблемой безбилетника» (*free rider problem*). Коварный «первоначальный собственник» может установить своё господство, лишь используя в своих интересах то, что уже наличествует в «естественном состоянии», он превращает в инструмент господства «прото-мораль» универсального (в смысле *sensus communis*) сочувствия. Эндогенно господство иначе и не возникает — его средствами могут стать только те нормы и институты, которые дотоле воплощали и обеспечивали его противоположность — общественную солидарность и равенство. Но откуда всё это могли знать люди, находившиеся в «естественном состоянии»? Они были *необходимым образом* простодушны.

Не будем тратить время на рассмотрение мучительных усилий Руссо объяснить само возникновение «первоначального» желания обособиться и появление *идеи* собственности, разрушивших гармонию *sensus communis*, которая была присуща «естественному состоянию». Эти усилия вылились в рассуждения в духе того, что, позволяя себе анахронизм, можно назвать «технологическим и экономическим детерминизмом», — весьма проблематичным в качестве *causa sui* и «первопричины» истории. Вряд ли сам Руссо был вполне удовлетворён этими рассуждениями. В конечном счёте, он приписал разрушение «изначального состояния» «какой-нибудь губительной случайности, которой, для общей пользы, никогда не должно было бы быть»<sup>7</sup>. В плане нашей темы нам значительно интереснее посмотреть на то, какое отношение имеет руссоистское выведение морального «естественного закона» из «естественных чувств» (сострадания) к пониманию свободы.

Прежде всего, обратим внимание на то, что у Руссо «естественный закон» *не выступает принуждением* наших «естественных чувств», не ограничивает как нечто внешнее им их спонтанные проявления. Свобода предстаёт не отсутствием столкновения раз-

---

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 78.

личных проявлений «естественных чувств», а именно их естественным, *аутентичным* самовыражением в тех формах взаимоотношений людей, которые определяются *sensus communis* (без их деформаций, характерных для несправедливого гражданского общества). Такое самовыражение и есть единственный смысл, каким может обладать понятие «позитивной свободы», если его не редуцировать к обладанию средствами, необходимыми для достижения каких угодно целей какими угодно — с точки зрения их «идентичности» — деятелями. Нет, «позитивной свободой» могут обладать лишь деятели совершенно определённого в нравственном плане типа. У Руссо это только «сострадательные» люди, которые могут мыслиться как «все люди» лишь применительно к «изначальному состоянию». И выражаться «позитивная свобода» может только в стремлении к нравственно определённым, а не каким угодно, целям. Назовём их условно целями утверждения сострадательности в качестве «базисного» принципа устройства нашего общежития. Или целями восстановления *дееспособности sensus communis*. Все остальные цели могут достигаться всеми другими деятелями только в модальности «негативной свободы», которая, как мы уже видели, есть *отсутствие* (столкновения страстей и, теперь мы можем добавить, «позитивной свободы») <sup>8</sup>.

Поэтому в «Рассуждении о происхождении неравенства» свобода вообще не представляет собой для Руссо *особой проблемы*.

---

<sup>8</sup> Сказанное, конечно, не отменяет правоты того известного тезиса, что «позитивная свобода» всегда неким образом комбинируется с «негативной свободой», — ведь даже для восстановления дееспособности *sensus communis* нам нужно, чтобы *отсутствовали* препятствия, не позволяющие этого добиться. Всё дело в том, чтобы уточнить тот образ, каким «негативная свобода» может комбинироваться с «позитивной свободой» в указанном выше понимании, и то, что именно происходит с «негативной свободой» в такой комбинации, как именно такая комбинация трансформирует её. Поставив такие вопросы, мы обнаруживаем следующее. В комбинации с «руссоистской» «позитивной свободой» «негативная свобода» предстаёт её собственным моментом, моментом деятельного преодоления сопротивления и препятствий, их отрицания, для описания результатов которого гегелевское «снятие» подходит, конечно, гораздо больше метафизического «отсутствия». А это означает, что комбинация с «позитивной свободой» превращает «негативную свободу» в *освобождение*. Об этом речь пойдёт в последнем разделе данной работы.

Свобода естественно реализуется аутентичным выражением чувства сострадания в форме столь же естественного *sensus communis* и его воплощения во взаимоотношениях людей в «изначальном состоянии» (она лишь «потом» оказывается *политической* проблемой в несправедливом гражданском обществе). Руссо скорее констатирует, чем доказывает, то, что человек есть «свободно действующее лицо». Он как о чём-то само собой разумеющемся упоминает об «актах свободной воли» человека<sup>9</sup>. Более проблематично другое утверждение Руссо. Он характеризует свободу как *уникальное* свойство человека<sup>10</sup>. Однако, согласно Руссо, сочувствие есть «качество, общее и животному, и человеку»<sup>11</sup>. И именно способность сочувствовать, а не разум сам по себе (который Руссо упоминает в утверждении о специфике человека как свободного существа) выступает фундаментальным источником (руссоистской) свободы. В «Рассуждении» Руссо не замечает этой проблемы<sup>12</sup>.

## § 2. «Савойский викарий»:

### *экзистенциальный аргумент в пользу свободы воли*

Однако привязка свободы к чувствам человека — не в смысле пошлой беспрепятственности удовлетворения страстей, а как к основанию свободного и «аутентичного» взаимодействия людей — есть обладающий богатым потенциалом ход мысли. К тому, как реализует этот потенциал сам Руссо на более поздних этапах его творчества, стоит присмотреться. Мы сделаем это на примере рассуждений «савойского викария», представленных в «Эмиле».

«Савойский викарий» объявляет веру в свободу воли *первым* догматом своей веры. Но он даже не пытается «разумно» обосновать

---

<sup>9</sup> Руссо Ж-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства. Часть I. С. 54.

<sup>10</sup> Согласно этому утверждению, способность действовать свободно составляет «специфическое отличие, выделяющее человека из всех других животных». Там же.

<sup>11</sup> Там же. Предисловие. С. 43.

<sup>12</sup> Известную реакцию на неё мы находим уже в «Эмиле». «Савойский викарий» в ответ на вопрос о свободе воли заявляет, что *по аналогии с человеком* мог бы допустить произвольность и в движениях животных, но тут же снимает определённую свою ответа обычной для него ссылкой на агностицизм. См.: Руссо Ж-Ж. Эмил. Книга IV. С. 323.

вать его! Он вообще отказывается *спорить* с «фаталистами»: «Сколько бы ни оспаривали меня, я чувствую это [свободу воли], и это говорящее во мне чувство сильнее доводов разума, его опровергающих...»<sup>13</sup>. Конечно, свобода воли — не «голое чувство». Она предполагает известное действие разума. Она как таковая есть нечто, подобное «способности суждения» или даже («агностически» добавляет «савойский викарий») «проистекающее из этой последней». А как же может быть иначе, прибавим мы, прерывая на мгновение рассуждения «савойского викария», если наше естественное сострадание естественно ведёт к *sensus communis*? Однако в том-то и дело, продолжает «савойский викарий», что «определяющая причина [суждений человека] заключается в нём самом».

«Без сомнения, я не свободен не желать своего собственного блага, я не свободен желать себе зла; но свобода моя и состоит именно в том, что я могу желать лишь того, что мне свойственно или что я считаю таковым, без всякого постороннего для меня давления. Разве я не властен над самим собой?»<sup>14</sup>.

О чём говорит это суждение? Во-первых, о том, что последней достоверностью свободы воли являются не доводы разума, а личное чувство этой самой «свободы воли». С метафизической точки зрения, это — совершенно беспомощный аргумент. Он не указывает ни на какие онтологические сущности, которые могут быть свободными или которые могут наделять свободой человека (или другие существа). Но он указывает на то «чувствование» свободы воли, без которого я не совершу некоторых поступков, тоже некоторым образом входящих в устройство бытия и, возможно, даже способных в чём-то менять его. «Савойскому викарию», строго говоря, неведомо, что стоит за свободой воли. Пусть это будет даже та необходимость, о которой толкуют «фаталисты». Но даже если это так, необходимость *должна* принять форму свободу воли, *должна* быть трансформирована или сублимирована в свободу воли для того, чтобы я действовал так, как я действую. Без этого, т.е. оставаясь для меня всего лишь необходимостью, будучи осознаваема мной в качестве «просто необходимости», она поро-

---

<sup>13</sup> Там же. С. 333.

<sup>14</sup> Там же.



дит совершенно другие мои действия. Реальная зависимость характера моих действий от того, полагаю ли я себя целиком находящимся во власти необходимости или обладающим свободой воли, есть для «савойского викария» решающее доказательство того, что свободная воля *есть*, каково бы ни было её «онтологическое» происхождение. По своей сути это уже не метафизический, а экзистенциальный аргумент (хотя имеющий отношение к переосмыслению метафизики как таковой), и потому «савойскому викарию» спорить с фаталистами-метафизиками не о чем.

Во-вторых, понятая таким образом свободная воля не есть противоположность необходимости вообще. В известном смысле она и *есть* необходимость — «я не свободен желать себе зла». Моя свободная воля есть необходимость моей самореализации, необходимость желания осуществить то, что «мне свойственно». Она противоположна лишь *внешней* мне необходимости, принуждению меня к тому, что мне «не свойственно». О том, что естественным образом «свойственно» мне, мы уже говорили — мне «свойственно» быть страдающим существом и мыслить в логике *sensus communis*. Получается так, что моя свобода противостоит лишь той необходимости, которая определяется наличием несправедливых, «отчуждённых», как сказали бы некоторые позднейшие авторы, форм моей жизни, не позволяющих мне жить и мыслить в соответствии с тем, что мне «свойственно». Для «савойского викария» оппозиция свободы и (таким образом понятой) необходимости не представляет особой теоретической сложности, поскольку не так уж сложно понять, что является «свойственным» мне, т.е. моё «аутентичное» я. Для Руссо же поиск «аутентичности» — в плане критики культуры и общества — оказывается мучительной проблемой вследствие противоположности *amour-propre* и *amour de soi* и той раздвоенности, которую она вносит в личность *современного* человека. С учётом этого уже невозможно ясно противопоставить внутреннюю свободу и внешнюю необходимость (как они противопоставляются, к примеру, у Канта). Первая выступает, скорее, не наличным или «естественным» состоянием, а *предметом стремления*, достижение которого (в высшей мере проблематичное у Руссо) оказывается поставленным в зависимость от трансформации «внешнего» мира — этого воплощения угнетаю-

шей мою свободу внешней необходимости, принудительно интернализуемой мной в виде *amour-propre*<sup>15</sup>.

В-третьих, самым же сложным в плане постижения свободы оказывается то, на чём «савойский викарий» не сосредоточивается, а именно — как и каким образом можно преодолеть угнетение «аутентичного» я внешней мне необходимостью. Эту проблему Руссо делает центральной темой «Общественного договора». Решить её удовлетворительным образом Руссо не удаётся, но в своих попытках справиться с ней он вводит в моральную и политическую философию предмет колоссальной важности — идею автономии, которая представляет свободу в совершенно ином свете по сравнению с тем, как она выглядела в рационалистическом Просвещении. Суть этого нового понимания свободы, если для краткости воспользоваться более поздним и зрелым выражением идеи автономии у Гегеля, такова:

«...Свобода состоит именно в том, чтобы в своём другом всё же быть у себя самого, быть в зависимости только от самого себя. <...> Свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мной самим»<sup>16</sup>.

### § 3. Современная свобода как «новая автономия»

Конечно, Руссо — не изобретатель идеи автономии. На базисном уровне его автономия означает то же, что было прекрасно известно со времён Античности, — самодостаточность, воплощающую гармонию человека и его мира, говоря языком Аристотеля, — то, что «для одного человека благом является то же самое, что для всего государства»<sup>17</sup>. Или, по Гегелю, «в своём другом всё же быть у себя самого». Но в том-то и дело, что Руссо проецирует это базисное понимание автономии на реальность Современности, столь радикально отличной от Античности (вспомним ещё раз кас-

<sup>15</sup> Подробнее см.: *Berman M.* The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society. L. – N. Y: Verso, 2009. Esp. Chapters 2 and 3, а также см.: *Ferrara A.* Modernity and Authenticity: A Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau. Albany – N. Y: SUNY Press, 1992. Esp. Chapters 3, 4, and 5.

<sup>16</sup> Гегель. Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. Пар. 24. Прибавление 2. М.: Мысль, 1974. С. 123.

<sup>17</sup> Аристотель. Никомахова этика 1094 b.

сиреровское объяснение новизна философии Просвещения, состоящее, в первую очередь, в «смещении» старых понятий в новые предметные контексты), и поэтому отправной точкой его размышлений по теме автономии-свободы становится то, что «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», что он разорван между *amour-propre* и *amour de soi* и что «каждый отделяет свою пользу от общей»<sup>18</sup>. При таких посылах автономия, действительно, должна была быть «изобретена» заново<sup>19</sup> — у Руссо, прежде всего, в качестве ориентира освободительной практики. Такую практику, как известно, Руссо не смог и не мог описать, поставив на её место свою теорию «общественного договора». А потому его выводы о возможности свободы в условиях Современности глубоко трагичны: свобода может завоёвываться только «во времена варварства», тогда как в современном мире общая воля безнадежно «подчинена другим волеизъявлениям» — тем, которые диктуются частными интересами<sup>20</sup>. С точки зрения свободы человечество у Руссо, как точно пишет Джудит Шкляр, действительно, оказывается «просто ошибкой»<sup>21</sup>.

В-четвёртых, в той же мере, в какой необходимость, противостоящая свободе, должна быть уточнена в качестве угнетательской

<sup>18</sup> См.: Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре I, i; IV, i.

<sup>19</sup> В этом плане я согласен с центральным тезисом Джерома Шнивинда об «изобретении автономии» философией Современности. Это «изобретение» Шнивинд приписывает Канту, поскольку тот, действительно, впервые построил автономию на «формальных принципах», сделал её «трансцендентальной» и превратил её в универсальное достояние каждого «рационального существа» (см.: Schneewind J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 3 и подробнее см.: Гл. 22). Вклад Руссо в это «изобретение», равно как и британских сентименталистов, несомненен (см.: Указ. соч. С. 514). Но нельзя упускать из вида и то, что это «изобретение» происходило посредством переработки античной и позднейшей политической теории автономии, что относится не только к Руссо, но и к Канту. Об этом см.: May, Thomas. *The Concept of Autonomy* // *Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 31. No. 2. P. 135 ff.

<sup>20</sup> См. Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре II, viii; IV, i.

<sup>21</sup> Shklar, J.N., *Rereading the Social Contract* // Shklar J.N. *Political Thought and Political Thinkers* / Ed. S. Hoffmann. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. P. 271.

«внешней» необходимости, свобода должна быть уточнена как «правильный выбор», а не выбор вообще. Я могу быть свободен лишь тогда и постольку, когда и поскольку *правильно* выбираю то, что мне «свойственно». В противном случае, свобода выбора оборачивается (само-) закабалением как отдачей себя во власть «внешней» необходимости. В этом смысле разум — необходимое условие и составляющая понятия «быть свободным», а руссоистская концепция свободы, не будучи рационалистической, т.е. такой, в которой разум предписывает *законы* свободы, отнюдь не является иррационалистической. Но при этом выбор как таковой совершенно необходим для моей свободы, он конституирует её — просто «правильность» в смысле полного и автоматического соответствия «свойственному мне» несовместима с моей свободой. Именно поэтому Провидение — в понимании «савойского викария» — не желает произвести ещё *большего зла*, мешая человеку совершать зло и исключая всякую имеющуюся у него возможность делать «неправильный» выбор. Ведь свобода есть не сама по себе «правильность», а «правильность», отличающаяся от «неправильности» и преодолевающая её. В плане отношения к свободе эти два вида «правильности» — совсем не одно и то же<sup>22</sup>. И тут обнаружи-

<sup>22</sup>Кант показывает различие этих двух видов «правильности» яснее и полнее, чем «савойский викарий» Руссо. Возьмём то различие, которое в «Религии в пределах только разума» Кант проводит между «юридической общностью» и «этической общностью», она же — «народ божий». Во второй все законы «направлены исключительно на содействие *моральности* поступков», т.е. на «внутреннее». Такие законы не только предполагают невозможное для любого «эмпирического» человека всеведение о «внутреннем» каждого другого человека. Они, строго говоря, не могут быть «созданы» людьми. В качестве законов морали они «о вечном» и «для вечного». Поэтому в «этической», т.е. в абсолютно правильной общности «народ как таковой не может считать себя законодателем». Его законодатель — Бог как «моральный миродержец». Поскольку свобода по (кантовскому) определению есть самозаконотворчество, постольку «божий народ» не свободен. Он не имеет свободы именно вследствие своей обречённости на абсолютную «правильность», т.е. потому, что он — «народ божий». Свобода возможна только в «юридической общности», «неправильность» которой обуславливается её подчинённостью гетерономии. Свобода «юридической общности» проявляется именно в самозаконотворчестве народа, которое различает «правильное» и «неправильное» в тех

вается ещё один парадокс руссоистской теории свободы. Свобода, конечно, предполагает защиту и утверждение «аутентичности», но сама «аутентичность» соединяется со свободой лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку она связана с «неаутентичностью» и есть не готовое и данное состояние, а *процесс сопротивления* угнетательской «внешней» необходимости (включая её интернализацию в виде *amour-propre*). Иными словами, угнетение необходимо для свободы, а свободная «аутентичность» мыслима и осуществима лишь как процесс преодоления «неаутентичности», но не как его полное завершение в состоянии некоего нравственного совершенства и не как предшествующее этому процессу и предполагаемое утраченным состояние «первоначального» совершенства. Строго говоря, это означает, что свобода не может быть «отчуждена», равно как и то, что она не может стать свершившимся фактом (сводимым, скажем, к совокупности «институтов свободы»).

Относительно философии Руссо это не обязательно оборачивается похоронным звоном по концепции «благородного дикаря», но уж точно означает то, что он никак не может быть свободным. Более того, это означает, что критика «неаутентичности» культуры и политической жизни Современности не может производиться от имени и во имя (защиты) «изначальной» природы человека, т.е. она не может быть критикой «отчуждения» (как будут выражаться позднейшие авторы). Любопытно то, что Руссо, описывая значение свободы для человека, сам увязывает её с *отклонениями от предписаний природы*: «Во всяком животном я вижу лишь хитроумную машину, которую природа наделила чувствами, чтобы она могла сама себя заводить и ограждать себя, до некоторой степени, от всего, что могло бы ее уничтожить или привести в расстройство. В точности то же самое вижу я и в машине человеческой с той только разницей, что природа одна управляет всеми действиями

---

несовершенных и неполных формах, в каких это только и осуществимо без прямого руководства со стороны Бога. См. *Кант, И.* Религия в пределах только разума. Часть III. Раздел I. Пар. 3 // Сочинения в восьми томах. Т. 6. С. 103-104. Интересен такой вопрос: почему в свете этих рассуждений Кант не приходит к суждению о том, что *свобода* как автономия обеспечивается не независимостью от гетерономии, а, напротив, тем *необходимым* сопряжением с ней, которое автономия вынуждена преодолевать, делая это всякий раз несовершенным и неокончательным образом?

животного, тогда как человек и сам в этом участвует как свободно действующее лицо. Одно выбирает или отвергает по инстинкту, другой — актом своей свободной воли. Это приводит к тому, что животное не может уклониться от предписанного ему порядка, даже если бы то было ему выгодно, человек же часто уклоняется от этого порядка себе во вред»<sup>23</sup>. В лучших христианских традициях это свободное уклонение от предписанного природой порядка здесь предстаёт как «грехопадение» (пусть происходящее не всегда, но «часто»). Но если свобода есть «истина» человеческого существования, то «грехопадение» не только необходимо для её «обнаружения», но и является её неотъемлемой и неустранимой стороной. И здесь парадокс свободы достигает своего апогея: свобода, не будучи атрибутом природы, возникает и существует только в той культуре, которая подавляет её, как сопротивление этой порождающей свободу культуре. Руссо не разрешает, а разрубает этот парадокс: свобода возможна лишь при *невозможном* разрыве всех связей с другими людьми. Она возможна либо как состояние «одинокоего мечтателя»<sup>24</sup>, впрочем, вынужденное жестокими преследованиями недоброжелателей, либо как одиночество «подписанта» фантастического «общественного договора», целиком отдающего себя государству, дабы избежать зависимости от других людей. И то, и другое в равной мере трагично и фиктивно.

#### § 4. Философская альтернатива новой метафизике:

*Давид Юм*

Давид Юм, возможно, — самый «неметафизический» мыслитель Века Просвещения (в этом плане в один ряд с ним можно поставить только таких его коллег по «шотландскому Просвещению», как Адам Смит и Адам Фергюсон). В самом деле, ключевые для всей философии Просвещения (и не только для неё) категории

<sup>23</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С. 82-83.

<sup>24</sup> Его первая «прогулка» открывается характерным заявлением: «И вот я один на земле, без брата, без ближнего, без друга — без единого собеседника, кроме самого себя». См.: Руссо Ж.-Ж. Прогулки одинокого мечтателя // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961.

природы и разума получают у него трактовку, разительно отличную от той, которая характерна для метафизического рационализма. Разум оказывается «действующей на воображение привычкой», «изумительным и непонятным инстинктом наших душ», который снабжает идеи «определёнными качествами в зависимости от их положения и от их отношения в каждом отдельном случае» и который имеет «своим источником прошлое наблюдение и опыт»<sup>25</sup>. Природа, будучи воплощением законосообразия, тоже одним из своих существенных «принципов» имеет привычку. Более того, «всей своей силой она обязана этому происхождению [из привычки]»<sup>26</sup>. В свете этого занимавшие философские умы с классической Античности различие «естественного» и «искусственного», природы и обычая (конвенции) теряет у Юма принципиальное значение, а в каких-то случаях — причём важнейших, таких как определение характера справедливости, — оказывается совершенно бессмысленным<sup>27</sup>. Да и как может быть иначе, если «*естественные законы*» устанавливаем *мы сами*? И делаем это мы столь же прозаично и обыденно, как и создаём «правила благовоспитанности», которые (отвлекаясь от более узкой сферы их действия и регуляции и предотвращения ими конфликтов, гораздо менее существенных для сохранения общежития людей) и есть юмовский аналог «естественных законов»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 159, 230-231.

<sup>26</sup> Там же. С. 231.

<sup>27</sup> См. Юм. Д. Исследование о принципах морали. Приложение III // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 301. Подробнее о коллапсе различия между естественным и искусственным у Юма, прежде всего — под углом зрения различия / неразличия «естественных» и «искусственных добродетелей», см.: O'Brien, Dan. Hume and the Virtues // The Continuum Companion to Hume / Ed. Alan Bailly and Dan O'Brien. L. — N Y: Continuum, 2012. Esp. P. 296. Этот коллапс и означает то, пользуясь выражением Жюль Делёза, что «история — часть человеческой природы. И наоборот, природа обнаруживается как осадок истории...». См.: Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: Per Se. 2001. С. 36.

<sup>28</sup> См. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 633.

Конечно, Юм неоднократно пишет о «необходимых и единообразных принципах человеческой природы», о том, что она «всегда остаётся одинаковой во всех своих принципах и действиях». Он даже считает «главной пользой», приносимой исторической наукой, то, что «она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях...»<sup>29</sup>. Но что понимается под этими необходимыми, единообразными и постоянными принципами человеческой природы? Это уже не некий субстрат (индивидуального или коллективного) существования человека, не некие «первозлементы» или простейшие структуры его души, остающиеся неизменными при всех преобразованиях, происходящих на уровне явлений его жизни. Нет, это — некоторые *функции*, которые должны быть выполнены самими явлениями его жизни или, точнее, функции, в которые явления его жизни должны быть поставлены, если человек, каким мы его знаем, а знаем мы его в качестве социального, изобретательного и изменчивого существа, сохраняется. Важно то, что в юмовской философии мы постоянно остаёмся в мире явлений, и сущности, репрезентацией которых явления считаются в метафизической философии, не возникают ни на каком уровне его исследования и ни в какой отрасли его учения — ни в эпистемологии, ни в теории морали, ни в том, что он называл «философской политикой», и т.д.<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 446; Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль. 1996. С. 70-71.

<sup>30</sup> Ж. Делёз точно заметил, что в юмовской философии рассматривается «бытие, равное явлению». См.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 88. В этом смысле Юм почти за полтора столетия до Ницше упразднил философское «удвоение мира». Описание этой операции языком самого Юма таково: «...Я объясняю только то, как объекты действуют на чувства, не стараясь истолковать реальную природу и реальные действия этих объектов». См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 121. Не приходится удивляться тому, что сейчас наследие Юма (не только собственно философское) всё чаще соотносится с постмодернизмом и истолковывается либо как предвосхищение последнего, либо как философски более глубокая и интересная альтернатива ему. См.: Christensen, Jerome. Practicing Enlightenment: Hume and the Formation of a Literary Career. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987; Livingston, Donald. Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998. Esp. 383-407.



Описанию таких необходимых, единообразных и постоянных функций различного рода посвящены разные отрасли учения Юма. Так, его теория познания описывает функцию упорядочения и систематизации первичных восприятий (ощущений, аффектов) воображением с его ассоциативными схемами, опирающимися на «принципы» смежности, сходства и причинности, необходимую для того, чтобы у нас было мышление как таковое, а также «человеческая природа», которая отнюдь не тождественна потоку чувственного и простому собранию впечатлений и образов. Его моральная теория описывает (помимо прочего) функцию упорядочивания и систематизации наших эгоистических стремлений и нашей ограниченной (по сфере действия) и избирательной благожелательности для того, чтобы была возможна сама общественная жизнь людей. Как известно, эту функцию осуществляют прежде всего институт собственности с присущим ему схематизмом «трёх основных естественных законов»<sup>31</sup> и естественная по восприятию её, но искусственно-историческая по её происхождению добродетель справедливости<sup>32</sup>. Аналогичным образом можно описать функцию правительства в мире политики (стабилизирующей «большие общества» — в отличие от малых общностей, которые строятся по принципу «лицом к лицу»), суждения вкуса в мире эстетического<sup>33</sup> и т.д.

Суть в том, что *функции* необходимы, единообразны и постоянны, но *явления*, ими соединяемые, явления, посредством сочета-

---

<sup>31</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 565.

<sup>32</sup> Сугубую функциональность и «искусственность» справедливости Юм лишний раз подчёркивает тем, что описывает в качестве её единственного источника «борьбу интересов» и делает контрфактуальное предположение — «Увеличьте до известной степени благожелательность людей или же щедрость природы, и вы сделаете справедливость бесполезной...». См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 535.

<sup>33</sup> Хотя понятие «вкуса» у Юма является очень широким и отнюдь не замыкается в сфере эстетического. По большому счёту, вкус, доставляя «чувство красоты и безобразия, порока и добродетели», даёт нам тем самым удовольствие и боль и поэтому оказывается общим «мотивом для действия». Вкус, а не воление, как в иных философских системах, является продуктивным принципом человеческой деятельности вообще (точнее, вкус даёт импульс волею). См.: Юм Д. Исследование о принципах морали. Приложение I. С. 289.

ния которых они реализуются, бесконечно многообразны с точки зрения их содержания. Отсюда вытекает бесконечное многообразие получаемых конкретных результатов, т.е. то колоссальное богатство человеческого опыта, описание и постижение которого, как считает Юм, доступно только истории. Кажется, что порой Юм сам дивится тому, сколь поразительные и неожиданные явления могут сочетаться в осуществлении необходимых, единообразных и постоянных функций, образующих природу человека. В самом деле, разве не удивительно, что бросок копья в городские ворота может связываться воображением с установлением собственности на оспариваемый (двумя группами греческих колонистов) объект, т.е. на тот самый опустевший город, в ворота которого попало копье? И тем не менее, постоянный и единообразный схематизм собственности срабатывает и в этом случае, хотя у разума нет никаких «точных и определённых мерил», чтобы разрешить спорный вопрос на собственном основании<sup>34</sup>. Но, говоря о чём-то гораздо более обычном, не удивительно ли то, что сама наша способность к здравомыслию — как противоположности того «бреда», «отчаяния», «полного замешательства», в которые нас ввергает неумолимая работа рассудка, подрывающая его самого «и не оставляющая ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни», — требует сочетания жажды знания с легкомыслием, непостоянством и забывчивостью? Разум не в состоянии рассеять ту мглу, которую он сам порождает своим скептическим вопрошанием, разворачивающимся в соответствии с его «наиболее общими принципами». Но от неё можно ускользнуть, о ней можно «забыть», тем самым исцеляясь от «философской меланхолии» и «бреда», благодаря живым впечатлениям обыденной жизни — типа тех, которые даёт игра в трик-трак или весёлая болтовня с друзьями<sup>35</sup>. И такое исцеление *необходимо* — хотя бы для того, чтобы иметь способность возвращаться во мглу философского скепсиса и продолжать движение в ней вопреки отсутствию надежд и целей, которые нам могла бы дать сама философия<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> См. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 547. Примеч.

<sup>35</sup> См.: Там же. С. 312-313.

<sup>36</sup> Конечно, никаких таких надежд и целей философия, сама являющаяся воплощением неразрешимого противоречия, или, иными словами,

В более общем плане нужно подчеркнуть, что реализация необходимых, единообразных и постоянных функций человеческой природы, или её принципов, говоря языком Юма, отнюдь не означает разрешения противоречий, присущих разным аспектам и проявлениям человеческого существования. Человеческая природа — не сущность, «адекватная» репрезентация которой на уровне явлений устраняет присущие последним противоречия (как понимает «возврат» к человеческой природе ещё Руссо), — она сама есть сеть противоречий<sup>37</sup>, так что единственный вразумительный вопрос может состоять лишь в том, каким образом оперировать этими противоречиями, как обращаться с ними так, чтобы человеческое существование было возможным и — по возможности — даже сносным. Такое оперирование противоречиями Юм называет их «примирением». «Примирение противоречия» не следует понимать в смысле «разрешения», «устранения» или «снятия» (в гегелевском смысле) данного противоречия. Речь идёт об обнаружении такого способа существования противоречия, при котором образующие его противоположные явления перестают непримиримо конфликтовать друг с другом, сохраняя при этом всю свою противоположность. Иными словами, *логически* данное противоречие остаётся неразрешимым, но это не имеет никакого значения для практической жизни, поскольку на деле найден способ его «примирения». Роль «примирителя» вообще исполняет, говоря языком Юма, сердце, а не разум, и он блестяще показывает то, как такие «примирения» противоречий происходят в истории, в частности, как в политике современной ему Англии после «Славной революции» 1688–1689 гг. бы-

---

«чудовищным отпрыском двух принципов, противоположных друг другу, одновременно охватываемых умом и не способных взаимно уничтожить друг друга», давать не может. Речь в данном случае идёт о принципе дискретности восприятий, на котором настаивает рассудок, и принципе «непрерывности существования» предметов (и их устойчивой «идентичности»), отстаиваемом верой, без которого мы не можем мыслить мир и себя. См.: Там же. С. 264.

<sup>37</sup> Как пишет Юм, «принципы человеческой природы, скажете вы, противоречивы. Но что такое человек, как не клубок противоречий!». См.: Юм Д. О многожёнстве и разводах // Юм Д. Собрание сочинений в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 604.

ло «примирено» логически неразрешимое противоречие между принципом свободы и принципом монархии<sup>38</sup>.

Отталкиваясь от сказанного выше, мы можем перейти к рассмотрению юмовского понимания отношения между свободой и необходимостью.

### § 5. Два уровня познания свободы у Юма

Анализ Юмом связи необходимости и свободы развёртывается как бы в двух плоскостях — собственно философской, представленной прежде всего в «Трактате о человеческой природе» и «Исследовании о человеческом познании», и исторической, наиболее яркой экспозицией которой служит его многотомная «История Англии» (а также некоторые его историко-политические эссе). При этом «Историю Англии», конечно же, нужно воспринимать не просто как нарратив о цепи событий, происходивших в этой стране со времени вторжения на Альбион Юлия Цезаря до «Славной революции», но именно в качестве самой важной работы Юма по *политической теории*, которая вследствие присущей ей теоретической логики может быть развёрнута только исторически, т.е. только в качестве «философской истории»<sup>39</sup>.

Эти две плоскости — в тех своих частях, в которых отражаются фундаментальные методологические принципы Юма и основания его мировоззрения, — несомненно, проецируются друг на друга. Однако в аналитических целях их всё же следует рассмотреть раздельно. Дело в том, что в исторической плоскости — вследствие богатства представленного в ней материала, живости и тонкости восприятия его Юмом и возникающих из этого новых

<sup>38</sup> См. *Hume D. Of the Parties of Great Britain // Hume D. Essays Moral, Political, and Literary / Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 71.* Рассуждение Юма о «примирении» противоречия весьма созвучно тому, как два с лишним века позднее Пьер Бурдьё будет проводить различие между «логической логикой» и «практической логикой». См.: *Bourdieu P. The Logic of Practice, tr. Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. Esp. P. 92.*

<sup>39</sup> Подробнее об обосновании такого подхода к юмовской «Истории Англии», см.: *Sabl A. When Bad Things Happen from Good People (and Vice Versa): Hume's Political Ethics for Revolution // Polity. 2002. Vol. 35. No. 1. Esp. P. 73-74.*

*ассоциаций явлений*, которые не рассматривались и не могли быть рассмотрены на уровне философских спекуляций о свободе и необходимости, — проблематика свободы получает неожиданный (с точки зрения «Трактата» и «Исследования о человеческом познании») разворот. Именно этот разворот открывает новые пути понимания свободы, ведущие далеко за рамки не только типичной метафизики Века Просвещения, но и собственной философско-спекулятивной теории Юма. Вероятно, можно сказать и так: теоретические ресурсы, доступные Юму на уровне философской спекуляции, позволяют показать, как максимум, неотличимость свободы от необходимости, т.е. показать *принципиальную невозможность* спекулятивной теории свободы, её неопределимость как вневременного, универсального и не зависящего от конкретных контекстов понятия. Историческая же рефлексия Юма, напротив, подводит к пониманию *событийного характера свободы*, т.е. к обнаружению тех всегда конкретно-исторических условий и конфликтов, которые делают *явления* свободы в её нередуцируемости к необходимости возможными<sup>40</sup>. Начнём с философско-спекулятивного уровня рассмотрения связи свободы и необходимости.

Раздел «Трактата», непосредственно посвящённый этой теме (Книга II. Часть III. Главы 1-3), есть по сути открытая и бескомпромиссная атака на метафизическое понимание свободы, выраженное прежде всего в представлениях о «свободе воли». В самом сжатом виде логику этой атаки можно реконструировать следующим образом.

Первое. Причинность есть необходимая и универсальная связь любых мыслимых предметов. Это нужно понимать прежде всего в том смысле, что причина (один предмет) не может существовать отдельно от следствия (другого предмета) и вне своего проявления в последнем. Не причиняющая причина есть оксюморон, ибо свойство быть причиной есть не имманентная «потенция» предмета как такового, а его функциональное отношение к друго-

---

<sup>40</sup> Сказанное близко к трактовке свободы у Юма, предложенной Дональдом Ливингстоном. См.: *Livingston, Donald W. Hume's Historical Conception of Liberty // Liberty in Hume's History of England / Ed. Nicholas Capaldi and Donald W. Livingston. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 105 ff.*

му предмету, его бытие через этот другой предмет и ничего иного помимо такого бытия в другом и через другое<sup>41</sup>. Второе. Причинность не есть свойство предметов как таковых и самих по себе. Она есть «перцепция нашего духа», т.е. ключевая схема, при помощи которой воображение, контролируемое и направляемое привычкой, упорядочивает и систематизирует первичные восприятия. Строго говоря, причинность не связывает (уже явленные) предметы — она есть та связь, в которой и благодаря схематизму которой некие первичные восприятия организуются и являются нашему уму в качестве (связанных причинно-следственным отношением) предметов<sup>42</sup>. Соответственно, в рассуждениях о причинности не

---

<sup>41</sup> Стоит обратить внимание на принципиальное расхождение между Юмом и Кантом уже на этом самом начальном этапе строительства их соответствующих концепций связи свободы и необходимости. У Канта тезис третьей антиномии чистого разума о «свободной причинности», который и является фундаментом его теории свободы, утверждает необходимость (sic!) допущения «абсолютной спонтанности причин — [способности] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений...». Такое допущение, несомненно, предполагает, как гласит антитезис той же антиномии (с точки зрения Канта, столь же логически безупречный, как и тезис) «состояние ещё не действующей причины», которая начинает действовать и причинять соответствующий ряд явлений только в некоторый момент времени, существуя до того в качестве именно *непричиняющей причины* (даже если она существует в этом качестве в «вечности», допущение чего и создаёт неразрешимую для Канта и пронизывающую всю его философию дихотомию ноуменального и феноменального миров). См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 280-281. Подчеркнём ещё раз: Юм отмечает как абсурдное (и собственно метафизическое) именно такое представление о не причиняющей причине: «...Различение, иногда проводимое между *силой* и её *проявлением*, совершенно бесполезно, ибо ни человеку, ни какому-либо другому существу нельзя приписать никакой силы, если он не может проявить её и пустить в ход». См.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 362. Именно это обуславливает всю не- или постметафизическую траекторию его мысли о свободе и необходимости.

<sup>42</sup> Как пишет Юм, «мы не должны удовлетворяться высказыванием, что идея причины и действия вызывается постоянно соединёнными друг с другом объектами, но должны утверждать, что указанная идея и идея этих объектов — одно и то же и что необходимая связь не открывается при помощи заключения ума, а является лишь перцепцией нашего духа». См.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 449.

может быть никаких познавательных притязаний относительно мира, «как он есть сам по себе». Но они могут иметь познавательные притязания относительно того, как функционирует наш ум и как строится наша практика, «мир морали» в широчайшем его понимании, объемлющем все наши взаимодействия с тем, что нас окружает и что предстаёт для нас в виде явлений, организованных — в том числе и даже в первую очередь — схематизмом причинности нашего ума.

Третье. «...Необходимость является существенной частью причинности...»<sup>43</sup>. Опять же, необходимость не есть свойство самих предметов, вступающих в необходимую связь. Она есть «лишь свойство... мыслящего или разумного существа». Она есть — буквально! — «*принуждение*» нашей мысли с необходимостью мыслить причинность (как и другие схемы организации опыта)<sup>44</sup>. Говоря проще, мы не можем мыслить иначе, кроме как, во-первых, соединяя явления между собой, во-вторых, выводя из такого соединения их причинную связь. Мысль не может мыслить иначе, она *не свободна* в отношении самой себя. Её описанный выше универсальный схематизм одинаково (вспомним вновь о необходимых, единообразных и постоянных действиях принципов человеческой природы) распространяется на «действия материи» и «операции духа», и поэтому существует только один вид необходимости, действующий в обоих этих «мирах» (материи и духа)<sup>45</sup>.

Четвёртое. Если вследствие описанного выше принуждения нашей мысли всё каузально обусловлено, то где мы можем найти свободу? И как можно, если это вообще возможно, понять её так, чтобы она не вступала в *немыслимое* противоречие с человеческой природой, т.е. — в данном случае — с тем схематизмом нашего мышления, который конституирует его как таковое? Ответ Юма на эти два вопроса таков. Во-первых, свободу, понятую как беспричинность, как, приводя классический философский пример, кантовская «свободная причинность», *сама собой* начинающая ряд явлений, но *в себе* ничем не обусловленная (и потому считающаяся свободной), найти нигде нельзя. Такое представление есть «фанта-

---

<sup>43</sup> Там же. С. 450, а также С. 452.

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 451.

<sup>45</sup> См.: Там же. С. 444, 448.

стическая теория о свободе», «явный абсурд»<sup>46</sup>, т.е. чудовищный вывих мышления, его патология. Нужно не только показать её в качестве таковой, но и дать её анамнез. Мы ещё вернёмся к юмовской «истории болезни» свободы-как-беспричинности. Во-вторых, свобода, не вступающая в противоречие с человеческой природой, должна и может мыслиться как *спонтанность*<sup>47</sup>. Но под спонтанностью здесь понимается не беспричинность, а отсутствие помех («насилия», как пишет Юм) для осуществления того, к чему я *с необходимостью* предрасположен моими желаниями (мотивами), моим характером (темпераментом) и обстоятельствами, в которых я нахожусь и в которых мне приходится действовать<sup>48</sup>.

## § 6. Юм vs Локк

### *Особенности юмовского «компатибилизма»*

Такая трактовка Юмом спонтанности и такой способ демонстрации им мыслимости свободы в соответствии с принципами человеческой природы очень многозначительны и дают толчок движению философской мысли в разных направлениях. Остановимся лишь на двух из них, которые имеют самое непосредственное отношение к нашей теме.

В юмовской концепции спонтанности можно увидеть решение, или, во всяком случае, залог решения проблемы *совмещения* идеи свободы и идеи необходимости. Они вроде бы перестают быть несовместимыми и исключаящими друг друга: я *с необходимостью* (вследствие моих мотивов, темперамента и обстоятельств) хочу то, что я хочу, и действую так, как я действую, но в то же время это — *моё* хотение и это — действие по *моему* плану. В той мере, в какой я готов признать моё «авторство» в отношении и хотения, и действия, и поскольку они не сталкиваются с непреодолимыми внешними препятствиями, почему их нельзя признать

<sup>46</sup> Там же. С. 448.

<sup>47</sup> В русских переводах «Трактата» используется термин «самопроизвольность» (см.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 450), но в английском оригинале мы имеем именно the liberty of *spontaneity*. См.: Hume D. A Treatise of Human Nature / Ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978. P. 407.

<sup>48</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 444, 450.



свободными? И в то же время — необходимыми. Это, конечно, классический ход мысли философской теории компатибилизма<sup>49</sup>.

Остаётся неясным лишь одно — в чём состоит свобода таким образом понятой свободы, что в ней есть свободного? Ведь в содержательном отношении она *есть* беспрепятственно (в общем и целом) осуществляющаяся *необходимость*, с которой я идентифицирую себя или по каким-то причинам считаю «своей». Я могу считать её своей вследствие, к примеру, глубоко укоренившейся, но пагубной привычки, которая мешает мне взглянуть на себя «со стороны» и осознать своё ничтожество, свою *несвободу* стать чем-то лучше и значительнее. Или она может стать «моей» вследствие основательной идеологической «промывки мозгов» и *утраты мной свободы* мыслить критически и самостоятельно. Полагание чего-то «моим» («моим» хотением, действием и т.д.) само по себе отнюдь не обязательно сообщает этому чему-то качество свободы и вполне совместимо с тем, что это что-то остаётся необходимостью. Как с классической ясностью выразил эту мысль Джон Локк, «свобода есть идея, относящаяся не к хотению или предпочтению, но к лицу, обладающему силой действовать или воздерживаться от действия согласно выбору или распоряжению ума. Наша идея свободы простирается так же далеко, как и эта сила, но не дальше»<sup>50</sup>.

Эта локковская формула свободы, конечно, совершенно неприемлема для Юма. Прежде всего потому, что в его системе ум *не* может «распоряжаться» нашими действиями и регулировать наши

---

<sup>49</sup> Не случайно Дональд Дэвидсон причисляет Юма к пантеону столпов философского компатибилизма (наряду с Томасом Гоббсом, Джоном Локком, Морицем Шликом, Альфредом Айером и др.), которые, по мнению Дэвидсона, рассеяли непонимание того, что детерминизм не разрушает свободу. См.: *Davidson Donald. Freedom to Act // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: The Clarendon Press, 1980. P. 63.* Мы не будем останавливаться на рассмотрении разных версий компатибилизма и споров между ними. Сильную интерпретацию Юма как компатибилиста при сопоставлении его взглядов на свободу и необходимость с другими версиями компатибилизма, см.: *Botterill George. Hume on Liberty and Necessity // Reading Hume on Human Understanding / Ed. Peter Millican. Oxford: The Clarendon Press, 2002.*

<sup>50</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения в трёх томах. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 290.

страсти. Не может быть даже какой-либо борьбы между ним и аффектами (вопреки распространённым ложным представлениям об этом), ибо «разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им»<sup>51</sup>. Равным образом, невозможно определение свободы как уникальной способности *субъекта* («лица» у Локка) и *только* субъекта — в его отличии от всех предметов и явлений, существующих в мире, и в отличии от всех отдельных хотений и действий, в которых и посредством которых совершается существование субъекта. Поэтому Юм и недоумевает, почему так считается, что сумасшедшие не обладают свободой?<sup>52</sup> Объяснение этого посредством указания на то, что у них есть проблемы с субъектностью, невозможно в рамках его философии<sup>53</sup>.

Именно потому, что локковская свобода субъекта с точки зрения Юма невозможна, он отчётливо говорит о том (хотя уже в «Исследовании о человеческом познании»), что весь спор о свободе и необходимости есть спор «исключительно о словах»<sup>54</sup>. Эти слова не являются знаками в чём-то различных предметов, их сопоставление не выявляет никакого содержательного различия, и поэтому спор о свободе и необходимости лишён всякого теоретического смысла. Получается, что компатибилизм Юма довольно странен: он, строго говоря, не о совмещении свободы и необходи-

<sup>51</sup> Юм Д. Тракта́т о человеческой природе. С. 457.

<sup>52</sup> Там же. С. 447.

<sup>53</sup> Мы не можем сейчас позволить себе отвлечься на разъяснение того, каким образом сказанное сочетается с пониманием безумия как культурно-исторической конструкции, явления и продукта власти — в отличие от усмотрения в нём «естественного состояния» (болезни), противостоящего другому «естественному состоянию» (душевного здоровья). Об этом см.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. Достаточно сказать, что «субъект» является такой же культурно-исторической конструкцией, как и «безумие». В безумии можно видеть проблематичную субъектность только как обнаружение необходимой «дисфункции» и в то же время — необходимого условия существования самого субъекта. Нужно ли специально говорить о том, что такое понимание и субъекта, и безумия совершенно чуждо Локку и всей метафизике?

<sup>54</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 69.

мости, а об их *неразличимости*, во всяком случае, на уровне философской спекуляции о них.

Второе рассуждение, на которое наталкивает юмовское понимание спонтанности, впрочем, тесно связанное с первым, таково. Моё действие, которому не мешают непреодолимые преграды и которое определено моим собственным хотением, несомненно, должно считаться *добровольным*<sup>55</sup>. Но, как мы уже видели, оно остаётся необходимым, и непонятно, в каком смысле оно «свободно», если свободу не отождествлять с отсутствием других необходимостей, могущих воспрепятствовать его осуществлению. Это и ставит исключительной важности вопрос о том, как соотносятся *добровольность и свобода* и не следует ли допустить, что это — разные понятия, между которыми нет никакой необходимой (категориальной, заданной их якобы имманентным содержанием) связи. Хотя, не исключено, между ними может быть связь *ситуативная*, т.е. заданная некоторыми специфическими обстоятельствами, в которых обнаруживаются добровольность и свобода.

Здесь целесообразно вновь обратиться к Локку.

«...Допустим, — пишет он, — что кого-нибудь во время глубокого сна внесли в комнату, где находится человек, с которым спящий жаждет повидаться и поговорить, и что его крепко заперли здесь, так что не в его силах уйти; он просыпается, рад видеть себя в таком желанном обществе и охотно остаётся, т.е. предпочитает оставаться, а не уходить. Я спрашиваю, разве не остаётся он

---

<sup>55</sup> Вновь подчеркнём, что «хотение» как «основание действия» — достаточно сложное явление, не сводимое к первичным аффектам и элементарной и универсальной склонности к удовольствиям (и избеганию «боли»), направленной на конкретный предмет. Как уже отмечалось, хотение образуется соединением, говоря языком Юма, мотивов, темперамента и обстоятельств. «Основание действия», таким образом, есть «сложное психологическое состояние», в которое помимо собственно и в узком смысле желаний входят также верования (beliefs), создающие «картину миру» (я не могу желать того, что моя «картина мира» показывает как отсутствующее или в принципе недостижимое), а степень действительности на меня того и другого — желаний и впечатлений, производимых «картиной мира», — в решающей мере зависит от моего темперамента. Подробнее об этом см.: *Bricke J. Hume on Liberty and Necessity // A Companion to Hume / Ed. Elizabeth S. Radcliffe. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011. P. 204 ff.*

здесь по доброй воле? Мне кажется, никто не усомнится в этом; и тем не менее очевидно, что, так как человек крепко заперт, он не волен не остаться, у него нет свободы уйти»<sup>56</sup>.

В этом примере добровольность и свобода не просто различаются, а противопоставляются друг другу. Добровольность — моё наличное хотение, которое — в данном случае — беспрепятственно реализуется в условиях несвободы. Свобода — моя способность и даже *сила* (у Локка она именно — *power*, которую он приписывает уму) выбрать и осуществить *альтернативу*. Этой способности и силы проснувшийся в запертой комнате человек лишён, а потому он несвободен. Конечно, можно сказать, что его несвобода не является для него проблемой, что он даже *не чувствует* своей несвободы, поскольку его умонастроение и поведение, его «я», каким оно предстаёт в данной ситуации, определяются его наличным хотением общаться с тем другим человеком, которого он обнаружил в запертой комнате. Но представим себе, что проснувшийся переопределил своё хотение. Представим, что сам факт запираания его в комнате без его согласия возмутил его настолько, что протест против такого насилия над ним перевесил ожидаемое удовольствие от общения с другом и что он бросился выламывать дверь — даже без больших шансов на успех, нанося себе этим увечья и увлекая за собой друга в отчаянной попытке *освободиться*.

Тогда мы получим не только совершенно иную ситуацию, чем та, которую описывает Локк, но и *совпадение добровольности и свободы*, и такое совпадение не подорвёт даже неудача всех попыток выломать дверь, ибо альтернативой как атрибутом свободы является не само по себе сохранение или устранение физического (или какого-то иного) предмета, на который направлены наши действия, а *сам их характер* и *мы сами*, поскольку осуществляем их. Локковскую свободу как способность и силу можно, таким образом, несколько уточнить: она есть способность и сила переопределить наше желание, нас самих, стать, если угодно, альтернативой самим себе, тому, какими мы были до этого переопределения. Но такое переопределение происходит не в вакууме чистой этической мысли, не самими по себе «распоряжениями ума», как полагал

---

<sup>56</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разумении. С. 290.

Локк, а вследствие вызовов, которые мы получаем в конкретных ситуациях, и вследствие наших реакций на них, которые, конечно, могут быть *теми или иными* в зависимости, как верно полагал Юм, от наших мотивов, темперамента и обстоятельств. Но в том и дело, что для него такое переопределение было немыслимым, *поскольку* вся его философия была всего лишь «наукой о человеке», а не «наукой о людях в исторических ситуациях», и в качестве «науки о человеке» она могла открыть только то, как мотивы, темперамент и обстоятельства, подобно «абсолютному фатуму», детерминируют нас «к движению определённой степени и определённого направления»<sup>57</sup>. А потому и добровольность у Юма оказывается неотличимой от свободы, и вместе они сливаются в понятие необходимости<sup>58</sup>. Нам ещё предстоит увидеть, что в этом плане меняется в той плоскости исследования свободы Юмом, которую мы назвали «исторической» в отличие от собственно «философской» (точнее, спекулятивно-философской).

---

<sup>57</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 443.

<sup>58</sup> К сказанному, возможно, следует сделать пояснение, касающееся интерпретации Юмом «воли», которая имплицитно понимается понятием «добровольности», как оно было использовано в приведённых выше рассуждениях. Его определение «воли» таково: «...Под *волей* я разумею не что иное, как то *внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаём, когда сознательно даём начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа*» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 443). Такое определение, действительно, почти лишает её самостоятельного существования (см.: Harris, J.A. FreeWill // Continuum Companion to Hume / Ed. Alan Bailly and Dan O'Brien. L. – N Y: Continuum, 2012. P. 215). Мы «*переживаем*» волю, давая начало какому-то новому движению, но не она, а всё те же мотивы, темперамент и обстоятельства побуждают нас к тому, чтобы начать такое движение. Иными словами, «действия воли вызываются необходимостью» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 448). Милой иллюстрацией этого служит такое рассуждение. Когда мы совершаем некие действия *единственно* из желания показать свою свободу, не будучи побуждаемы к ним *какими-либо* другими мотивами и причинами, то это-то и доказывает, что мы действуем по необходимости, а именно — по *необходимости желания* показать свою свободу (см.: Юм Д. Там же. С. 451). Чём именно (какими именно мотивами, обстоятельствами и проч.) вызвано это желание, — другой вопрос. Но очевидно, что мы будем сильно *переживать* свободу воли, удовлетворяя своё желание показать её.

### § 7. Свобода как «недуг» общественного сознания

Теперь нам нужно перейти к юмовской диагностике того недуга мышления, который называется верой в «доктрину свободы». Этому посвящена отдельная глава «Трактата» (Книга II. часть III. Глава 2). И это неудивительно — ведь дело серьёзное: мало сказать, что в свободу (как нечто отличное от необходимости) верят многие, «доктрина свободы» при всей своей «нелепости» *преобладает* в умах людей<sup>59</sup>. Юмовская диагностика, таким образом, представляет собой критику устойчивых и укоренённых элементов и схем *общественного сознания*, а не просто заблуждений потерявшихся в лабиринтах философской мысли метафизиков или вывихов интеллектуальной моды, быстротечных и поверхностных столь же, сколь и распространённых. Именно этот пафос и эта направленность юмовской диагностики недуга веры в свободу поднимают его философию до высшего уровня того движения, которым было Просвещение, и делают её ярчайшим выражением его духа.

Итак, Юм обнаруживает три главные причины преобладания «доктрины свободы» в умах людей. Первая — то, что можно назвать самообманом. Мы *знаем*, что совершаем поступки под влиянием некоторых целей и мотивов, но *не желаем* признать, что нами управляет необходимость, поскольку ошибочно ассоциируем её с насилием и принуждением, т.е. с чем-то неприятным, что мы стремимся избежать. Иными словами, мы не понимаем то, о чём говорилось выше: необходимость может быть (и обычно бывает) *добровольной*. Вторая — «ложное ощущение» свободы. Мы *чувствуем*, что наши поступки во многих случаях подвластны воле (и это — «верное» чувство), и воображаем на этой основе, будто сама воля не подвластна ничему<sup>60</sup>. Третья — религия, которая насаждает идею «свободы воли», чтобы укрепить мораль, полагая, будто ответственность, вменяемость вины и т.п., без чего мораль невозможна, не имеют оснований в рамках «доктрины необходимости»: если наши поступки необходимы, если у нас нет реального выбора между «добрыми делами» и «злыми делами», то о какой ответственности и о какой вине может идти речь?<sup>61</sup>

<sup>59</sup> См. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 450.

<sup>60</sup> Что неверно — см. Юм Д. Цит. произв. Примеч. 181.

<sup>61</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 450-452.

Как правило, в современной комментаторской литературе третьей причине, точнее, юмовской критике её, в центре которой — демонстрация того, что именно необходимость является самым прочным основанием морали<sup>62</sup>, уделяется больше внимания, чем двум другим. И это отчасти оправдано тем, что в более позднем «Исследовании о человеческом познании» Юм, объясняя склонность людей придерживаться «доктрины свободы», как бы приглушает значение первых двух причин (отправляя в сноску вторую из них и перетолковывая первую, которая из самообмана превращается скорее в кантовский соблазн разума переступить границы познаваемого и приписывать материальному миру ту «объективную» необходимость, которую разум не обнаруживается в мире духа, потому и полагаемого обителью свободы)<sup>63</sup>. С точки же зрения нашей темы будет более целесообразным присмотреться к первым двум причинам. И, делая это, мы обнаруживаем нечто воистину удивительное.

Первая причина прямо указывает на конфликт знания (о необходимости) и желания (свободы). Последнее вызвано, согласно Юму, ложными представлениями о необходимости как о чём-то неприятном (насилии, принуждении). Такой ход мысли, как минимум, требует объяснения того, откуда вообще взялись эти ложные представления и что им позволяет перевешивать знание / осознание необходимости? Такого объяснения у Юма найти нельзя. И, думается, неслучайно. Ведь по меньшей мере двусмысленной является сама формулировка о знании / осознании необходимости, противопоставленная ложным и нелепым представлениям о свободе. Под знанием / осознанием необходимости, конечно, не может подразумеваться правильное отражение того, что есть «в действи-

---

<sup>62</sup> Суть аргументации Юма по этому вопросу заключается в том, что ответственность за поступок предполагает установление *необходимой* связи между ним и характером лица, его совершившем, а не обусловливание такой ответственности всегда спорным (и теоретически недоказуемым) обладанием этим лицом «свободой действий». См.: *Dennett Daniel C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Mentioning*. Oxford: Clarendon Press, 1984. P. 133-135; *Pitson T. Liberty, Necessity, and the Will // The Blackwell Guide to Hume's Treatise* / Ed. Saul Traiger. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006. P. 224 ff.

<sup>63</sup> См.: *Юм Д. Исследование о человеческом познании*. С. 78-80.

тельности». «В действительности» никакой необходимости нет — она есть схема, которой оперирует наше воображение, дисциплинируемое привычкой (нашей природой). Почему и каким образом эта универсальная схема в применении к одним предметам (скажем, к нам самим) воспринимается как неприятная, а в применении к другим (скажем, физическим явлениям) — как нечто аффективно безразличное? Видимо, дело тут не в самой по себе схеме под названием «необходимость» и её правильном или неправильном восприятии, а в качественных различиях предметов, на которые она распространяется (к примеру, в отличиях «нас» как мыслящих, культурных, исторических существ от неодушевлённых физических объектов), и в различных отношениях к ней этих качественно различных предметов, поскольку они способны к ней «относиться». Но такой ход мысли юмовская скептическая эпистемология, конечно, не позволяла сделать. Однако она позволяла сделать другой, вполне естественный для неё ход. Преобладание «доктрины свободы» можно объяснить тем, что наш ум *привычно* ассоциирует необходимость с принуждением и насилием, скажем, под действием принципов смежности или сходства (или их обоих). Вследствие чего мы должны считать такую операцию ума «незаконной»? Чем она менее законна (в логике юмовского учения об идеях), чем ассоциирование дождя с появлением грозových туч? Не говоря уже о юмовском — *идушем наперекор обычаю!* — ассоциировании необходимости с добровольностью? И в чём «незаконность» нашего желания свободы — как естественного стремления избежать то неприятное, что мы ассоциируем с необходимостью? Ведь в юмовской философии наши желания, как и все прочие аффекты, вообще не могут рассматриваться в качестве «истинных» или «неистинных» — они просто *есть* в качестве нашей первичной реальности. Похоже, получается так, что юмовская критика первой причины преобладания «доктрины свободы», с одной стороны, несостоятельна по меркам его собственной философии, а с другой — ведёт, скорее, к чему-то противоположному той цели, которую он преследовал, а именно — к *объяснению*, а не разоблачению присутствия идеи свободы в умах людей.

Не лучше обстоит дело и с юмовской критикой второй причины преобладания «доктрины свободы». Что имеется в виду под



«ложным ощущением» (свободы)? «Ложность» здесь не может быть характеристикой качества знания, доставляемого этим ощущением, — у Юма ощущения не репрезентируют что-либо, следовательно, не могут давать нам никакой ложной или истинной информации о чём-либо помимо самих себя. Иными словами, в познавательном отношении никакое ощущение не может быть истинным или ложным. Всё, что может сделать с ощущением наш ум, — это ассоциировать его с чем-то другим, подыскать ему сходство, смежность, причинность. Логически из этого следует то, что если у нас есть ощущение беспричинной свободы (или «свободы безразличия», по Юму), то нам следует не разоблачать его как «ложное», а *подыскать ему причину*, т.е. объяснить, откуда оно берётся, какую роль оно играет в нашей душе и как оно комбинируется с другими ощущениями, возможно, формируя предметы нашего сознания и мотивы наших действий.

Такая работа, действительно, свойственна скорее наблюдателю, чем «первому лицу» (или агенту), непосредственно переживающему ощущение свободы. Но точка зрения наблюдателя и есть та позиция, которую Юм сознательно и последовательно занимает в своей философской рефлексии, считая её, так сказать, инстанцией последнего суда, насколько такой суд вообще может осуществляться людьми и в отношении всего, что с ними связано<sup>64</sup>. В свете

---

<sup>64</sup> Философию Юма обоснованно называют «теорией с позиции наблюдателя» (spectator theory) — в противоположность «теории, центрированной на агенте» (agency-centered theory). Первую характеризует фокусировка на том, как «мы» понимаем и оцениваем действия, характеры, суждения других людей, тогда как вторая исходит из понимания таких действий, характеров и суждений самими агентами, которые их совершают, ими обладают и их делают. Подробнее о различиях между этими видами теории и их особенностях, см.: *Brown Ch. From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation // Hume Studies. 1994. Vol. XX. No. 1. P. 20-21 ff.* Может показаться, что такое понимание философии Юма противоречит характеристике её Дональдом Ливингстоном как развёртывающейся в соответствии с «моделью участия». См.: *Livingston Donald W. Hume's Historical Conception of Liberty. P. 106 ff.* В действительности такого противоречия нет. Ливингстон пишет о том, что, с точки зрения Юма, мыслитель всегда принадлежит какому-то специфическому историческому контексту, является участником какой-то исторической практики. Поэто-

этого в высшей мере странным выглядит объяснение Юмом «ложного ощущения» свободы тем, что наша мысль в данном случае не испытывает принуждения переходить от одного объекта к другому и *поэтому* удовлетворяется ощущением беспричинности свободы вместо того, чтобы устанавливать каузальные и иные связи между объектами<sup>65</sup>. Но, во-первых, если этим и удовлетворяется «первое лицо», непосредственно испытывающее такое ощущение, то почему тем же удовлетворяется Юм, прямая обязанность которого в качестве философского наблюдателя состоит, как представляется, в том, чтобы переходить мыслью от одного объекта к другому, т.е. в данном случае — находить причину «ощущения свободы». Во-вторых, лень мысли, Юма или непосредственного носителя ощущения беспричинной свободы, конечно, не может быть никаким свидетельством относительно того, существует или нет ощущение свободы в *реальности* (ментальной, нравственной, культурной) того, кто его испытывает. Ничего не говорит лень мысли и о том, может ли такое ощущение превратиться в реальный мотив реального действия, производящего самые реальные следствия (к добру или худу) в реальном мире. Слабость юмовской критики второй причины преобладания «доктрины свободы» в том и состоит, что она представляет собой чисто просветительскую критику «предрассудка», призванную выявить его логическую и понятийную несостоятельность и считающую такое выявление достаточным для его устранения. Она не доходит до исследования *онтологии* «предрассудка», его социально-политической обусловленности и производительности. Она не понимает, что *главная задача* теории свободы заключается именно в прояснении *историко-онтологических причин* явлений *беспричинной свободы*, явлений,

---

му его рефлексия всегда начинается с неких *уже* (нерефлексивно) принятых «принципов», присущих данному контексту и данной практике, и развёртывается как их систематизация и критика. Создатель «теории с позиции наблюдателя» может быть — и в случае Юма, несомненно, является — таким «включённым» (в контекст и практику) мыслителем. И вместе с тем его стратегия — наблюдение за другими участниками контекста и практики, в которые он сам включён, интерпретация и оценивание их действий, характеров и суждений с «внешней» по отношению к ним позиции, считающейся в познавательном отношении «привилегированной».

<sup>65</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 451.

которые происходят не только на уровне «ощущений», но и на уровне «мотивированных» ими общественных практик.

**§ 8. Примирение «доктрины необходимости» и «доктрины свободы» с позиций здравого смысла**

Перейдём от «Трактата» к «Исследованию о человеческом познании», второй основной работе Юма, в которой на спекулятивно-философском уровне обсуждаются свобода и необходимость. Я согласен с теми комментаторами, которые считают, что основной строй аргументов Юма в обоих произведениях является по существу одинаковым<sup>66</sup>. Однако, сравнивая «Исследование» и «Трактат», легко заметить весьма примечательное изменение *интенции* автора этих работ и, так сказать, *угла его зрения* на обсуждаемую тему. Это изменение Юм делает явным посредством анонсирования своего замысла в «Исследовании» как «попытки примирения» спорящих о свободе и необходимости сторон<sup>67</sup>.

С точки зрения «Трактата» это — просто невероятное заявление. Как может философски истинная «доктрина необходимости» примиряться с «явно нелепой» «доктриной свободы»? И чего тогда стоят все разоблачения Юмом причин преобладания веры в свободу? Однако в «Исследовании» утверждается, что «все люди всегда (sic!) были согласны относительно доктрины свободы так же, как и относительно доктрины необходимости...». Более того, такое удивительное согласие, оказывается, царит не только между людьми учёными, но и между ними и «невеждами»<sup>68</sup>! Словом, относительно свободы и необходимости существует воистину универсальный консенсус, на который не имеют ни малейшего влияния какие бы то ни было различия между людьми — будь то в образовании, политических взглядах и приверженностях, социальном положении или чём-то ещё. Вся беда, как мы уже знаем, в «словах», которым ненужные и «тёмные» софистические ухищрения придали диссони-

---

<sup>66</sup> Как пишет Тони Питсон, ссылаясь на широко распространённое мнение, «разница между двумя обсуждениями [свободы и необходимости в «Трактате» и «Исследовании»] является скорее кажущейся, чем реальной». См.: *Pitson T. Liberty, Necessity, and the Will*. P. 229.

<sup>67</sup> См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 81.

<sup>68</sup> См.: Там же. С. 69, 81.

рующее звучание, сбивающее с толку в принципе согласных во всём людях. Можно сказать, что задачей Юма в «Исследовании» оказывается не критика глубоко укоренившихся предрассудков относительно свободы и не вскрытие заблуждений философов-метафизиков, а защита универсального здравого смысла людей от дезориентации, вызываемой неправильным употреблением «слов» «свобода» и «необходимость». Иначе это можно назвать задачей *артикуляции* здравого смысла и философского оглашения «общепризнанного» (это — одно из самых часто употребляемых слов в главе VIII «Исследования», посвящённой свободе и необходимости).

Всеобщий консенсус в отношении необходимости не должен нас удивлять. Уже из «Трактата» известно, что все мы осознаём необходимость (мотивы наших поступков, причинность в природе и т.д.). Юмовское революционное — в сопоставлении с доминирующей метафизикой — объяснение её лишь призвано дать более чёткую и систематизированную артикуляцию того, что «знают все». Но откуда берётся и как объяснить консенсус в отношении свободы? Отвечая на эти вопросы, Юм втягивает читателя в увлекательнейшую философско-идеологическую игру.

Той точкой, в которой сходятся и где примиряются все взгляды на свободу, объявляется следующее её определение:

«...Мы можем подразумевать под свободой только *способность действовать или не действовать сообразно решениям воли*; другими словами, если мы хотим оставаться в покое, мы можем это сделать, а если хотим двигаться, то можем сделать и это. Но такая гипотетическая свобода по общему согласию (*sic!*) признаётся за всяким, кто не сидит в тюрьме и не закован в кандалы. Итак, здесь предмета для спора нет».

Это «общепринятое» понимание свободы тут же совмещается Юмом с другим «общепризнанным» положением: «ничто не существует без причины»<sup>69</sup>. Такое совмещение первого и второго и есть основа примирения «доктрины необходимости» и «доктрины свободы», и обнаруживается она, что исключительно важно, не в ухищрениях философов, а в очевидностях самого здравого смысла. Как оказывается, всё очень просто.

---

<sup>69</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 81.

В придании всему рассуждению о свободе и необходимости стилистики простоты (разговора об очевидностях) заключается один из принципов игры Юма с читателем<sup>70</sup>. Конечно, приведённое выше определение свободы согласуется и с жёстким детерминизмом юмовского «Трактата», и с самой бескомпромиссной верой в беспричинную свободу. Чтобы не нарушать консенсус, не нужно только уточнять, как именно следует понимать волю, которая оказывается в центре консенсусного определения свободы. Не нужно, скажем, повторять, что с точки зрения юмовского детерминизма воля — лишь переживаемое внутреннее впечатление, своего рода несамостоятельный посредник между мотивом и действием<sup>71</sup>, а отнюдь не особая способность «начинать действие», как могут считать адепты беспричинной свободы. Не следует особо распространяться и о том, о каких и каким образом действующих причинах мы говорим, соглашаясь с суждением «ничто не существует без причины». Ведь с точки зрения некоторых сторонников «доктрины свободы» суть вопроса и заключается в том, может ли сама беспричинная свобода быть реальной причиной наших действий (а не только волапюком), как, скажем, в остроумном примере Карла Маркса сто воображаемых талеров, если человек всерьёз верит в их существование, могут иметь для него такое же значение, как реальные талеры, и служить мотивом его действий (он может на основании своей фантазии делать долги и т.п.)<sup>72</sup>. При этом более любознательные сторонники «доктрины свободы» могут заинтересоваться и причинами появления у нас «ощущения» беспричинной свободы, как могут заинтересоваться психолог или экономист причинами появления фантазий о воображаемых талерах и их дееспособности в реальной жизни людей.

Но, говоря об игре Юма с читателем, о присущих ей фигурах умолчания<sup>73</sup>, о стратегии использования стилистики простоты и

---

<sup>70</sup> В начале своего рассуждения Юм прямым текстом обещает, что «не смутит покой читателя». См.: Исследование о человеческом познании. С. 69.

<sup>71</sup> См. Юм Д. Цит. произв. Примеч. 181.

<sup>72</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 98.

<sup>73</sup> В своих политических произведениях Юм уже открыто и специально объясняет то, почему о некоторых вопросах философ должен мол-

апелляций к «общепризнанному» и т.п., нельзя подозревать Юма в нечестности и в прошлой попытке выдать некондиционный философский товар за первосортный. Нет, Юм, скорее, обескураживающе откровенен, и игра его ведётся именно потому, что она преследует цели, далеко выходящие за рамки собственно философии и гораздо более важные, чем «прояснение истины» — в классическом понимании этого предприятия.

Уже вроде бы «примилив» свободу с необходимостью, Юм заявляет: «Я не претендую на предупреждение или устранение всех возражений против этой [его собственной, изложенной в «Исследовании»] теории необходимости и свободы. Я могу предвидеть и другие возражения, основанные на доводах, которые здесь

---

чать и в исследовании каких вопросов он не должен заходить слишком далеко. В первую очередь, это — вопросы собственности и власти, от стабильности которых зависит само существование человеческого общежития. Так, «воздержание от завладения собственностью других лиц» *должно* считаться одной из главнейших добродетелей, если общество не хочет погрузиться в хаос. «...Однако разум говорит нам, что если мы внимательно расследуем переход из рук в руки предметов длительного пользования, таких, как земли или дома, то мы увидим, что некогда владение ими было основано на обмане и несправедливости, а не на праве собственности. Настоятельные потребности человеческого общества... не позволяют проводить [в цитируемом переводе — «провести»] такое точное расследование. И нет такой добродетели или моральной обязанности, которую нельзя было бы легко отклонить, если мы дадим увлечь себя фальшивой философии, тщательно рассматривая и исследуя эту добродетель...». То же самое относится к власти. Её нельзя исследовать «до конца» (или о таких исследованиях нужно молчать) именно потому, что «почти все правительства, которые существуют в настоящее время или о которых остались какие-либо упоминания в истории, были первоначально основаны в результате или узурпации или завоевания, или же сочетания того и другого без какой-либо видимости справедливого соглашения или добровольного подчинения народа». Вместе с тем, то, что в наше время именуют легитимностью власти в глазах народа и лояльностью народа по отношению к власти, является абсолютно необходимыми условиями существования общественного порядка. См.: Юм Д. О первоначальном договоре // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 660, 670-671. Обратим внимание на то, что «фальшивой» Юм называет не ту философию, которая уводит от истины, а ту, которая потенциально может идеологически дестабилизировать общество, подрывая веру в легитимность власти и законность собственности.

не были рассмотрены»<sup>74</sup>. Стало быть, он сам признаёт, что его теория многое не договаривает, игнорирует какие-то сильные контраргументы, является, по меньшей мере, в философском отношении неполной и незаконченной. Самое поразительное то, что она игнорирует аргументы *самого Юма* о природе необходимости, которые могли бы совершенно подорвать её, будь они ей противопоставлены. Какие это аргументы? «...Если волевые акты подлежат тем же законам необходимости, что и действия материи [это, как мы помним, — один из центральных тезисов Юма в «Трактате»], то существует непрерывная цепь необходимых причин, предустановленная и предопределённая цепь, идущая от первопричины всего [о которой мы решительно ничего не можем знать, но которую можно обозначить религиозным термином «бога»] к каждому единичному хотению каждого человеческого существа. Нигде во вселенной нет ни случайности, ни безразличия, ни свободы...»<sup>75</sup>. Сказать так означает похоронить малейшую надежду на примирение «доктрины необходимости» и «доктрины свободы».

Сказать так в философском плане, с точки зрения Юма, правильно — и поэтому он так говорит, на мгновение приостанавливая свою игру, — но *так* говорить, вернее, акцентировать на этом внимание, разрушая весь проект «примирения» необходимости и свободы, *не нужно*. Почему? Потому что идея свободы *полезна*: она «тоже существенна для нравственности»<sup>76</sup>. Она нужна для того, чтобы люди могли применять нравственные оценки к поступкам и действиям, своим и чужим, *поскольку* они верят в то, что к несвободным человеческим поступкам такие оценки неприменимы. А их неприменимость уничтожила бы саму идею ответственности и вменяемости вины, а вместе с ней — правосудие как таковое. Без этого же совместная жизнь людей невозможна в принципе. Конечно, как уже говорилось, Юм считает необходимость более прочным основанием морали, чем свобода. Но что поделать? Мнения людей — высшая инстанция суждений о морали, *поскольку* она рассматривается как *общественный институт* (а не всего лишь как предмет спекулятивной рефлексии), равно как они являются и последним

---

<sup>74</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 85.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же.

основанием власти<sup>77</sup>. Со строго философской точки зрения, свобода есть, конечно же, «предрассудок», но «предрассудок», не просто глубоко укоренившийся, а полезный и даже необходимый для функционирования ключевых общественных институтов. А потому — в интересах общественной нравственности — его нужно не искоренять, а примирять с философски «истинной» и тоже практически очень полезной «доктриной необходимости». И делать это нужно так, чтобы не смущать покой читателей, — тоже в соображениях общественной стабильности. А то как бы философское, или религиозно-философское, возбуждение умов чрезмерно экзальтированной идеей свободы опять не натворило таких безобразий, какие случились в Англии в XVII веке и каким посвящены, пожалуй, самые яркие страницы юмовской «Истории Англии».

Сказанное выше и характеризует интенцию Юма в том, как он освещает проблематику свободы и необходимости в «Исследовании» в отличие от «Трактата», его новый угол зрения на эту проблематику. Можно сказать, что в «Трактате» Юм предстаёт классическим просветителем — в его борьбе с «предрассудками» («доктрины свободы») с помощью «факела разума», пусть разум и оказывается при этом «рабом» аффектов. В «Исследовании» же появляется «постпросветительский» Юм, который подходит к той же проблематике, используя те же в сущности аргументы (в их, так сказать, приглушённом виде), но уже с позиции *логики воспроизводства общества*, а не с позиции «интересов истины» как таковой, т.е. «истины», как она понималась остающейся в целом умозрительной философией XVIII века<sup>78</sup>.

Конечно, можно сказать, что в третьей книге «Трактата» «искусственные добродетели» — собственность и справедливость в

<sup>77</sup> «...Правители, — пишет Юм, — в качестве своей опоры не имеют ничего, кроме мнения. Поэтому правление основывается только на мнении; и это правило распространяется как на самые деспотические и диктаторские системы правления, так и на самые свободные и демократические». Юм Д. О первоначальных принципах правления // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 504.

<sup>78</sup> Конечно, противопоставление истины воспроизводства общества и «истины как таковой» становится невозможным, начиная уже с гегелевской историоризации истины в качестве дитя своего времени.



первую очередь — тоже рассматриваются в логике воспроизводства общества. Но в том-то и дело, что в нём свобода *не* рассматривается как одна из таких добродетелей, т.е. как артефакт и институт, спонтанно создаваемый практикой и необходимый для её дальнейшего развития. Нам ещё предстоит, обозревая историческую плоскость юмовского исследования свободы, прояснить то, *почему* свободу сложно представить и описать как такой артефакт и в какой мере и *каким образом* Юму всё же удаётся это сделать в «Истории Англии». Но можно констатировать то, что в «Исследовании» происходит заметный сдвиг к осмыслению свободы в этом ключе, хотя пока он проявляется в самой тактике примирения свободы и необходимости<sup>79</sup>, в логике и приёмах игры Юма с его читателем, а не в категориальных формулировках, фиксирующих переосмысление свободы в качестве «искусственной добродетели».

На уровне «Исследования» этот сдвиг наиболее зримо проявляется в призыве Юма не увлекаться слишком «широкими взглядами» на характер и (возможные) причины добра и зла, не поддаваться желанию вписать их во «всю систему природы». Такие взгляды могут (причём вполне логично!) вести к *социально неприемлемым* («нечестивым») суждениям, таким как об ответственности Творца в качестве первопричины всего сущего за происходящее в мире зло или о безответственности людей за совершаемые ими проступки, поскольку последние предстанут неизбежными следствиями царящей в мире необходимости. Да и вообще «на практике» такие «широкие взгляды» оказываются «слабыми и недейственными» — они не могут утешить страждущего, не могут устойчиво влиять на наши аффекты, не могут служить ориентиром в реальных делах. «Аффекты вызывают в нас более узкий и естественный взгляд на их объект; ...мы принимаем в расчёт только окружающие нас существа и поддаёмся влиянию таких явлений, которые *кажутся добром и злом в пределах этой частной системы*»<sup>80</sup>. Не мироздание с его «возвышенными тайнами», а «частная

---

<sup>79</sup> Эта тактика, конечно же, есть лишь специфический случай проявления того юмовского метода «примирения противоречия» — в отличие от метода «разрешения противоречия», — который мы уже обсуждали выше.

<sup>80</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 87 (курсив мой. — Б.К.).

система», т.е. общество, взятое в том или ином масштабе в зависимости от характера исследовательских задач, есть и должно быть предметом философии, избавляющейся от метафизики. Истинная задача философии — «рассмотрение обыденной жизни», как резюмирует Юм свои рассуждения о свободе и необходимости в «Исследовании»<sup>81</sup>. Об обеих следует судить в соответствии с тем, как они предстают в пределах «частной системы» общественной жизни. Всё остальное — ненужные и даже вредные ухищрения софистики.

### **§ 9. Юм как историк:**

#### ***событийный характер реальной свободы***

Перейдём теперь к исторической плоскости рассмотрения Юмом свободы (и необходимости).

В анонсе онлайн-версии недавней полной публикации юмовской «Истории Англии» (перепечатка, осуществлённая Liberty-Fund, издания 1778 года, последнего, которое корректировал сам Юм) сказано: «Великая «История Англии» Юма, темой которой является свобода...»<sup>82</sup>. Это — отражение весьма распространённого, если не преобладающего, взгляда на юмовское историческое сочинение. И действительно, рассмотрение явлений и провалов свободы в течение огромного периода в семнадцать веков красной нитью проходит через шесть томов «Истории Англии». Кульминацией этого рассмотрения является следующее заключение, отражающее, как полагает Юм, наступившее, наконец-то, в Англии после «Славной революции» торжество свободы: «Решение многих важных вопросов в пользу свободы и, ещё более, прецедент смещения одного короля и установления новой династии дали такое влияние народным принципам, что характер английской конституции был поставлен выше всяких споров. Без опасности преувеличения можно утверждать, что с тех пор мы на этом острове наслаждаемся, если и не наилучшей системой правления, то, по крайней мере, наиболее полной системой свободы, которая когда-либо была известна человечеству»<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Там же. С. 88.

<sup>82</sup> См.: <http://oll.libertyfund.org/titles/1868> (август, 2015).

<sup>83</sup> *Hume D.* The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Vol. VI. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 531.

К этому заключению сто́ит присмотреться очень внимательно, поскольку в нём в тугой узел стягиваются многие нити *исторических* размышлений Юма о свободе, и оно в предельно концентрированной форме отражает важнейшие моменты его подхода к свободе, каким он предстаёт в том, что мы назвали *исторической плоскостью* его исследования свободы.

*Во-первых*, свобода здесь предстаёт именно артефактом, осуществлённой, «эмпирически» наблюдаемой, уже ставшей обычаем институциональной организацией общества, — «наиболее полной системой свободы». Свобода — это «верховенство закона», смешанное правление, незыблемость принципа частной собственности и прочие институциональные столпы существующего режима. Речь уже не идёт об «идее», вопиюще нелепой, как в «Трактате», или «разумной», поскольку она может быть «примирена» с необходимостью, как в «Исследовании о человеческом познании». Нет, артефакт «наиболее полной системы свободы» сам существует как *необходимость* — со всей присущей ей принудительной силой, способностью причинять и вызывать наши аффекты, тем самым мотивируя наши действия (не только непосредственно через желания, но и через формируемый этой «системой» «характер», а также через создаваемые ею «обстоятельства»). Наиболее очевидным образом эта «система» производит «наслаждение» ею, о чём и сообщает Юм. Производя такой эффект, «система» ставит себя выше всяких возможных споров о её достоинствах и недостатках. Тем самым она производит безусловную лояльность к себе, то, что в других работах Юм называет «пассивным [в смысле — не основанном на рефлексии] повиновением», которое и есть «наш долг при обычном ходе дел» и которое нужно *внушать* людям<sup>84</sup>. Конечно, «система» не может быть выше *философских* споров о ней — о её характере и устройстве, о её недостатках, о тенденциях её возможного изменения т.д., и сам Юм весьма активно в таких спорах участвует<sup>85</sup>. Однако все порождаемые такими спорами фи-

---

<sup>84</sup> *Hume D. Of Passive Obedience // Hume D. Essays Moral, Political, and Literary. P. 490.*

<sup>85</sup> И в таких спорах обнаруживается, что «система» не отличается особой устойчивостью, и даже не совсем понятно, в какую сторону она сдвигается — то ли абсолютной монархии, то ли республики, как и то,

лософские рассуждения о «системе» относятся, скорее, к категории тех самых «широких взглядов», которые «Исследование о человеческом познании» характеризует как слишком «слабые и недействительные» для того, чтобы оказывать какое-либо влияние на практическую жизнь. Они могут оставаться утешой интеллектуалов, никак не сказываясь на умонастроениях тех, т.е. огромного большинства, кто обязан в духе «пассивного повиновения» быть лояльным «наиболее полной системе свободы»<sup>86</sup>.

*Во-вторых*, «наилучшая система правления» и «наиболее полная система свободы», возможно, неким образом связаны между собою, но никак не являются синонимами. Поэтому Юм и сомневается в том, что в Англии наличествует первая, зато уверен в существовании второй. В чём состоит различие и связь между ними? Фундаментальным условием существования людей — даже в плане их способности мыслить, а не только удовлетворять свои материальные потребности (впрочем, одно невозможно без другого) — является *порядок*, понятый в самом широком смысле как устойчивость формы их ассоциативной жизни, как стабильность традиций и институтов, *начиная* с тех, которые разграничивают «моё» и «твоеё». Можно сказать, что у Юма человек есть человек

---

чего от таких возможных сдвигов следует ожидать. См. *Hume D. Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic // Hume D. Ibid. P. 48 ff.*

<sup>86</sup> Активное и, тем более, критически осмысленное участие большинства в политической жизни и не предполагается функционированием «наиболее полной системы свободы». «Пусть строй, установившийся после *революции* [1688–1689 гг.], — пишет Юм, — не вводит нас в заблуждение и не заставляет... чтобы мы вообразили, будто все другие чудовищны и неправильны. Даже само указанное событие далеко не соответствовало обсуждаемым утончённым идеям [о согласии народа как основе власти]. Ведь при нём изменилось только право наследования и только королевская часть системы правления. И это изменение для почти десяти миллионов человек было определено только большинством в семьсот человек. Я не сомневаюсь, что основная масса этих десяти миллионов действительно охотно согласилась бы с этим решением, но было ли дело хоть в малейшей степени предоставлено их выбору? Не полагали ли справедливо с того момента, что оно уже решено, и не наказывали ли каждого, кто отказывался подчиниться новому государю?». *Юм Д. О первоначальном договоре. С. 662.*

постольку, поскольку он является человеком традиции, аналогично тому, как в других системах он будет человеком в качестве *Homo sapiens*, *Homo laborans*, *Homo ludens* или каком-то ином. Соответственно, мы можем представить себе «наилучшую систему правления» как такую, которая с максимально возможной эффективностью обеспечивает стабильность и системно-структурную интеграцию (беря это выражение из словаря позднейшей социологии) общественного порядка, регулирующего, координирующего жизнедеятельность людей и придающего ей системность<sup>87</sup>.

Что касается свободы, то она вторична по отношению к порядку. Свобода приветствуется в той мере и постольку, в какой и поскольку она способствует укреплению порядка, прежде всего — способствуя разрешению тех конфликтов, которые ему угрожают и его подрывают. Строго говоря, и свободой может называться только та и только такая свобода, которая осуществляет эту функцию<sup>88</sup>. Без осуществления её свобода деградирует в произвол и

---

<sup>87</sup> Следует подчеркнуть, что юмовская идея «наилучшей системы правления» не имеет ничего общего с теми нормативными представлениями о «наилучшем политическом строе», которые задавали тон классической и средневековой политической философии и служили ей нравственным ориентиром. У Юма «наилучшая система правления» — не нормативная идея «законодательствующего разума», предписывающего, какой *должна быть* наша ассоциативная жизнь и к чему нам следует стремиться, а всего лишь результат сравнения с другими наблюдаемыми формами организации политической жизни, в основе которого лежит упомянутый критерий эффективности. Никакой силы предписания у юмовской «наилучшей системы правления» нет, и, как бы Юм не наслаждался её английским вариантом, он, вероятно, первым бы усомнился в том, что этот вариант может быть экспортирован в Испанию или Россию. Достоинством великолепного эссе Юма «Идея совершенного государства», помимо тонкого анализа работы реальных механизмов британского истеблишмента, является то, что оно представляет собой бесподобную иронию над теориями «идеального государства» — от античных до более-менее современных ему. Характерно, что методологическим посылом всего эссе, является своего рода афоризм, сформулированный в самом начале его, — «...основная масса человечества управляется авторитетом, а не разумом...». См.: Юм Д. Идея совершенного государства // Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 675.

<sup>88</sup> В более общем плане Рассел Хардин справедливо заключает, что аргументы Юма в пользу свободы носят преимущественно «каузальный,

предстаёт не более, чем «мнимой свободой». Так, описывая жизнь англо-саксов, воцарившихся на Альбионе после ухода римлян, Юм подчёркивает: «В целом, несмотря на *мнимую свободу* или, точнее, произвол англо-саксов в эти века подавляющее большинство даже свободных людей в реальности имело гораздо меньше *подлинной свободы*, чем [люди имеют] там, где исполнение законов осуществляется с максимальной суровостью и где на подданных наложено строжайшее повиновение гражданским властям и зависимость от них. Причина этого — в избытке самой свободы»<sup>89</sup>. В этом рассуждении, впрочем, присутствует некая двусмысленность. Вроде бы свобода и произвол, или «подлинная свобода» и «мнимая свобода» — понятия, которые предполагают *качественное* различие. Однако оно тут же стирается в объяснении бедственного положения «подавляющего большинства» (юридически) свободных англо-саксов простым *количественным* избытком свободы, и это подталкивает к выводу о том, что вся разница между свободой и произволом тривиально сводится к соотношению между «слишком много» и «в самый раз». Мы ещё вернёмся к причинам появления такой двусмысленности в рассуждениях Юма, а сейчас подчеркнём: его принципиальная позиция состоит в том, что «хотя желание свободы и является похвальной страстью, но оно должно быть подчинено почитанию установленного правительства...»<sup>90</sup>.

---

а не категориальный или моральный характер. Он полагает, что свобода усиливает творческую способность, служит мотивом для производства, коммерции и всех видов экономической деятельности, которые делают жизнь общества и, следовательно, его членов лучше». См.: *Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 185. См. также: *Forbes Duncan. Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 226.

<sup>89</sup> *Hume D. The History of England*. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 168-169 (курсив мой. — Б.К.). В связи с этим нельзя не обратить внимание на то, что, с точки зрения Юма, «свобода», которую принёс Англии уход римлян, была для злополучных британцев настоящей бедой — она оказалась для них «фатальной». См.: Там же. С. 13.

<sup>90</sup> *Hume D. The History of England*. Vol. VI. P. 533. В одном из эссе Юм выражает ту же в сущности мысль таким образом: «...Необходимо признать, что свобода есть усовершенствование гражданского общества; но всё же следует согласиться с тем, что власть необходима для самого его существования и в спорах, которые столь часто происходят между

*В-третьих* (возвращаясь к юмовскому описанию торжества свободы после «Славной революции»), «наиболее полная система свободы» появилась в Англии благодаря неким принятым решениям и даже уникальному «прецеденту» (смещения одного короля и установления другой династии). Такое объяснение установления английской свободы относит его к разряду *событий* — в противоположность результатам осуществления (предположительно немумолимым) исторических закономерностей, т.е. к разряду явлений, которые произошли, но могли бы и *не* произойти, если бы не было *специфического* стечения обстоятельств (соответствующие решения не были бы приняты, или были бы приняты другие решения, а уникальный прецедент не имел бы места). И при этом история бы продолжалась, хотя несколько иначе, существовал бы какой-то иной порядок, пусть и не «усовершенствованный» свободой<sup>91</sup>, делающий совместную жизнь людей возможной и по-своему привлекательной для них.

Здесь мы наталкиваемся, пожалуй, на самое интересное в юмовских рассуждениях о свободе в его «Истории Англии». Все явления свободы в течение семнадцати веков, о которых идёт речь, оказываются такими *событиями*, причём абортированными — вплоть до установления «Славной революцией» «наиболее полной системы свободы», обусловленными *произволом* и *непреднамеренными* с точки зрения желаний и стремлений тех групп, действия и решения которых эти явления производили. Описание таких явлений выливается в историю совершенно особого рода, которую нельзя назвать иначе, как «событийной историей» — в противоположность «естественной истории», которая описывает необходимость и закономерность развёртывания неких процессов или роста и совершенствования неких институтов и объектов, без которых (как считается) невозможно само существование людей и которые поэтому всегда «есть», но в различном виде или в различной сте-

---

свободой и властью, последняя может в силу этого претендовать на первенство». См.: Юм Д. О происхождении правления // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 511. Упомянутая выше двусмысленность вновь даёт о себе здесь знать — каким образом свобода, будучи усовершенствованием порядка гражданского общества, может вступать в частые споры с властью, являющейся становым хребтом этого самого порядка?

<sup>91</sup> См. Юм Д. Цит. произв. Примеч. 210.

пени зрелости, что и делает их «естественную историю» возможной и доступной для описания. Юм, конечно, занимается и «естественной историей». Более того, его *философская теория* ключевых общественных институтов, начиная с собственности и справедливости, есть не что иное, как их «естественная история». Но «естественной истории» свободы быть не может, и написать её нельзя, и в «Истории Англии» Юм пишет *другую* историю свободы, которую мы назвали «событийной»<sup>92</sup>. И именно в этом — в обнаружении невозможности написать «естественную историю» свободы — заключается главное и грандиозное *философское* открытие, которое делает Юм в «Истории Англии»<sup>93</sup>.

Стоит хотя бы бегло присмотреться к юмовским описаниям таких явлений свободы. Вот Иоанн Безземельный «дарует» Великую Хартию Вольностей, которую конвенциональная либеральная историография изображает в качестве краеугольного камня английской свободы. Исток её — наглый произвол баронов и военнополитическое бессилие короля. Никакой иной цели, кроме узакон-

<sup>92</sup> Я использую понятия «события» и «событийной истории» в целом в логике описания «событийности» и «событийной темпоральности» такими авторами, как Уильям Сьюэлл, Эндрю Эббот и др. См.: *Sewell Jr.; William H. Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, особенно, Chapters 1, 3, 4; *Abbot A. From Causes to Events // Sociological Methods and Research*. 1992. Vol. 20. No. 4; *Abbot A. Sequence Analysis: New Methods for Old Ideas // Annual Review of Sociology*. 1995. Vol. 21. P. 93-113. В мою задачу не входит разбор различий в понимании «события» этими авторами или выявление возможных слабостей их концепций. Весьма убедительную критику взглядов Сьюэлла — в данном случае, с позиций системной теории Никласа Лумана — см.: *Tang Chih-Chieh. Toward a Really Temporalized Theory of Event: A Luhmannian Critique and Reconstruction of Sewell's Logics of History // Social Science Information*. 2013. Vol. 52. No. 1. P. 34-61.

<sup>93</sup> Как пишет Ричард Дис, «В то время, как Юм конструирует “естественную историю” правления, у него нет соответствующей естественной истории свободы... Из наличия набора общих [для разных форм существования людей] обстоятельств выводятся правительства. Но, с другой стороны, свобода не является продуктом широко распространённых каузальных сил, которые делают её возникновение неизбежным. Она — монументальная историческая случайность». См.: *Dees Richard H. 'One of the Finest and Most Subtle Inventions': Hume on Government // A Companion to Hume / Ed. Elizabeth S. Radcliffe*. P. 400.



нивания своего самоуправства, бароны не имели, и у Юма нет ни малейших иллюзий относительно того, что, если бы всё получилось так, как они того желали, на народ Англии было бы наложено «более тяжёлое ярмо, чем даже при абсолютном монархе»<sup>94</sup>. Однако борьба с королём вынудила баронов сделать кое-какие уступки нижестоящим общественным группам — своим собственным вассалам, купечеству, населению городов и т.д. Только и исключительно это сделало Великую Хартию Вольностей в глазах Юма «абрисом легального правления». При том, что в реальности она не изменила никаких законов и институтов, и потребовалось ещё столетие для того, чтобы Хартия приобрела значение документа, относящегося к вопросам общественной безопасности, а не только к защите отдельных индивидов от «незаконных» ущемлений<sup>95</sup>.

Или посмотрим на историю возникновения английского парламента — этого, как говорят, бастиона свободы и народовластия (и, разумеется, матери всех других парламентов мира). Впервые прообраз его возникает в 1265 г. по инициативе эрла Лестера, попытавшегося укрепить свою узурпацию власти (у слабого короля Генриха III) посредством опоры на представителей «местечек» (*boroughs*), которых он и собрал в своём (пред-)парламенте и которые были ценны в его глазах как новая «политическая сила», поскольку на силы, «законно» представленные в тогдашнем мире политики, он не очень мог рассчитывать<sup>96</sup>. Предприятие имело весьма сомнительный успех, но идея показалась очень плодотворной воинственному и алчному Эдуарду I, когда он истощил казну своим оголтелым милитаризмом. Целью на сей раз было вымогательство денег у тех же «местечек» без введения новых налогов, т.е. благодаря их как бы «добровольному» согласию на то. Девиз вымогательства был придуман гениально — “*quod omnis tangit*” («то, что касается всех»). С тех пор он стал восприниматься как квинтэссенция народовластия. Строго говоря, согласно существовавшему тогда праву Эдуард I мог произвольно, не спрашивая согласия «местечек», ввести любые новые налоги. По праву мог

<sup>94</sup> *Hume D.* The History of England. Vol. 1. P. 444.

<sup>95</sup> См.: Там же. С. 442-446.

<sup>96</sup> См.: *Hume D.* The History of England. Vol. II. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 56-57.

вести налоги, но по факту собрать их, учитывая истощение военных ресурсов его же агрессивной политикой, было очень затруднительно и рискованно — в плане провоцирования массового открытого недовольства. И так из смеси жадности, опустошения казны, милитаризма и уверенности в силе идеологической манипуляции родился новый цветок свободы — Палата общин английского парламента, т.е. он сам. И вместе с этим — некий зачаток «смешанного правления» (монархии, аристократии и общин) как артефакт свободы<sup>97</sup>. Хотя ещё долгое время Палата общин не функционировала как полноценный законодательный орган и не собиралась регулярно, а укрепление английской свободы на этом направлении происходило почти исключительно посредством беззастенчивого торга и взаимного шантажа короля и общин<sup>98</sup>.

Однако цветок свободы, пусть и чахлый, радовал глаз весьма недолго. Распустились другие цветы, и между ними началась «война Роз», которую трудно ассоциировать с практикой свободы. А потом наступил абсолютизм Тюдоров, который низвёл англичан к положению «восточных рабов», имевших к тому же склонность «восхищаться актами насилия и тирании, свершавшимися над ними и за их счёт»<sup>99</sup>. Юм, впрочем, полностью оправдывает этот режим, включая самые мрачные его институты, такие как Звёздная Палата, необходимостью восстановления и сохранения *порядка*<sup>100</sup>. Но интересно другое. Сквозь цемент тюдоровского абсолютизма опять начинают пробиваться ростки свободы. Но их корни оказываются самыми неожиданными — фанатизм пуритан, абсурд их взглядов и доктрин, нелепость их нравов и обычаев<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> См.: Там же. С. 284.

<sup>98</sup> Яркие комментарии к юмовскому описанию рождения британского парламента, см.: *Sabl A.* Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012. P. 190-194; *Miller E.F.* Hume on Liberty in the Successive English Constitutions // *Liberty in Hume's History of England* / Ed. Nicholas Capaldi and Donald W. Livingston. P. 73-74.

<sup>99</sup> *Hume D.* The History of England. Vol. III. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 322-323.

<sup>100</sup> См.: Там же. С. 469.

<sup>101</sup> См.: *Hume D.* The History of England. Vol. IV. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 145-146, 178, 368.

Чем была и что означала для них свобода? Конечно, она была для них лозунгом и тактикой сопротивления угнетавшему их режиму. Но, придя к власти (после 1641 года), они сами стали наибольшей угрозой свободе, они создали такой «суровый режим произвола», какого Англия, пожалуй, не знала до них<sup>102</sup>. Они оказались «грабителями с видом святош (sanctified robbers), ...которые под предлогом высших озарений могли бы изгнать, если такое возможно, всякую частную мораль из британских владений, как они это успели сделать со всей законностью и справедливостью в общественной жизни»<sup>103</sup>. Однако борьба именно пуритан (при поддержке других общественных групп) вынудила Карла I Стюарта пойти на существенные уступки, которые на непродолжительное время — до гражданской войны и установления республики — ввели в Англии «истинную свободу» (согласно Юму, эти уступки были «почти эквивалентом революции» в системе правления)<sup>104</sup>. Но пуритане и, говоря шире, народ Англии, возбуждаемый и подстрекаемый пуританской пропагандой, не остановились на этом. Итогом стало установление жестокой диктатуры, выступившей к тому же в отвратительном облике религиозного ханжества. Иными словами, итогом стало «рабство, в которое нация впала из-за слишком рьяного стремления к свободе»<sup>105</sup>.

Здесь нужно остановиться и подумать — что, в самом деле, говорит нам Юм? То, что свобода рождается, или не рождается, из борьбы, из конфликта страстей и интересов, над которыми разум не имеет силы, *из насилия*, мы уже знаем<sup>106</sup>. Знаем и то, что действия людей *всегда* имеют непреднамеренные и непредвиденные следствия и что именно такие следствия, а отнюдь не сознательные интенции людей и не та скромная мера, в которой результаты их

---

<sup>102</sup> См.: *Hume D. The History of England. Vol. V. Indianapolis: Liberty Classics, 1983. P. 528, 574.*

<sup>103</sup> Там же. С. 120.

<sup>104</sup> Там же. С. 200.

<sup>105</sup> Там же. С. 502.

<sup>106</sup> Знаем и то, отметим попутно, что свобода остаётся неотделимой от насилия на всём протяжении её существования, хотя бы потому, что в качестве «верховенства закона» свобода предполагает механизмы принуждения к исполнению закона, т.е. насилие как (вспомним Руссо) метод *заставлять* «быть свободными».

действий соответствуют их интенциям, определяют ход истории. Но сейчас Юм, как представляется, говорит нам нечто ещё более значительное. Похоже, свобода может существовать как бы в двух измерениях: измерении стремления к свободе и борьбы за свободу реальных угнетённых людей, т.е. как некая *освободительная практика*, но также в измерении установившихся и имеющих свою собственную логику воспроизводства *институтов*, признаваемых «свободными» постольку, поскольку они обеспечивают некие блага, ассоциируемые нами со «свободным состоянием», т.е. с таким состоянием, в котором мы можем удовлетворять наши желания (быть в безопасности, беспрепятственно пользоваться «законной» собственностью, говорить и делать то, что мы хотим, если это не противоречит закону, и т.д.). И вот выясняется, что эти два измерения, или эти две ипостаси свободы могут находиться в страшном конфликте друг с другом, что результатом освободительной практики может быть жестокая диктатура, а «свободные институты» — в отрыве от освободительной практики — могут оказаться тем, что Алексис де Токвиль назвал «тихой, размеренной и мирной» «формой рабства», сочетающейся с «внешними атрибутами свободы» и устанавливающейся «даже в тени народной власти»<sup>107</sup>.

Вторую сторону этого (кажущегося) парадокса, т.е. превращение «свободных институтов» в «форму рабства», Юм не рассматривает, хотя она привлекла к себе внимание некоторых других шотландских просветителей и его современников, в первую очередь — Адама Фергюсона<sup>108</sup>. Но первую сторону парадокса Юм

<sup>107</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 497.

<sup>108</sup> Превращению «свободных институтов» в «форму рабства» непосредственно посвящена последняя глава книги Фергюсона «Опыт истории гражданского общества», в которой описывается появление деспотизма в условиях «коммерческого общества». Но сам анализ этого нового типа деспотизма вытекает из выводов, сделанных ранее, в частности из таких: «... Там, где законы обладают реальным воздействием на сохранение свободы, их действительное влияние является не какой-то магической силой, исходящей от книжных полок, а влиянием людей, исполненных решимости быть свободными; людей, которые, изложив на бумаге условия своих взаимоотношений с государством и с согражданами, готовы со всей бдительностью и силой духа добиваться соблюдения этих условий». «Сохранение свободы нельзя доверить даже политическим учре-

фиксирует отчётливо, в особенности — в его трактовке вползания Англии в гражданскую войну, её хода, а также кромвелевского режима. Сила парадокса тем и обусловливается, что борьба пуритан против угнетения была отнюдь не *произволом* — будь она им, парадокс бы и не возникал. Нет, она была борьбой за «истинную свободу», что Юм удостоверяет как своими оценками режима Тюдоров и первых Стюартов (до уступок, вынужденно сделанных Карлом I) в качестве деспотизма<sup>109</sup>, так и тем, что именно пуритане дали ранний и «грубый набросок тех принципов свободы, которые позднее столь счастливо обрели влияние в Англии»<sup>110</sup>. И вот эта реальная и «истинная свобода» как освобождение вступает в противоречие с «истинной свободой» как институциональным артефактом, т.е. со «свободными институтами», которые свободой-как-освобождением не только не создаются, но даже разрушаются (имея в виду те из них, которые были созданы уступками Карла I до начала гражданской войны). Как можно разрешить или хотя бы

---

ждениям», если они перестают питать «дух свободы» и ставят «себя над ним». См.: Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества / Пер. М.М. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. С. 369-370, 372. Вывод очевиден: без практики свободы, без постоянной борьбы за неё и защиты её, называемых Фергюсоном «духом свободы», «свободные институты» перестают быть «свободными» (даже сохраняя свою конструкцию и атрибуты) и становятся институтами «мирного» и не производящего «возмущения в обществе» деспотизма. Вероятно, такие рассуждения Фергюсона тоже повлияли на решение Юма, ознакомившегося с рукописью «Опыта истории гражданского общества», не рекомендовать эту книгу к печати. В мои намерения не входит обсуждать в свете вышесказанного довольно активно дебатированный вопрос о том, был ли Юм «на самом деле» политическим консерватором.

<sup>109</sup> О юмовской оценке режима Тюдоров мы уже говорили. Но и при Карле I, пишет Юм, англичане могли наслаждаться миром, коммерцией, изобилием, даже мягкостью администрации, но *не* свободой. См.: Hume D. The History of England. Vol. V. P. 250.

<sup>110</sup> Непосредственно это сказано о речи Питера Вентворта в парламенте в 1576 г., в которой он протестовал против введённого Елизаветой I запрета критики королевской политики и вообще запрета обсуждения парламентом вопросов, не поставленных на повестку дня самой королевой. За эту речь Вентворт был на некоторое время посажен в тюрьму. См.: Hume D. The History of England. Vol. IV. P. 178.

«примирить» (в описанном выше юмовском смысле «примирения») данное противоречие?

Сразу отметим то, что отмеченная выше двусмысленность юмовского заключения о губительности избытка свободы для самой свободы, равно как и его рассуждений о частых «спорах» между свободой (уже отождествлённой с определёнными институциональными артефактами) и властью<sup>111</sup>, имеет своим истоком трудности в разрешении / «примирении» этого противоречия. В самом деле, свобода в качестве «свободных институтов» не может быть избыточна по определению и, тем более, «спорить» с властью, поскольку она сама есть форма организации власти. В рассуждениях об избыточности свободы и о её спорах с властью Юм *подставляет* на место свободы как «свободных институтов» («верховенства закона», «смешанного правления» и т.д.) *другую* свободу, т.е. свободу-как-освобождение, но никак не поясняет это и никак не фиксирует саму проблему сложности и противоречивости взаимоотношений этих двух видов свободы. По сути эта проблема обнажается *только* в его исторической рефлексии о пуританской революции. А на собственно теоретическом уровне отсутствие установления качественных различий между этими видами свободы необходимым образом сводит всё дело к количественным пропорциям. Отсюда и появляется теоретическая нелепая формулировка об избытке свободы (поскольку свобода уже разведена с произволом) и тривиальность рассуждений согласно формуле «больше — меньше — в самый раз».

Как же всё-таки «примирить» (если не разрешить) противоречие свободы-как-освобождения и свободы как «свободных институтов», коли оно *реально* обнаруживается в истории? Обычная юмовская стратегия «примирения», какой она предстаёт, скажем, в «примирении» свободы и необходимости в «Исследовании о человеческом познании», здесь явно не срабатывает. Артикулировать некий консенсус здравого смысла (пусть в его основе лежат консенсусные предрассудки, недоговорённости, простое нежелание думать «до конца» или что угодно иное) в качестве обнаружения платформы примирения невозможно в условиях революции по той простой

---

<sup>111</sup> См. Юм Д. Цит. произв. Примеч. 211.

причине, что сама она есть выражение коллапса консенсуса по кардинальным вопросам общественной жизни и свидетельство тому, что этот коллапс (в данный период истории) является необратимым.

Такой коллапс можно, конечно, приписать «абсурдности» взглядов и доктрин пуритан. Но более общим и, вероятно, более точным объяснением его будет то, что в условиях революции нет того умиротворённого и самодовольного сознания обывателя, этого воплощения здравого смысла, к которому апеллирует Юм, которое он обязался не «смущать» чрезмерно изощрёнными рассуждениями о свободе и необходимости в «Исследовании о человеческом познании» и которое столь легко и примиряется с чем угодно, что его не «смущает», поскольку примиряемые противоположности по большому счёту безразличны ему и воспринимаются им как сугубо «отвлечённые предметы». В условиях же революции свобода и необходимость как раз перестают быть «отвлечёнными предметами» и сильнейшим образом «смущают» умы, вследствие чего они перестают быть обывательскими, а кабинетный мыслитель уже ничего не может поделать с этим, в сколь бы хитроумные игры «примирения» он не играл со своими читателями (в таких условиях, вероятно, переставшими быть *его* читателями и начинающими читать нечто другое, к примеру, памфлеты левеллеров).

В том-то и дело, что имеющее смысл и значение для истории примирение свободы-как-освобождения и свободы как «свободных институтов» может быть только реальным *событием*, осуществлённым реально действующими людьми, а отнюдь не теоретическим рассуждением. Такое событие, как и любое событие, может произойти, а может и не произойти, как оно *не* произошло накануне и в ходе пуританской революции. И для того, что по своей природе может быть только событием, совершенно бессмысленно давать какие-либо теоретические предписания относительно того, как оно должно быть осуществлено. Событие, произошедшее или не произошедшее — ведь *неосуществление события есть тоже событие*, причём нередко важное или даже решающее для дальнейшего хода истории, — может быть только описано. В своей «событийной истории» Юм со всей ясностью понимает это и — в перспективе ретроспекции, т.е. с точки зрения позднейших событий, описывает событие неосуществления примирения свободы-

как-освобождения и свободы как «свободных институтов» в ходе пуританской революции.

Несомненно, это — трагическое событие. В качестве реакции на него оно сделало возможными (но никак не предопределило) другие события, которые произошли на основе ставшим *фактом* непримирения свободы-как-освобождения и свободы как «свободных институтов», — реставрацию королевской власти, начавшуюся в 1660 г., и позднейшую «Славную революцию». Оптика ретроспекции нарратива о свободе связывает эти события в одну цепочку. Но ключевым звеном её, или поворотным пунктом всего хода событий оказывается именно непримирение двух видов свободы в ходе и в результате пуританской революции: *после* этого пункта свобода оказывается возможной только как восстановление или создание «свободных институтов» *сверху*, т.е. при их разведении с освободительной практикой низов. Развод между свободой-как-освобождением и свободой как «свободными институтами» становится тем историческим фактом, который Юм теоретически отображает посредством отождествления свободы с соответствующими *институтами* (их краткий перечень мы неоднократно приводили выше). Поскольку же такой развод никогда не может быть «полным и окончательным», поскольку некоторое давление низов на верхи всегда сохраняется и, более того, поскольку без такого давления верхи никогда не будут сами «совершенствовать» свободу, постольку свобода, не сводимая полностью к «свободным институтам», сохраняет своё присутствие в рассуждениях Юма, даже *не будучи концептуализирована* в своей несводимости к ним, и постольку он будет продолжать говорить о «спорах» между свободой и властью, *уже ставшей* совокупностью «свободных институтов», т.е. той «наиболее полной системой свободы», которой, по уверениям Юма, наслаждается Англия после «Славной революции».

Что теоретически можно сказать о такой системе, которая возникла в результате сцепки непреднамеренных событий, одни из которых своим несвершением проложили путь свершению других, и в которой «совершенство» целого, т.е. свобода как «усовершенствование гражданского общества», обеспечивается тем, что это целое вытесняет и подавляет и что поэтому Юм концептуально не фиксирует, а именно — когда прорывающейся на



поверхность, а когда «незримой» свободой-как-сопротивлением низов<sup>112</sup>? Только то, что Юм и говорит: «мудрость английской конституции» есть «совпадение случайностей»<sup>113</sup>. Добавим от себя: «совпадение», обретшее достаточную степень устойчивости, т.е. ставшее традицией. Это и есть его заключительное слово о свободе.

---

<sup>112</sup> Конечно, среди причин и условий совершенства системы вытеснению и подавлению (в том числе, во фрейдистском смысле этих понятий) подлежит не только сопротивление низов. Так, Юм прямо пишет о том, что коррумпирование членов парламента Короной является одним из ключевых условий сохранения «смешанного правления», этого важнейшего артефакта свободы. См.: *Hume D. Of the Independency of Parliament // Essays Moral, Political, and Literary*. P. 45.

<sup>113</sup> *Hume D. The History of England*. Vol. V. Note [W]. P. 569.

## ГЛАВА 4

### Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЕ ЭПИЛОГ РАЦИОНАЛИЗМА

В истории европейской мысли Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) известен не только как самый крупный после Канта представитель классической немецкой философии, но и как наиболее серьезный оппонент «кенигсбергского отшельника» — в том числе, в аспекте концептуализации свободы. Конец его жизни совпал с первым в истории Нового времени опытом институционального воплощения политической философии свободы; правда, это произошло не в Германии, а в Англии, где через год после его смерти праздновала свой триумф идеология либерализма. Но к тому моменту все гегелевские философские шедевры уже были написаны, а значит было сказано практически все самое главное, что только мог противопоставить зрелый Модерн англо-саксонскому пониманию свободы.

«Отмечая антиморализаторский, даже антикантианский пафос гегелевской философии, — пишет А.Б. Баллаев, — необходимо указать, что он ни в чем не напоминает, например, позитивистскую элиминацию “ценностных” аспектов философского сознания ради некоей научной “объективности”. Гегель стремится заменить кантианское морализаторство большей реалистичностью, заставляющей принимать и анализировать то, что есть, а не выступать перед государством с бесплодными наставлениями. В этом, помимо прочего, состоит один из важных смыслов знаменитого гегелевского “примирения с действительностью”. Стремление к большей реалистичности определяет и гегелевскую антиутопичность, которая зримо обнаруживает себя в понимании дела философа как мыслящего об *уже ставшем*, как некоего “историка разума”. (В формулировке Маркса — “философия на службе истории”))»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Баллаев А.Б. Политическая философия от Гегеля до Маркса // Европейская политическая мысль XIX века. М.: Наука, 2008. С. 252-253.

Мыслить «уже ставшее» — на первый взгляд, что может быть банальней и дальше от философии, чем это! Однако Гегелю подобное удастся сделать иначе, чем это делалось до (и после) его. Гегелевское «ставшее» — это не совсем факт, это свершившийся акт сознательной воли; своей финальностью он являет сознанию нечто, называемое в других философских системах «объективным», реальностью. Но у Гегеля и реальность — не то, что она есть для других; его «объективная реальность» обнаруживает свою интимную связь с «духом», о котором мы, правда, также не знаем, что он такое. При всей этой, казалось бы, невнятной игре масок и условностей, описываемый Гегелем *modus vivendi* данных сущностей воспринимается как нечто совершенно достоверное и актуально важное. Приходится допустить, что Гегель один видит и осязает некую реальность, движущую всеми нами, но «схватываемую» только им самим — хотя и им, видимо, тоже лишь отчасти...

Пойдем дальше. Гегелевская философия духа с точки зрения привносимых ею смыслов выглядит прямым развитием Платона, для которого идеи обладают истинным бытием, а материальный мир лишь вторичен — отчего древний мыслитель и не приемлет реальной политики. Что же до гегелевского «духа», то он «примирен» с действительностью — притом, весьма основательным образом.

### **§ 1. Человек «в качестве духа»**

Обратимся к «Философии права» — работе, считающейся самым «политическим» сочинением Гегеля. Исходный тезис философии права: «в качестве духа человек есть свободное существо, которое по своему назначению не должно допускать, чтобы его определяли природные импульсы»<sup>2</sup>. За понятным для философии Модерна определением человека через свободу почти не обращает на себя внимания загадочное «человек в качестве духа». В действительности же, мифологема саморазвивающегося духа философски в высшей степени значима. Ведь если пребывание на уровне природных влечений — состояние, недостойное человека, то должно существовать противопоставленное природе «иное». Но почему иное здесь — дух, почему не Разум? Видимо потому, что

---

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 82.

просвещенческий разум совмещает в одном термине рассудок и мораль, а гегелевская философская позиция исполнена пафосом антиморализаторства. По Гегелю, реальность человеческого бытия с моральным дискурсом не совпадает. В реальности, как ее видит Гегель, имеет место *«процесс, назначение которого состоит в том, чтобы поднять их [индивидуумов. — И.М.] единичность и природность через естественную необходимость и через произвол потребностей до формальной свободы и формальной всеобщности знания и воления»*. И, как бы парадоксально это ни звучало, именно процесс восхождения к всеобщему способен *«формировать субъективность в ее особенности»*<sup>3</sup>. Согласно Гегелю, единичное само по себе ничего не значит («его не существует») — до тех пор, пока не опосредуется всеобщим; только тогда оно становится самым собой как особым проявлением всеобщего (того, что имеет объективное значение и смысл). Очевидно, что «всеобщность» в данном случае не имеет никакого отношения к миру природы; она ведет свое происхождение из мира человеческого.

Поэтому-то человек свободен только «в качестве духа». Но и отвергнув природное, приобщившись к жизни духа, он не получает для себя свободы как *статичного состояния*. Свобода, по Гегелю, возможна только как *освобождение*, как движение, в котором никогда не бывает окончательного завоевывания свободы; последняя достигается для того, чтобы быть вновь утраченной...

Как же в таком случае решает Гегель вопрос об истине, действительности бытия? Истина, аутентичность бытия состоит отнюдь не в простом соответствии тем или иным моральным нормам; она — в «ставшем», в том, что дух знает как наличное. Если у Платона идея всегда выше (=моральной) своего реального воплощения, то у Гегеля «все действительное разумно» как стадия развивающегося духа. Свобода в таком случае достигает стадии действительности лишь одним путем — через устранение той природной простоты, т.е. непосредственности и единичности, «в которые погружен дух и чтобы... эта его внешность обрела разумность, на которую она способна, а именно *форму всеобщности, рассудочность*». Достигая формы всеобщности, которой является

---

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С.231.

рассудочность, дух тем самым «чувствует себя в этой *внешности* как таковой *в своей стихии и у себя*. Его свобода имеет, таким образом, в ней наличное бытие, и он становится в этой *в себе* чуждой его назначению к свободе стихии *для себя*, имеет дело лишь с тем, на что наложена его печать и что произведено им»<sup>4</sup>. Таким образом, стихия, на которую «обречен» дух, суть форма всеобщности; а о противоположном духовному (единичном, природно-бессмысленном) существовании важно знать лишь, что оно *способно* обрести форму всеобщности. Данная понятийная конструкция — прямой вызов кантовской индивидуалистической этике свободы. В гегелевском понимании, индивидуальная свобода «в своей единичности» есть лишь некоторый аналог единичной природной сущности, о которой мы уже знаем, что сама по себе просто не имеет смысла — до тех пор, пока не соотнесет себя с формой всеобщности<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 232.

<sup>5</sup> «...первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*,— сфера формального и абстрактного права; в эту сферу с таким же основанием должна входить и собственность в ее опосредованной форме в виде *договора*, и право в его нарушении, как *преступление и наказание*. Свобода, которую мы здесь имеем, есть то, что мы называем лицом, т.е. субъектом, свободным, а именно свободным для себя и дающим себе наличное бытие в вещах. Однако эта голая непосредственность наличного бытия не соответствует свободе, и отрицание этого определения есть сфера *моральности*. Я уже свободен не только в этой непосредственной вещи, но и в снятой непосредственности, т.е. я свободен в самом себе, в субъективном. В этой сфере все дело в моем понимании и намерении, моей цели, поскольку внешнее полагается как безразличное, но добро, которое есть здесь всеобщая цель, не должно оставаться только в моих помыслах, оно должно реализоваться. Субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т.е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось во внешнем существовании. Как моральность, так и предыдущий момент формального права суть абстракции, истина которых есть *нравственность*. Следовательно, нравственность есть единство воли в ее понятии и воли единичного, т.е. субъекта. Ее первое наличное бытие есть вновь природное наличное бытие в форме любви и чувства — *семья*, индивид снял здесь свою непокорную личность и находится вместе со своим сознанием внутри некоего целого». См.: Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 94-95.

**§ 2. «Форма всеобщности», ее роль  
в определении понятийного статуса субъекта**

Так что же такое эта форма? Ясно, что она есть то общее, к чему направлено индивидуальное движение свобод. Однако, к этому общему свобода индивидуума идет непростым путем:

«...на следующей ступени мы видим утрату нравственности в собственном смысле слова и субстанциального единства: семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, объединенные лишь узами потребности друг в друге. Эту ступень *гражданского общества* часто считали государством. Но *государство* есть лишь третье — нравственность, дух, где происходит необычайное объединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчиненная лишь высшей абсолютной истине мирового духа»<sup>6</sup>.

Вероятно, этой недифференцированной форме общего наиболее соответствует современное представление о ценностях, тех самых ценностях, которые часто определяются ныне в примитивно-натуралистическом ключе — в терминах «регуляторов поведения» и т.п. квазинаучной фразеологии. Всеобщая форма как ценность (вернее, набор ценностей), которую Гегель определяет как стихию, *чуждую индивидуальному духу с точки зрения его предназначенности для свободы*, вместе с тем, является той необходимой инстанцией, осведомленность о которой, обнаруживающая себя как устремленность к ней, делает индивидуальную освободительную интенцию содержательной — придает ей *реальность*. Образно говоря, мир ценностей (эта форма всеобщности) есть своего рода «магнит», движение к которому, собственно, и создает «силовое поле» свобод как освобождений. Этот образ, с одной стороны, находит опору в обращенном к философу требовании исследовать «ставшее», что, в свою очередь, предполагает распадение бесконечности развития на относительно конечные стадии. Таким образом, мы видим, что уже в изначальном представлении неявно заложена модель плюрализации «формы всеобщности». С другой стороны, венчающий дело образ слияния единичного со всеобщим

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 95.

(некий результат, найденный философом в облике государства) — это та часть гегелевского философского «нарратива», где требование поиска истины в «ставшем» становится уже доктринальным злоупотреблением, отрицающим самое себя. Соответственно, наиболее интересной оказывается та часть нарратива, где кантовская свобода, этот акт самозаконодательства воли, опускается Гегелем на грешную землю. Благодаря этому свободный субъект (каким его рисует Кант) перестает быть похожим на личность, неизлечимо страдающую аутизмом. Хотя, конечно, и у Канта свобода с чем-то соотнобразуется (именно, с Разумом); однако, в этой части своей философии кенигсбергский мыслитель настолько заумен и одновременно невнятен, что введенное Гегелем преобразование поистине выглядит спасением концепта «свобода», вызволением этой последней из затруднительного положения. Так относительная (или «циклическая») свобода, будучи движением, «заканчивается» всякий раз в предмете, к которому был устремлен «воодушевленный» субъект. В этом понимании, всеобщая форма есть не что иное как предметность свободы. Свобода осмысленна, потому что предметна; «преследуя» предмет, она и сама его генерирует. Предмет же, по мере завершения в нем работы духа, отторгается (в смысле утраты универсальной значимости) от его движения как фиксация наличного, разумного и действительного состояния; между тем, сам дух бросается на поиски новой цели (предметности) как нового «мотива» движения.

Таким образом, перестав быть исключительной прерогативой индивидуума, свобода (в наложении ее на историчность существования человеческого общества) обнаруживает свою прерывистость, неабсолютность, а, кроме того, свою неразрывную связь с другими явлениями духа. Какими?

### **§ 3. Свобода как власть**

В первую очередь, конечно, с властью. Едва ли найдется другой философ, сумевший помыслить власть так глубоко и всеохватно, как это сделал Гегель — хотя там, где в его сочинениях речь идет о политико-философском (в отличие от политико-правового) понимании власти, сам термин «власть», как правило, не употребляется — возможно, из-за нежелания вносить путаницу юридическими ассоциациями. В таких случаях Гегель охотней говорит о

воле и ее воздействию. «Воля, которая... волит только абстрактно-всеобщее, *ничего* не волит и поэтому не есть воля»<sup>7</sup>. Уже в этом суждении просматривается тесная связь воли с феноменом власти. В то же время, сказанное не означает, что выражение «ничего не волящая воля» бессмысленно и представляет собой противоречие в терминах; напротив, последняя функциональна в одном очень важном смысле. Речь идет о конституировании «самосознания» (знания человеком себя в качестве свободного субъекта).

«Я определяет себя, поскольку оно есть соотношение негативности с самой собой; в качестве этого *соотношения с собой* оно безразлично к этой определенности, знает ее как свою и идеальную, как простую *возможность*, которой оно не связано и в которой оно есть только потому, что полагает себя в ней. Это и есть свобода воли»<sup>8</sup>.

Что же касается воли как таковой, то она с необходимостью двойственна: «воля может от всего абстрагироваться... она также и определена — собой или чем-то другим»<sup>9</sup>. И в том, и в другом случае воля явит себя как власть.

«Когда говорят: воля всеобща, воля определяет себя, — то этим уже выражают, что воля есть предполагаемый субъект, ...но она не есть нечто готовое и всеобщее до своего определения»<sup>10</sup>.

*Определение себя* воля обретает в своей способности (либо неспособности), вступая во взаимодействие с другим Я, «остаться у себя», удержать в себе всеобщее —

«...это и есть конкретное определение свободы... Этой свободой мы обладаем уже в форме чувства, например в дружбе и любви. Здесь мы не односторонни в себе, а охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собой»<sup>11</sup>.

Таким образом, власть, в ее переплетении со свободой, пронизывает не только публичную, но и частную жизнь человека;

<sup>7</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 73.

<sup>8</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 73.

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 74.

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 74.

<sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 74.



пользуясь понятием власти, Гегель так описывает семью: «*семья*, индивид снял здесь свою непокорную личность и находится вместе со своим сознанием внутри некоего целого»<sup>12</sup>. Иными словами, в семье индивид способен, с одной стороны, оставаться свободным (правда, в том лишь смысле, что он в состоянии «абстрагироваться от всего, даже от своей жизни»), а с другой, он, несомненно, находится здесь в подчиненном положении. Любовь, дружба и вообще «чувства» способны подчинять одного человека другому; стало быть, и в приватной жизни присутствует власть, не отделенная от власти политической жесткой перегородкой. Более того, саму политическую власть невозможно постичь без углубления в феноменологию властных отношений между индивидуумами. Конечно, при этом следует исходить, в первую очередь, из того, что взаимодействуют не телесные сущности, а «самосознания»: любое упоминание о власти есть в то же время косвенная отсылка к свободе человека; тесная связь этих двух понятий никогда не упускается Гегелем из виду. Из постулируемой двойственности бытия единичного возникает тема «самостоятельности и несамостоятельности самосознания», трактовка которой Гегелем заключена в мифе о рабе и господине, составившем самую известную часть его *tagnum opus* «Феноменологии духа».

Описанию взаимодействия самосознаний Гегель не случайно предпосылает тему «игры сил». Из этого описания мы узнаем, что единичное, т.е.

«...один момент является как односторонне выступившая сущность, как всеобщая среда или устойчивое существование самостоятельных материй. Но *самостоятельность* этих материй есть не что иное, как эта среда; или: это *всеобщее* от начала до конца есть *множественность* таких разных всеобщих. Но [сказать, что] всеобщее само по себе состоит в нераздельном единстве с этой множественностью, значит: каждая такая материя находится там, где и другие; они взаимно проникают друг друга, не приходя в соприкосновение, потому что, наоборот, многократно различенное точно так же самостоятельно»<sup>13</sup>.

Таким образом, утверждает философ, материальным сущно-

---

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 94-95.

<sup>13</sup> Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 72-73.

стям свойственно взаимодействовать «силовым образом». Но ведь и человек материален!

Так возникает важный концептуальный мотив сопряжения абсолютной самостоятельности самосознания индивидуума с не-самостоятельностью этого самосознания. Задачу такого сопряжения Гегель решает, как уже можно догадаться, через указание на материальность, телесность носителя самосознания. С одной стороны, факт телесности (финальности, смертности) индивидуума не способен в принципе изменить абсолютность индивидуального самосознания; последнее в потенции отрицает всякую материальность, презирая самое смерть. Благодаря этой абсолютной самости жизнь духа, даже заключенная в бренное тело, представляет собой истинное «для-себя-бытие, равное себе самому благодаря исключению *из себя* всего *другого*»<sup>14</sup>. Действительно, полное утверждение себя есть не что иное как полное же игнорирование всего внешнего. Но индивидуальным самосознаниям, олицетворяемым «смертными» (поскольку каждое из этих самосознаний, оказавшись погружено в «бытие жизни», исключает самосознание другого), не доступно никакого иного модуса взаимоотношений, кроме смертельной борьбы, заканчивающейся физической аннигиляцией сторон. Подобный исход, (*притом что он является триумфом духа* в качестве истинного «самосознания») лишает этот вид бескомпромиссной самосознательности («чистой абстракции самосознания») длительности *духа*, который оказывается лишен возможности «поселиться» в ком-либо из людей надолго.

Это обстоятельство делает сохранение жизни носителя самосознания «существенным» фактором, а самосознание как таковое — двойственным:

«Оно, следовательно, есть для себя инобытие в качестве *некоторого бытия* или в качестве *различного момента*; но оно есть для себя также единство себя самого с этим различием как *второй различенный момент*. Обладая названным первым моментом, самосознание выступает как *сознание*, и для него сохранен весь простор чувственного мира, но в то же время — лишь в соотнесении со вторым моментом — с единством самосознания с самим собою; и это единство есть для самосозна-

---

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 101.

ния вместе с тем некоторая устойчивость, которая, однако, есть только *явление* или различие, не имеющее *в себе* бытия. Но эта противоположность его явления и его истины имеет своей сущностью только истину, а именно единство самосознания с самим собой; это единство должно стать для самосознания существенным; это значит, что самосознание есть вообще *вожделение*<sup>15</sup>.

Но к какому «внешнему» может вожделеть индивидуальное самосознание, если оно, по большому счету, равнодушно даже к факту собственной смерти («Свобода самосознания *равнодушна* к естественному наличному бытию»<sup>16</sup>)? Очевидно, что такое внешнее все же имеется. Это власть — власть, понимаемая предельно философично, власть как исходящее от «другого» *признание*. Для Гегеля нет сомнений в том, что любая, политическая и неполитическая, власть есть в сущности реализация признанности одного самосознания другим и, как следствие, распространение на объект власти присущего ему, «господину», сознания императивности тех или иных ценностей, т.е. *реальное* (в отличие от примитивно-силового) подчинение другого себе, своим императивам. Именно в этом подлинно человеческом смысле желание «властвовать» может быть понято как нравственный императив; как таковое, оно является главным вожделением любого самосознания — тем вожделением, с которым просто несоизмеримы все прочие желания человека как существа смертного, конечного. Ведь не что иное как реализованное вожделение к власти наделяет индивидуальное самосознание той «длительностью», коей его лишает финальность «материального носителя». Так, индивидуально-неповторимая воля властителя, откристаллизовавшаяся в своде законов, в неписанных правилах общежития, в особенностях национального менталитета, в том, что называется общественным идеалом, способна на века пережить его самого (заметим, что подобной же «длительностью» обладают все вообще свободные, а не только политические, творения человеческого духа, что и позволяет говорить об их «власти над умами»). Конечно, как ясно из уже сказанного, вожделение к власти является «высшим» свойством личности лишь тогда, ко-

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 94.

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 108.

гда оно есть стремление к признанию, а не к осуществлению любой вообще «силы». Действие «силы вообще», как подчеркивает Гегель, несущественно, ибо оно есть «негация без самостоятельности», разновидность природных процессов, не воля, а *своеволие*: «Своенравие есть свобода, которая утверждается за единичностью и остается *внутри* рабства»<sup>17</sup>.

Далее. Переходя к рассмотрению той «игры сил», в которой реализуется признание как власть одного индивидуума над другим, заметим, что гегелевская диалектика господства и рабства как таковая не будет предметом нашего анализа, так как ее значительную часть составляет «точечная» привязка феномена власти к условиям именно рабовладельческого уклада, а тема настоящего исследования — свобода в эпоху Модерна. Вместе с тем, как внутри рассмотрения ситуации «раб-господин», так и в прилегающих к нему разделах есть немало таких суждений, которые точно схватывают суть феномена власти в ее историчности и в ее неразрывной связи со свободой.

#### § 4. Диалектика господства и рабства; выход ее в современность

Итак, господин и раб. Гегель исходит из этого соотношения как из изначально заданного, невольно признавая тем самым, что для мира, стихийно «уже ставшего», наиболее характерно именно такое взаимное отношение индивидуальных самосознаний:

«Для самосознания есть другое самосознание, оно оказалось *вовне себя*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло себя само, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно и не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*»<sup>18</sup>.

Раб растворен в самосознании другого, и в этом суть феномена подчинения любой власти. Освобождение от власти, обретение свободы воли есть обретение «себя истинного»: «*во-первых*, самосознание должно стремиться снять *другую* самостоятельную сущ-

<sup>17</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 108.

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 99.

ность, дабы этим удостовериться *в себе* как в сущности; *во-вторых*, оно тем самым стремится снять себя *само*, ибо это Другое есть оно само»<sup>19</sup>. Состояние подчинения власти есть «инобытие» для подчиненного; одновременно, в этом состоянии присутствует определенное осквернение чистоты самосознания властвующего, произошедшее вследствие присоединения к нему сознания другого. Таким образом, страдают обе стороны. Сказав это, Гегель тут же фактически «опротестовывает» данный ход мысли, ибо, как выясняется, стороны властного отношения, при всей своей непохожести друг на друга, все же «делают одно», ведут себя по отношению друг к другу *зеркально*:

«Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что оно делает; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь* постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действие было бы тщетно, ибо то, что должно произойти, может быть осуществлено только обоими»<sup>20</sup>.

Здесь налицо некая недосказанность. Зачем господину и рабу делать одно и то же, какая сила принуждает их к этому? Попытка объяснения дается тут же:

«Каждое для другого есть средний термин, через который каждое с самим собой опосредствуется и смыкается, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть таким образом для себя только благодаря этому опосредствованию. *Они признают себя признающими друг друга*»<sup>21</sup>.

Средний термин — если отойти от гегелевской терминологии — есть некая одинаково значимая для сторон ценность. Можно сказать, что этой ценности оба самосознания в равной степени подчинены. И в этом отношении различие между ними как между рабом и господином должно утрачиваться. Чтобы этого не произошло, Гегель постулирует тут же распадение среднего термина на крайние, противоположные термины, и мы опять оказываемся перед ситуа-

---

<sup>19</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 99.

<sup>20</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 100.

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 100.

цией неравенства самосознаний — на этот раз для того, чтобы каждое могло зафиксировать свой статус в качестве либо признаваемого (властвующего), либо признающего (подчиненного) самосознания.

Здесь Гегель ничего не говорит нам относительно того, *как возможно это неравенство в условиях равного признания сторонами «среднего термина»*, ограничиваясь маловразумительным выводом об «удвоении самосознания». Повторяя уже сказанное об абсолютном самосознании, Гегель, в то же время, фактически интерпретирует ситуацию как борьбу сторон за «овладение средним термином» как единственную цель самосознания.

«Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть. — Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, — то, что оно есть только чистое *для-себя-бытие*»<sup>22</sup>.

Философ фактически возвращается к утверждению о несущественности задачи сохранения собственной жизни как локуса эмпирического существования индивидуума по сравнению с «собственно человеческим интересом», каковой направлен на утверждения себя в качестве носителя ценностей. Последние непременно должны быть преобразуемы человеком из простой «достоверности для себя» до «истины в другом».

«Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг. Каждое должно в такой же мере идти на смерть другого, в какой оно рискует своей жизнью, ибо другое для него не имеет большего значения, чем оно само; его сущность проявляется для него как нечто другое, оно — *вовне себя*; оно должно снять свое *вовне-себя-бытие*; другое есть многообразно запутанное и сущее соз-

---

<sup>22</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 101.

нение; оно должно созерцать свое инобытие как чистое для-себя-бытие или как абсолютную негацию»<sup>23</sup>.

Перед нами не что иное как кантовский моральный императив в одном из его возможных экзистенциальных толкований.

Кажется, мы наконец приходим к уяснению ситуации властвования как борьбы за владение средним термином: тот, кто владеет средним термином, тот владеет (повелевает) также и другими. Отсюда неравенство самосознаний. И дело уже не в риске взаимной аннигиляции. Готовность идти на смерть есть лишь индикатор того, что развернувшаяся борьба идет по поводу «главного» — и результатом этой борьбы вовсе не обязательно должна быть смерть. Здесь важна другая логика: *тот, кто готов расстаться с жизнью, борясь за средний термин (=подлинную ценность), готов и реально (непритворно) подчиняться любому, кто в этой борьбе возьмет верх, т.е. проявит себя как более совершенное существо.*

Таким образом, феномен «признания» другого оказывается непосредственно вплетен в дискурс власти. Здесь хочется оспорить Гегеля в том, насколько корректно описывать подобную динамику в терминах игры «самосознаний». Конечно, для самого философа слово «самосознание» означает в данном контексте не что иное как причастность личности к «сверхприродной» ценности, каковой является ее, личности, свобода воли. Но в том-то и сложность, что так понимаемое «самосознание» обнаружимо отнюдь не только в среде современных образованных рефлексизирующих индивидуумов. В таком понимании самосознание является синонимом того, что в современном дискурсе обозначается термином «идентичность» только благодаря индивидуальному «самосознанию», способному подчинить себе другие «самосознания», в принципе возможен выход за рамки наличных институциональных структур, которые в обычном состоянии являются естественными (для мира людей) барьерами, удерживающими общество от изменений и способными, кажется, сделать человеческий универсум подобием глобального муравейника, внутри которого «все течет и ничего не меняется». Позже данную тенденцию общественных институтов к самоувековечению по-своему отразил Ф. Ницше в образе «вечного

---

<sup>23</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 102.

возвращения». Этому-то (природоподобному в его циклической замкнутости) устройству с необходимостью противостоит «принцип свободы воли» — никому никогда не даруемое, но всегда узурпируемое человеком «право»<sup>24</sup> перестать признавать общепризнанное и тем самым потребовать от окружающих признания чего-то иного, во что верит он сам. Гегель прав: такого рода «акты самосознания» могут совершаться только ценой выказывания личного пренебрежения к иным благам, включая и саму жизнь.

Как ни романтично («оторванно от жизни») выглядит нарисованный образ развивающегося общества, представить себе какой-либо другой источник развития человечества едва ли возможно — при условии, что под развитием понимается действительное *рождение нового*. Сложность мышления о развитии как о порождении новизны заключена в том, что радикально-новое *непредставимо заранее*, ибо являет собой не какую-то, пусть ранее не испробованную, но составленную из старых «кирпичиков» смысловую конфигурацию, а совершенно неведомое прошлому духовное образование. К слову, именно по признаку способности порождения нового разделяются два часто смешиваемых воедино понятия — свобода воли как таковая и свобода выбора. Последняя не может быть полноценным синонимом свободы воли — потому именно, что предполагает наличие *готовых объектов выбора*; между тем, с политико-философской точки зрения, главным в свободе воли является как раз ее способность формировать и привносить в общество совершенно новые объекты для выбора, новые ценности, идеалы, устремления.

К такому новому человечество приходит стихийно, приходит на практике, в атмосфере очередного понятийного сумбура; и уже позже, преобразовав в соответствии с воцарившимся новым собственными представлениями о мире, смотрит (в том числе и на прошлое!) *новыми глазами*. К осознанию этой динамики общественного развития Гегелю удалось приблизиться, как никому другому. В его философии гениально уловлена труднейшая для политической философии «диалектика нового»: любое новое, утверждаясь, получает связное концептуальное обличье, без которого невоз-

---

<sup>24</sup> Понятно, что это «право» не только не имеет ничего общего с современными «законными» правами, но и прямо подрывает их — вспомним Р. Дворкина: «Нет права на свободу».



можно его легитимация в обществе; мало того, будучи «схвачено в понятии», новое перестает быть новым, восприниматься как такое. Наоборот: имеет место некая узурпация им роли самоочевидной истины; новое подчиняет себе и прошлое, навязав настоящему свое представление о нем. Победившее «иное» с необходимостью утверждает себя как такое видение, которое не является видением лишь данного момента. Однажды обретенная, способность видеть по-новому распространяется на *всю* охваченную мыслью историю. Таким образом, момент сдвига, перехода к иному, когда налицо одновременно и господство прежнего мировидения, и брошенный ему вызов — этот момент оказывается вытеснен самим концептуализирующим сознанием. В результате, в любой «ставший» момент бытия мы имеем связную и непротиворечивую картину исторического развития. Настоящее, как было сказано в другой связи, с необходимостью «колонизирует» прошлое<sup>25</sup>. Поэтому-то любые наличные представления об истории и современности — всегда «самые верные», «все действительное разумно, все разумное действительно». Сказав это, Гегель продемонстрировал ясное понимание, что речь в данном случае идет об исторической динамике *власти*, по отношению к которой разум — всего лишь прислужник, готовый не только внедрить новое, но и столь же основательно вытеснить старое с его как дурными, так и благими сторонами. Для этого разуму даже не нужно ставить перед собой соответствующей сознательной цели. В этом действе он так же бессознателен относительно побочных следствий своей активности, как и властный дискурс в целом.

Учет данной динамики заставляет возвратиться к понятию самосознания у Гегеля и отметить, что оно является «сознанием себя» в более радикальном смысле, чем может показаться: центрированность на себе, партикулярность индивидуальных самосозна-

---

<sup>25</sup> Современность конституировала себя как *стадию истории*, колонизировав ее... *увекочила себя*, поскольку ее «открытость будущему» и «устремленность в будущее» по существу означали экстраполяцию ее самой в бесконечность... Колонизация прошлого необходимо оборачивалась *утратой будущего* как качественно и неожиданно нового, *как новых творческих начал*... (Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М.: КДУ, 1998. С. 303-304).

ний не в последнюю очередь ответственны за то, что объективные процессы способны протекать (и протекают) неотрефлексированно, будучи подвергнуты «сепарации», производимой с позиций индивидуального в его партикуляризме.

### § 5. Значение гегелевской философии свободы

Все сказанное позволяет нам более конкретно охарактеризовать общую исследовательскую задачу гегелевской философии, поскольку она является философией общества. Этой последней в огромной мере присуще то, что в современном вокабуляре называется «социологизмом» — стремление выделить в жизни человеческого универсума те регулярности, которые находятся за пределами его, общества, рациональных целей: последние являются к ним случайными по отношению. Идя по этому пути, очень просто соскользнуть в детерминистический модус мышления об обществе, что и сделали позже многие выдающиеся социологи. По нашему мнению, гений Гегеля более всего проявляется в том, что знание данной стороны дела не только не превратило его в детерминиста, отрицающего свободу воли, но и позволило совершить прорыв в понимании сущностной связи свободы и власти, выстроив феноменологическую цепочку: свобода воли — воления — «игра сил» — власть — «объективное».

Рассмотренная в своей целостности, его философия, многократно (и не без повода) обвиненная в небрежении к кантовскому принципу свободы, как никакая другая, улавливает полностью игнорируемую Кантом сложность бытования свободы в мире людей. В этой связи следует подчеркнуть, что главный *этнос* гегелевских представлений о свободе видится нам состоящим в диалектическом «снятии» кантовской автономии воли — этакого «аутистического» видения, пусть даже окрыляющего морально, но теоретически беспомощного. Гегель — единственный среди современников — сумел сделать свою философию достойным политико-философским комментарием к загадочному афоризму Ж.-Ж. Руссо: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1998. С. 199.

Возвращаясь к «мифу о рабе и господине», отметим, что мастерски выявленная Гегелем диалектика все же отражает исторически частный (и потому актуальный ныне разве что для анализа современных рецидивов рабства) случай реализации связи господства и подчинения. Но даже признав в «мифе» частный случай феноменологии господства и подчинения, едва ли можно счесть справедливыми выводы, сделанные Гегелем на основе предпринятого анализа. Основной пафос гегелевского описания, судя по всему, заключен в утверждении, что никем не предусмотренный, не зависящий от субъективных желаний участников ход вещей приводит к такому положению, при котором *«истина самостоятельного сознания есть рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется первоначально *вне себя* и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттесненное обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности»<sup>27</sup>. Гегель хочет сказать, что униженный и поработенный человек оказывается поставлен в такое специфическое отношение к предмету своего подневольного труда, благодаря которому он как трудящийся — в результате «обратного оттеснения сознания в себя» — *объективно* получает явные преимущества перед господином: ведь для господина вождение к производимому для него рабом предмету

«...удержало за собой (*hat sich vorbehalten*) чистую негацию предмета, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает *предметной* стороны или *устойчивого существования*. Труд, напротив того, есть *заторможенное* вождение, *задержанное* (*aufgehaltenes*) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; рабо-

---

<sup>27</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 104.

такое сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*<sup>28</sup>.

Думается, перед нами возможный, но не универсальный сценарий взаимоотношений властвующего и подвластного. С точки зрения наших целей существенным недостатком данного анализа является то, что исходные понятия раба и господина не выводятся из предшествовавших размышлений, а заимствуются Гегелем из исторической эмпирии, которая ничего не может дать нам в плане понимания власти как реализации признания. Это побуждает вновь вернуться к гегелевской понятийной «архитектонике». Здесь мы замечаем, в частности, что философское понятие власти, воспринимаемое Гегелем во всей его неразгаданности, обладает многозначительным сходством с «формой всеобщности». С одной стороны, данная «форма», как и политическая власть, обладает принудительной силой; она — некий прообраз власти в ее «чистоте», власти идеальной, предполагающей *согласие* объекта управления с внешней волей; с другой стороны, как таковая, «форма всеобщности» не имеет ничего общего с властью как силой *par excellence*, которую Гегель определяет как «негацию без самостоятельности»<sup>29</sup>. Иными словами, «форма всеобщности» обладает всеми признаками «покоящегося господства». Являясь, таким образом, источником истинной (не нуждающейся в инструментах внешнего принуждения) власти, «форма всеобщности» обнаруживает свое родство с платоновской идеей, но будучи «формой», она не только предшествует процессу саморазвития духа в качестве идеальной цели, но и направляет сам процесс к его собственной «кристаллизации», к его рассудочному *завершению* в действительности. Описание такого рода динамики вполне соответствует политико-философской направленности нашего анализа, целью которого является феноменология власти.

Кажется, Гегель желает помыслить власть как такую силу, которая, будучи способностью удержания некоего состояния, некой определенной «идеи» в обществе, действительна лишь в той мере, в какой она сопряжена с актом рассудка, венчающего каждый исторически конкретный «цикл» движения свободы; последняя же, с

<sup>28</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 105.

<sup>29</sup> Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 102.

окончанием цикла, не уничтожается, а обретает себя в ином материале. Вероятно, такая же цикличность присуща способу «бытования в миру» политических идей; для Гегеля последние, по большому счету, суть не что иное как реализации свободы Духа. В подобном соединении идеального и актуального заключена, как нам кажется, суть предпринятого Гегелем кардинального преобразования платоновского представления о власти идей над миром; Гегель полностью отвергает платоновское неприятие политики — такой, «как она есть», вводя последнюю в сферу движения духа. В результате то, что для Платона было хаосом реальной политики, становится понятной философу игрой свободы и несвободы. «Форма всеобщности» (напомним, что речь идет о человеческом, а не о физическом универсуме), будучи главным фактором *подчинения* частиц целому (индивидуума — обществу), является пусть «внешней» для духа субстанцией, но при этом такой, внутри которой дух находится «у себя». Согласно нашей интерпретации, в мире общеупотребительных понятий этому определению соответствует субстанция власти — некая воля, хотя и внешняя по отношению к индивидууму, но вместе с тем столь же «родная» ему, как и его собственная воля. Ибо что еще, как не воля способна приостанавливать движение человеческой свободы, заменяя ее рассудочным подчинением (здесь и сейчас) «предмету». Атрибутирование внешней (по отношению к индивидууму) воле формы всеобщности, благодаря которому делается возможным и легитимным слияние ее с частной волей человека, и есть акт политической власти (в отличие от власти приватной). Таким образом, истинная власть, по Гегелю, не противоположна свободе, ибо свершается через свободу (в том числе и индивидуальную)<sup>30</sup>.

Предложенное Гегелем видение немало дает в плане «обмирщения» свободы. Прежде всего, в его философии не остается места для понимания свободы как некоего постоянного и самодостаточно-

---

<sup>30</sup> В этом ключе мыслил, в частности, гегельянец Т.Х. Грин, подвергая сомнению обоснованность притязаний власти на роль воспитателя законопослушных граждан: «Можно говорить о моральном долге относительно наших обязательств, но нельзя говорить об обязательствах иметь моральный долг» (*Green T.H. Lectures on the Principles of Political Obligation. Kitchener, 1999. P. 11*).

го атрибута человеческой морали, выпадающего — в силу этой своей самодостаточности — из реальной жизни. Гегель сознает: реальностью человеческого бытия свобода может быть только в диалектическом модусе. Но можем ли мы в таком случае поставить данному описанию процесса движения свобод (как индивидуальной, так и свободы духа) кантовский вопрос про автономию / гетерономию? Думается, можем; тема автономизации субъекта находится в подоплеке гегелевского философского видения. Нужно только адекватно проинтерпретировать основные задействованные здесь понятия.

Прежде всего, очевидно, что самым введением понятия «дух» Гегель проблематизирует требование автономии как нравственной нормы для субъекта. Дух по определению «больше» индивидуального субъекта. Он является порождающим началом человеческого в человеке:

«...дух обладает своей действительностью лишь посредством того, что раздваивается в себе самом, сообщает себе в естественных потребностях и в связи с этой внешней необходимостью предел и конечность, и именно тем, что *он в них встраивается*, он преодолевает их и обретает в них свое *объективное наличное бытие*»<sup>31</sup>.

Столь непростая динамика сопряжения духа с наличным бытием говорит нам, прежде всего о том, что последнее в качестве «объективного» просто не может быть однозначно автономным. Всякая автономия терпит поражение от... самой себя, от своего объективированного обличья. Иными словами, если реальность существует в движении, то автономия мыслима *в действительности* только как необходимо возобновляемый выход из гетерономии — и возвращение в нее. Ибо объективация есть другое название для отчуждения.

Таким образом, если кантовский человек «живет лишь из чувства долга»<sup>32</sup>, то в гегелевском описании этос человеческой жизни никакой подобной простоты не допускает. Традиция рационали-

<sup>31</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 232.

<sup>32</sup> См.: Кант И. Критика практического разума // Собрание сочинений в восьми томах. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 479.

стически толковать свободу человека в терминах сотворения им институтов общества — эта традиция (от Канта до Касториадиса) представляет себе противоположность автономии (гетерономии) весьма однозначно — как некую *отправную точку* освободительного действия. Видеть гетерономию еще и *завершением* этого действия дано только гегелевскому историческому мышлению, несущему в себе признание того факта, что в принципе никакая свобода не способна к самоувековечению. Без осознания этой истины политическая философия остается прекраснодушным призывом, не более. Это значит, что постичь реальный исторический процесс, «схватить в понятии» происходящее можно только с опорой на его «объективации», отчужденные от «духа» формы, кристаллизации деятельности, памятуя о том, что каждая такая форма есть «окаменевшее» порождение человеческой свободы.

В целом, история человечества, если рассматривать ее не с точки зрения производимых по ходу ее развертывания бесчисленных случайных порождений, которые, в аспекте ее главных логико-философских кристаллизаций, возникают на основе форм-«гештальтов» («сознание» — «самосознание» — «разум» — «дух» — заметим, также произведенных, «обнаруженных» индивидуальным сознанием), — такая история, несомненно, оказывается заключена данными «гештальтами сознания» в понятийные рамки, относительно которых каждое последующее развитие практик свободы выступает всего лишь как их новое наполнение. Значит, для того чтобы наполнять «гештальты» и создавать новые кристаллизации путем преодоления (снятия) каждой наличной формы, требуется каждый раз «новая» человеческая свобода. Ясно, что в подобном контексте, подвергшем «квантификации» человеческую свободу (как приватно-индивидуальную, так и общественно-политическую), функция предельно широкого «гештальт-понятия», каким является в гегелевской философии «дух», заключалась прежде всего в объяснении того, откуда берется каждый раз эта новая свобода и куда она уходит, достигнув своей цели. Но если так, то «гештальт-история» по Гегелю есть *de facto* феноменология политики, являющая собой картину тесного переплетения свободы и власти, то сливающихся в одно, то расходящихся по противоположным полюсам исторического процесса.

Гегелевские идеи подвели черту подо всем классическим периодом в западной философии, бывшим для политической мысли периодом доминирования рациональности в качестве *этического идеала*. «В гегелевской философии классическая парадигма рационализма получила свое наиболее последовательное выражение, по сути исчерпав свои возможности»<sup>33</sup>. Разум, после того как он был последовательно «историзирован» Гегелем, оказался превращен из универсального *основания* человеческой деятельности и исторического процесса (каким ему надлежало быть в системе классической рационалистической парадигмы) в сам этот процесс, оставив вакантным занимаемое им на протяжении всего предшествующего периода место онтологической «основы основ». Тем самым была подготовлена почва для постклассического этапа в развитии современной философии, утверждение которого позволило политической философии приступить к поиску адекватных себе самой концептуальных оснований.

---

<sup>33</sup> Порус В.Н. Рационализм // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Институт философии РАН. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 423; см. *Ego же*. Рациональность. Наука. Культура / Университет Российской Академии Образования. М., 2002.



ЧАСТЬ II

УРОКИ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ  
РЕВОЛЮЦИИ

ПОЛИТИКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ  
КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ СВОБОДЫ

---

ГЛАВА 5

АНТИНОМИЯ СВОБОДЫ И ПОРЯДКА  
(КОНСЕРВАТИЗМ  
КОНЦА XVIII – НАЧАЛА XIX ВВ.)

**§ 1. Консерватизм:**

*«альтернативный контекст» свободы в Модерне*

Развитие политической философии в XVII–XVIII вв. заложило принципы универсалистской и рационалистической культуры, ставшей основанием для политического проекта Нового времени, основополагающим и упорядочивающим моментом которого является не трансцендентное начало, а свобода и правовое равенство индивидов, руководствующихся в своих действиях не идеей божественного Провидения, но исключительно своей волей и разумом. В отличие от традиционного общества, в котором человек определялся через его включенность в определенное сообщество и воспринимался лишь в контексте причастности к некоему целому, европейская философия приняла понятие индивида, «живущего в горизонте регулятивной идеи личности», что предполагало полагание Я из него самого, не как части производного, но как непосредственно и актуально всеобщего<sup>1</sup>. Индивидуалистическое видение мира не только управляет развитием политических идей всего

---

<sup>1</sup> См.: Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М.: РГГУ, 2000. С. 7-9.

Просвещения, формирует дискурс Французской революции, фиксирует отношения людей в Декларациях прав, принятых американскими и французскими революционерами, но и вообще представляет собой магистральную линию развития политической мысли, совпадающую с логикой Современности: современно такое отношение к миру, при котором человек заявляет о себе как о силе основания (своих поступков и представлений, основания истории, истины, закона)<sup>2</sup>.

Эти факторы обусловили значимость идеи свободы в качестве магистральной идеи политического проекта Современности и в качестве центрального понятия восходящего либерализма. Однако, на наш взгляд, было бы ошибочным полагать, что «вотчиной» свободы был исключительно либерализм. Во-первых, оппозиционные либеральной идеологии течения (в первую очередь, консерватизм) силой самих вещей вынуждены были искать ответы на те же вопросы и размышлять над теми же проблемами, т.е. работать в том же самом проблемном поле, что и становящаяся либеральная идеология. Они давали, разумеется, иные ответы и предлагали иные пути разрешения этих проблем, что, однако, не отменяло проблемное поле свободы в качестве формирующего смыслы политико-философского размышления о судьбе человека<sup>3</sup>.

Во-вторых, в консервативном «стиле мышления» (воспользуемся здесь этим определением К. Мангейма) отразился особый опыт восприятия современности, опыт, принципиально отличный от раннелиберального пути решения философско-исторических и политико-философских проблем, поставленных ранним Модерном. К. Мангейм справедливо отмечал, что восходящее развитие буржуа-

---

<sup>2</sup> См.: Рено А. Эра индивида. СПб.: «Владимир Даль», 2002. С. 32.

<sup>3</sup> Эту «втянутость» или вовлеченность консервативных идей в общий процесс становления западноевропейского Модерна по-своему отмечает и американский политический теоретик Кори Робин. Он утверждает, в частности, следующее: «Вовсе не являясь рефлексивной защитой неизменности старого порядка или созерцательным традиционализмом, реакционный императив заставляет идти консерватизм в двух довольно непохожих направлениях: во-первых, в направлении критики и перестройки старого порядка, а во-вторых, в направлении усвоения идей и тактики самой революции или реформы, против которой она выступает» (Робин К. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Берка до Сары Пэйлин. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 86-87).

зии несло с собой рационалистическое, «количественное» видение мира<sup>4</sup>, которое становится частью новой духовной позиции и нового переживания мира. Однако старые способы мировосприятия, связанные с осмыслением всего контекста конкретных отношений, в которых укоренен любой фрагмент знания, с восприятием мира в его живой целостности и непосредственности, не исчезают полностью. Эти формы просто вытесняются — для того, чтобы быть впоследствии востребованными и актуализированными. Этот «стиль мышления» не был ни чистым отрицанием просвещенческих максим, ни своеобразными «антипринципами» (в которых рационализм превращался бы в иррационализм, эгалитаризм — в антиэгалитаризм и т.п.). Он формировался постепенно, «прорастая» из внутренних противоречий либерального и просвещенческого проекта и вступая в полемику с последним. Собственно, «реактивность» консервативной идеологии, о которой принято говорить среди исследователей, проявлялась в том, что свои основные ценностные и мировоззренческие доминанты она развивала в полемике со своим главным оппонентом — рационализмом и универсализмом Просвещения.

## **§ 2. Основные объекты критики консерваторами просвещенческой свободы**

Процесс этот носил весьма примечательный характер: мы можем говорить о взаимовлиянии двух идеологий и их принципов и категорий, в результате которого происходило одновременное модифицирование как консервативных, так и либеральных идей, причем наиболее прорывные и значимые для каждой из идеологий идеи прорастали как раз в местах наиболее тесного соприкосновения и наиболее выраженных критических нападков<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 192.

<sup>5</sup> Кори Робин называет эту черту консерватизма «одним из самых интересных и наименее понятых аспектов». «Хотя консерваторы враждебны целям левых, в особенности расширению полномочий низших слоев и классов, зачастую они оказываются лучшими учениками левых. Иногда их обучение носит вполне осознанный и стратегический характер, поскольку они ищут у левых способы использования нового языка или новых средств коммуникации для достижения своих целей, внезапно утративших свою легитимность» (Робин К. Цит. соч. С. 95).

Именно так происходит и с категорией свободы: консерватизм, вынужденный отвечать на вызовы Модерна, в центре которого — свободный и независимый индивид, яростно критикуя просвещенческое решение проблемы свободы, формирует собственную концепцию свободы, свободы в человеческом сообществе и в политике, которая существенным образом изменит восприятие свободы и в либеральном проекте в XIX столетии.

Консерваторы, разумеется, никогда не были противниками свободы — они были противниками свободы, понимаемой в либеральном духе. Отказываясь признать беспредпосылочный человеческий разум в качестве смыслообразующего ядра политического проекта, как это делали либералы, консерватор одновременно отказывается и от свободы и свободного выбора как предпосылки функционирования общества и создания им политических институтов. Основание консервативного мышления — не беспредпосылочный разум, но разум, обусловленный в своем развитии некоей внешней причиной. «Глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения, которые были «знаменем возникновения современного мира», заключалась, по К. Мангейму, в том, что

«...эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они необусловлены, непредвзяты. Специфика же *консервативного сознания* состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения; выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что сознательно противопоставляя себя либеральной идее, оно патетически акцентировало именно обусловленность сознания»<sup>6</sup>.

Именно с этих позиций Эдмунд Берк, по традиции считающийся родоначальником консервативной мысли, критикует действия французских революционеров, представляющие, по его мнению, плод неправильного понимания сущности общества и его развития. Именно с этих позиций он и отстаивает то, что представляется ему истинной свободой. Абстрактно понятая свобода французских революционеров способна принести лишь неисчислимые несчастья для народа.

---

<sup>6</sup> Мангейм К. Цит. соч. С.193-194.

«Абстрактно рассуждая, твердая власть так же хороша, как свобода; но мог бы я, находясь в здравом рассудке, десять лет назад поздравлять Францию с тем, что она удовлетворена своим правительством, не разобравшись, какова природа этого правительства или какими методами оно управляет? Должен ли я сегодня поздравлять эту страну с освобождением только потому, что абстрактно свобода может быть отнесена к благу для человечества? Должен ли я всерьез поздравлять безумца, который бежал из-под защиты сумасшедшего дома и благотворного мрака своей палаты только потому, что он вновь получил возможность пользоваться светом и свободой?»<sup>7</sup>.

Берку вторит основоположник французского консерватизма Жозеф де Местр:

«В мире стало слишком много свободы. Развращенная воля человека, освободившегося от узды, смогла совершить все, о чем мечтали гордыня и порочность. Толпа обретших свободу первым делом обрушилась на страну, которая оказывала самое сильное влияние на все прочие. Не прошло и двадцати лет, верховная власть теперь барахтается под его обломками, и никто не знает, сумеет ли она когда-нибудь оттуда выбраться»<sup>8</sup>.

В чем же, по Берку, корень заблуждений революционеров? Он полагает, что виной всему — неправильное понимание разума. Заимствованное у Просвещения отношение к разуму исключительно как к орудию, лишенному всякой связи с природой, историей, традицией, — вот та мина, способная взорвать все древние образцы, обычаи, хартии, на которых зиждется общество. Понимаемый таким образом разум, считает Берк, способен только разрушать, но не создавать. Не случайна поэтому приверженность Просвещения принципу «*tabula rasa*», т.е. «чистой доски», призывающему к разрушению всех прежних, считающихся отжившими устоев с тем, чтобы на расчищенном от прежних предрассудков и «хлама истории» месте создать новое общество, соответствующее требованиям Разума, общество, в котором будут править Свобода, Равенство и Братство. Для Берка этот принцип — подлинный вызов природе.

---

<sup>7</sup> Берк Э. Цит. соч. С. 13.

<sup>8</sup> Местр Ж. де. Четыре неизданные главы о России // Де Местр Ж. Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 32.

Так в консервативной мысли изначально формируется разделение, более того — альтернатива свободы и порядка. Однако политическому порядку противостоит именно свобода в ее либеральном толковании, как Свобода (с заглавной буквы) человека, по природе своей рожденного свободным и равным другому человеку в правах. Только такая свобода приносит в общество хаос и анархию, приводит к несчастьям и бедствиям. Правильно же понятая свобода для консерватора — это свобода в домодерновом ее толковании — как сословные вольности и свободы (во множественном числе), соответствующие естественно сложившимся в обществе иерархиям.

**§ 3. Э. Берк, Ж. де Местр, С. Колридж:  
подлинный смысл идеи свободы**

Либеральной свободе индивида и изначальному равенству всех людей пред законом Берк противопоставляет свободу совсем иного рода — свободу, основанную на почитании традиции. Такая свобода «получена людьми вместе с врожденным чувством достоинства», она благородна, значительна и величественна. «У нее есть родословная, своя портретная галерея предков, ей принадлежат надписи на монументах, документы, свидетельства, титулы и права»<sup>9</sup>. Иными словами, свобода, к которой апеллирует Берк, — это свобода в ее старом, аристократическом понимании, свобода, основанная на социальной иерархии, поскольку социальная иерархия так же естественна, как естественна иерархия в природе. Поэтому и равенство — это не абстрактное равенство в правах, за которое так ратуют французские революционеры, но равенство моральное, равенство в добродетели: каждый человек на том месте, которое предписано ему Провидением, может равным образом исполнять свой долг.

Соответственно и правильная политика — «счастливый результат следования мудрым законам природы». Англия в своей Конституции лишь перенесла на политику естественные принципы государственного устройства. Английский народ, говорит Берк, прекрасно понимает, что только идея наследования обеспечивает верные принципы сохранения и передачи власти, что, однако, не исключает принципа усовершенствования, свободного приобретения нового опыта при сохранении всего ценного, что дала история.

---

<sup>9</sup> Берк Э. Размышления о революции во Франции. С. 53.

«Наша политическая система, — пишет он, — оказывается в точном соответствии с мировым порядком... этот порядок по закону великой, поразительной мудрости предусматривает слияние воедино огромных таинственных человеческих рас, которые по неизменному закону постоянства стремятся вперед в общем процессе вечного угасания, гибели, обновления, возрождения и нового движения. Так универсальный закон природы преломился в жизни государства, в котором мы усовершенствуем то, что никогда не бывает полностью новым, и сохраняем то, что никогда полностью не устаревает»<sup>10</sup>.

В этом, по Берку, и состоит подлинный смысл идеи свободы.

Тем самым Берк устанавливает неразрывную связь между государством, с одной стороны, и моралью, долгом, развернутым кодексом прав — с другой. При этом он считает, что не мораль и долг каждого человека находят свое выражение и независимое существование в государстве, но только государство позволяет им реализоваться в полной мере. Но если это так, то стремление представителей Просвещения подчинить государство воле и желанию индивидов основать законность исключительно на свободном выборе людей, т.е. на договоре между абстрактными индивидами, лишенными каких бы то ни было моральных качеств, с точки зрения английского мыслителя — чистое безумие.

«Общество, — утверждает он, — это действительно договор, но договор высшего порядка. Его нельзя рассматривать как коммерческое соглашение о продаже перца, кофе и табака или любой подобный контракт, заключенный из практической выгоды... Государство требует уважения, потому что это — объединение, целью которого не является удовлетворение животных потребностей или решение ничтожных и скоротечных задач. Это общество, в котором должны развиваться все науки и искусства, все добродетели и совершенства. Такая цель может быть достигнута только многими сменяющимися друг друга поколениями — поэтому общественный договор заключается не только между ныне живущими, но между нынешним, прошлым и будущим поколениями. Более того, договор каждого отдельного государства — это всего лишь статья в изначальном договоре вечного сообщества, составленном как единая цепь из разных колец, соединяющая видимый и невидимый

---

<sup>10</sup> Берк Э. Размышления о революции во Франции. М.: Рудомино, 1993. С. 52.

миры; этот высший закон не является субъектом воли тех, кто несет перед ним ответственность и связан договором, подчиняющим их волю общему закону»<sup>11</sup>.

С этой точки зрения любое вмешательство в естественный процесс исторического развития общества и государства, подобное французской революции, — это незаконный бунт против природы, способный лишь привести людей из мира разума и порядка в мир безумия, порока, разлада и бессмысленного горя. В любом случае революция — это «самый последний ресурс разума и добра».

Кроме того, Берк выступил с развернутым опровержением абстрактной, с его точки зрения, концепции прав человека. Он всем сердцем, всей душой отстаивает реальные права человека, установленные гражданским обществом: право работать на себя, не вредя другим, право на продукты производства, на справедливость, на наследование, воспитание и обучение детей, на наставление при жизни и утешение в смерти. Что же касается абстрактной идеи равных гражданских прав и свобод, то она ложна как с политической, так и с нравственной точки зрения. Человек, вложивший в общий фонд 600 фунтов, имеет право на получение дивидендов пропорционально вкладу, но он не имеет права на равный со всеми прочими дивиденд с основного капитала.

Продолжая эту линию размышления, Колридж утверждает, что место индивида в обществе определяется не его равными с другими правами и свободами, но его ценностью для государства. А эта ценность, в свою очередь, как и любое моральное установление, детерминирована опытом. Поэтому то, что мы называем правами и обязанностями — а они неразделимы — есть лишь внешние знаки, благодаря которым мы можем знать, обладает ли индивид своим местом в обществе и государстве. Поэтому неправильно говорить, что все люди имеют равные права и обязанности. Правильнее было бы сказать: все в равной степени обладают правами и обязанностями.

Что же касается того, какое место предназначено человеку в государстве, то и в этом вопросе Колридж во многом следует линии, намеченной Берком, выступавшим за естественный, спонтанный характер постепенного складывания государственного устройства, никоим образом не зависящего от сознательной воли

---

<sup>11</sup> Там же. С. 90-91.



людей. Конституция как законодательный акт поэтому должна отражать то, что уже складывалось на протяжении веков и десятилетий. Великие мастера — политики и художники, простые ремесленники и крестьяне выковали свою славу, состоявшую в умении «противостоять и преодолевать»: преодолевая первую трудность, ее превращали в орудие новой победы над новыми трудностями. Так расширялось поле познания, так осуществлялось движение вперед, на пути которого оставались «вехи человеческого согласия», запечатленные в законодательных актах.

Подобно английским консерваторам, де Местр исходит из понятия человека как существа общественного.

«В своей жизни мне довелось видеть французов, итальянцев, русских и т.д.; я знаю даже благодаря Монтескье, что можно быть персиянином; но касательно общечеловека я заявляю, что не встречал такового в своей жизни; если он и существует, то мне об этом неведомо»<sup>12</sup>.

Однако, в отличие от того же Берка, он не просто декларирует общественную природу индивида, но и пытается логически и исторически доказать этот тезис. Только история, а вовсе не рациональная философия может объяснить нам, что человек постоянно живет в обществе и вне его существовать не способен.

Политическая философия Жозефа де Местра является провиденциализмом. В принципе, мыслитель не отрицает того, что он называет «регулируемым политическим миром». Человек своей волей не может заставить произойти того, что не заложено в божественном Провидении, но он вполне способен подчеркнуть, сделать более выпуклым то, что имеется в наличии.

«Человек может изменить все в области своей деятельности, но он не создает ничего: таков закон как в материальном, так и в моральном смысле»<sup>13</sup>.

Общественные законы существуют, но они основаны на Высшей воле; люди же могут создавать лишь разного рода «уложения» и «правила», но не сущностные законы, даруемые Богом не только представителям данного народа или эпохи, но всем народам и всем поколениям.

---

<sup>12</sup> *Местр Ж. де*. Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997. С. 88.

<sup>13</sup> Там же. С. 81.

Однако провиденциализм де Местра не влечет за собой жесткого детерминизма, поскольку дарованные Богом законы действуют в мире через человеческую волю. Человек волен следовать или не следовать законам развития мира. Но в том случае, если он мыслит и действует в согласии с этими законами, все его чаяния сбудутся и принесут свои плоды. И наоборот, его усилия будут тщетны, если его намерения идут вразрез с законами, продиктованными Богом.

«Одно из самых больших чудес во всеобщем порядке вещей — это поступки свободных существ под божественной дланью. Покоряясь добровольно, они действуют одновременно по собственному желанию и по необходимости: они воистину делают, что хотят, но не властны расстроить всеобщие начертания. Каждое из этих существ находится в центре какой-либо области деятельности, диаметр которой изменяется по воле превечного геометра, умеющего распространять, ограничивать, останавливать или направлять волю, не искажая ее природы»<sup>14</sup>.

Поэтому, по де Местру, неверно утверждать, будто люди совершают революцию — скорее она сама вовлекает их в свой бурный водоворот.

Таким образом, французский консерватизм в лице де Местра существенно дополняет и исправляет выводы о происхождении и природе политических институтов, сделанные английскими представителями этого направления политической мысли. Так, если по Берку, политический строй государства основан на исторических обычаях и установлениях, на привычках и «предрассудках», то, по де Местру, сами эти обычаи и предрассудки порождены божественной волей. В поздних работах философа мотивы провиденциализма еще более усиливаются. Божественный принцип, утверждает он, создал все; он главенствует во всех политических институтах, и его исчезновение приведет к всеобщему хаосу и распаду. Человек — лишь игрушка в руках Бога, и любое политическое устройство, рассматриваемое Берком как плод длительного естественного исторического развития, есть лишь выражение божественной воли. Поэтому единственный принцип, который можно противопоставить разуму, есть принцип божественного Провидения. Не случайно де Местр любит повторять известные слова Овидия «где Дух Божий, там и свобода»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Там же. С. 11.

<sup>15</sup> *Местр Ж. де*. Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 295.

## ГЛАВА 6

# СВОБОДА МОДЕРНА VS СВОБОДЫ ДРЕВНИХ (ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ)

Вопреки ожиданиям, Великая французская революция, уничтожив Старый порядок, не разрешила проблем, считавшихся главными для человека XVIII столетия. Став свободным, т.е. *de jure* получив права и свободы, ранее лишь очерченные теоретиками естественного права, а теперь облеченные в форму официально признанных Деклараций (независимости, прав человека и гражданина...), человек не обрел освобождения — от нищеты, эксплуатации, последствий тяжких социальных и природных катаклизмов и т.п. Более того, политические формы, рожденные Революцией, оказались более удушающими и притеснительными, нежели худшие проявления деспотического правления эпохи абсолютизма. Они резко контрастировали с тем идеалом свободного общества, который был создан последним поколением французского Просвещения и который возводил «в ранг своих политических принципов равенство между обществами, подобно равенству между отдельными людьми, и уважение к независимости слабых государств»; который дышал надеждой на то, что «солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина кроме своего разума»<sup>1</sup>.

Политическая мысль XVIII столетия исходила из того, что сложившееся в общественно-политической практике эпохи расхождение между порядком природы, где все находится в равновесии и гармонии друг с другом, и социальным порядком, где правит ложь, несправедливость и насилие, является случайным обстоя-

---

<sup>1</sup> Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1936. С. 227-228.

тельством, следствием неправильного (=неразумного) употребления людьми их свободы. Бог за это не несет никакой ответственности, ибо свобода — конституирующая особенность человека. Один из главных тезисов Просвещения состоял в том, что индивид, вышедший из детства человечества, должен взять на себя ответственность за все происходящее в его человеческом мире. Социальная сфера должна быть подчинена телеологии сознательных требований и обязанностей человека, трансформирующих естественное право в право позитивное. Человек должен зависеть не от человека и его произвола, но только от закона; свободный человек (в том числе и суверен, король) подчиняется не другому человеку, а только закону, не знающему никаких исключений и уловок. И если цель закона заключается в сохранении общественного интереса, то выражением этого общественного интереса выступает общая воля, свободная воля всей нации, а общественный договор является основой национального суверенитета. Мыслящий человек XVIII века был уверен в том, что вхождение человечества в эпоху зрелости и овладения собственным разумом приведет к уничтожению этого мучительного разрыва между двумя порядками — порядком идеальным и порядком реальным.

«Здравая политика, — рассуждает аббат Сийес, — это наука не о том, что есть, а о том, что должно быть. Быть может, однажды они совпадут, и тогда мы сможем различать историю человеческих глупостей от политической науки»<sup>2</sup>.

Однако, вопреки ожиданиям, революционные события не только не привели к уничтожению разрыва между сущим и должным, но и углубили его. Общество, вышедшее из недр революции, ничем не походило на те лучезарные картины, которые рисовало воображение последнего поколения Просвещения. Более того, оно дало миру пример насилия еще более жестокого, деспотизма еще более удушающего, чем в эпоху абсолютизма.

Для либералов постреволюционной эпохи свобода выступает не реализацией государством модели идеального человека или идеального общественного устройства, но предоставлением лич-

---

<sup>2</sup> *Sieyès. Economie politique // Bastid P. Sieyès et sa pensée. P.: Hachette, 1939. P. 294.*

ности самого широкого выбора морального или общественно-политического поведения. Они остро осознают особенность переживаемого как Францией, так и всем западноевропейским сообществом момента и пытаются найти адекватные средства для выстраивания модели политического поведения. Для них совершенно очевидно, что такими средствами не может быть ни модель аристократического либерализма, ни дискредитировавший себя в ходе революции руссоистский демократический идеал «общей воли», наглядным воплощением которого предстала якобинская диктатура. Свобода для либерального мыслителя XIX века отлична от ее восприятия как сословных вольностей и привилегий, и в этом отношении политическая мысль начала XIX в. сохраняет дихотомию Свобода/свободы, причем сословные аристократические преимущества и вольности составляют существенный элемент теоретического размышления уже не столько аристократического либерализма, сколько консервативно ориентированных мыслителей.

### ***§ 1. Свобода для аристократии: французская модель***

Либерально-аристократическая модель восприятия свободы на французской почве имеет весьма прочную и долгую историю. Она берет свое начало в аристократических салонах, в которых в начале XVIII столетия вкус к политическим вопросам и проблемам постепенно вытесняет традиционный для салонов литературный интерес. Это — и салоны мадам Деффан и маркизы де Ламбер, часто посещавшиеся учеными и философами, объединенными «Энциклопедией»; это — и клуб «Антресоль» под председательством аббата Алари, объединивший видных людей своего времени: его заседания посещали маркиз де Шампо, который станет послом Франции в Женеве, маркиз д'Аржансон и его кузен де Баллеруа, Шарль-Луи де Секонда, больше известный как Шарль Монтескье, автор известнейшего труда XVIII в. «О Духе законов» (1748); на одно из таких заседаний был приглашен и лорд Боллинброк, прочитавший перед членами клуба лекцию об английском государственном устройстве. Большой популярностью у членов клуба пользовались относящиеся к самому концу XVII в. «Мемуары» Шарля-Полля Юро сеньора де Белесба, графа де Бё, считавшего, что дальнейшее развитие Франции немыслимо без свободных институтов.

«Свобода — душа торговли, — писал, в частности, Белесба. — Без нее прекрасные порты, великие реки и плодородные почвы не принесут своих плодов. Когда недостает свободы, ничего не хватает<sup>3</sup>».

В этой открыто политизированной салонной атмосфере первой четверти XVIII в. и возникает дискуссия о роли и значении аристократии в жизни Франции, имеющая, однако, более глубокую подоплеку. Более того, по мнению Мишеля Фуко, именно из салонных дискуссий вокруг исторических работ Белесба, графа де Буленвилле («Размышления о Франции, генеральных штатах и парламентах», 1727; «Записки о правлении начиная с возникновения монархии») или аббата Дюбо («Критическая история установления французской монархии у галлов», 1734) и возникает то, что он именует *«историко-политическим континуумом»*, т.е. такой модификации одновременно исторического и политического знания, когда история перестает восприниматься политическим мыслителем просто как сумма примеров или иллюстраций для определенных политических выводов, когда она «служит не просто для анализа или расшифровки сил, но и для их модификации»<sup>4</sup>, а политика, в свою очередь, начинает активно формировать направленность и тональность исторического исследования.

По сути, за спором о франко-германском, либо галло-романском происхождении французской аристократии стоял вопрос о возможности реформирования политического института монархии (поскольку монархический принцип в эту эпоху ни у кого сомнения не вызывал) в духе свободы. Итогом этих дискуссий стала политическая концепция Шарля Монтескье, позднее изложенная им в книге «О духе законов» (1748), сформулированная в духе аристократического либерализма. Эта концепция устанавливала четкое различие между монархией и деспотизмом и исходила из возможности реформирования монархии и превращения ее в свободный институт путем признания первостепенной роли закона в жизни общества, усиления значения высших сословий, в первую очередь, дворянства как носителя идей чести и свободы. Аристократия, свободные парламенты, оставшиеся вольности го-

---

<sup>3</sup> Dedieu J. Montesquieu. L'homme et l'œuvre. P.: 1943. P. 49.

<sup>4</sup> Фуко М. Нужно защищать общество. СПб.: Наука, 2005. С. 186.

родов и провинций, по мысли Монтескье, и должны стать теми «промежуточными корпусами», которые способны сдерживать деспотические тенденции монарха.

Позиции аристократического либерализма в послереволюционной Франции были представлены работами Жака Неккера («О французской революции», 1797), министра финансов при дворе короля Людовика IV, и его дочери, известной писательницы и литературоведа Жермены де Сталь, оставившей также заметный след в общественной жизни своей страны («Размышления об основных событиях французской революции», 1818). Свобода здесь отождествляется с развитием аристократического начала французской истории, и главной ошибкой революционеров считается уничтожение родовой аристократии как носительницы духа вольности, чести и моральных добродетелей. В своем последнем произведении, написанном незадолго до смерти, «Размышления о главных событиях французской революции» (1816–1817, изд. 1818) Жермена де Сталь характеризует французскую историю как непрерывное стремление к свободе, проявлявшейся на различных этапах либо как феодальные вольности, либо как свобода религиозная, либо как свобода представительная. Французская революция в целом (равно как и революция английская), по Жермене де Сталь, принадлежит к той эпохе социального порядка, которая служит установлению представительного правления, «к которому человеческий разум всячески стремится». Что же касается якобинского террора, то его французская писательница называет «политическим фанатизмом», и описывает в терминах, близких терминам Монтескье применительно к деспотической форме правления, этому своеобразному «социальному ничто»: «все здесь предельно однородно, хотя и носит исключительный характер; все монотонно, хотя и ужасающе»<sup>5</sup>. Причину же этого явления она усматривает в «моральной испорченности нации», а испортило ее не революционное правительство, но «столетия унижения и произвола». Все дело — в формировавших нацию институтах, которые «были созданы только для того, чтобы просвещать один класс и развращать массы». Народ же не может обладать добродетелью свободы,

---

<sup>5</sup> Сталь А.-Л.-Ж. О влиянии страстей на счастье народов // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М.: Изд-во Московского университета, 1980. С. 363.

не имея практики этой свободы. Поэтому народные тираннии возникают всегда, когда рушатся сдерживающие их барьеры — трон, духовенство, дворянство... По сути, это развитие теории аристократического либерализма Монтескье, усматривавшей защиту от деспотизма и гарантии гражданских свобод в «промежуточных корпусах» (прежде всего во французском дворянстве, ведущем свою родословную от свободолюбивого франкского народа). Именно в силу этого рассуждения Жермены де Сталь о французской революции опять-таки пронизаны хорошо известным нам противопоставлением насилия и разума. Отсюда и ее вывод о перспективах развития принципов гражданской свободы во Франции:

«Просвещение и сила самих вещей приведут к свободе во Франции, но совершенно очевидно, что это произойдет не из-за того, что нация выкажет свой бунтарский и непокорный дух»<sup>6</sup>.

**§ 2. Постреволюционное восприятие свободы:  
погружение в исторический контекст  
(Б. Констан, А. Токвиль)**

Для послереволюционных либералов эти проблемы видятся иначе. Им чуждо ностальгическое восприятие аристократии, и они уверены в несовместимости свободы с феодальными принципами Старого порядка. Б. Констан вступает в полемику с Жаком Неккером уже в одном из первых своих произведений «О политических реакциях» (1797), выражая несогласие с его интерпретацией революции, а позднее подвергнет критике устанавливаемую Жерменой де Сталь связь между свободой и существованием независимого привилегированного наследственного класса. Он скажет о том, что «промежуточные корпуса», восхваляемые либералами аристократического толка, были отнюдь не средоточием свободы, но «тиранами народа», основная функция которых состояла в том, чтобы не довести до короля жалобы и сетования народа.

В отличие от своих предшественников XVIII века, более чувствительных к построению строгих метафизических схем, политические мыслители XIX столетия ощущают себя погруженными в исторический контекст. Недаром XIX век, столетие, начало кото-

---

<sup>6</sup> *Staël G. de. Considérations sur les principaux événements de la révolution française. P.: Éd. Charpentier, 1845. P. 287.*



рому в философском плане положила гегелевская историцизация субъективности, называют еще веком истории. Стиль политического мышления XIX века не просто историчен и ситуационен: история превращается в саму ткань человеческого бытия и политического действия; не без влияния консервативного стиля мышления с его резкой критикой просветительского априоризма и абстрактного рационализма приходит осознание изменяющегося, зависящего от социально-культурного и исторического контекста понимания самих политических категорий и принципов. Поэтому и проблемы свободы формулируются в контексте тех перемен, которые произошли в обществе за последние десятилетия и которые со всей очевидностью высветили революционные события во Франции.

Философская идея Свободы (с заглавной буквы) как автономии личности в ее способности познавать и реконструировать открывающейся ей мир погружается либералами в определенный исторический и политический контекст. Ценность свободы и свободного общества, скажет Бенжамен Констан в своей знаменитой лекции «О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей» (1819), различна у людей в разные исторические эпохи. В античном полисе, в республиканском Риме индивид почти неограниченно подчинен власти общества, он является в некоторой степени «рабом народа»:

«...у древних индивид, почти суверенный в общественных делах, остается рабом в частной жизни. Как гражданин, он решает вопросы войны и мира; как частное лицо, он всегда под наблюдением, ограничивается и подавляется во всех своих побуждениях; как частица коллективного организма, он вопрошает, осуждает, разоблачает, изгоняет в ссылку или предаст смерти своих магистратов или начальников; но, будучи подчиненным коллективному организму, он, в свою очередь, мог быть лишен положения, достоинства, проклят или умерщвлен произволом сообщества, частицей которого является».

У наших современников, напротив, независимый в частной жизни индивид суверенен в политике лишь по видимости даже в самых свободных государствах. Его суверенитет ограничен, почти всегда лишен основания; и даже если в определенные, но достаточно редкие времена индивид, опутанный различными мерами

предосторожности и оковами, и может осуществить этот суверенитет, то лишь затем, чтобы отречься от него<sup>7</sup>.

«Гражданин с гордостью осознавал всю значимость своего голоса в столь малом государстве; каждый человек был значительной величиной. Осознание собственной значимости было для него огромным вознаграждением». Совсем иначе обстоят дела в современном государстве, где свобода «носит репрезентативный, т.е. фиктивный характер»<sup>8</sup>.

Преимущество, даваемое человеку свободой первого рода — это преимущество действия, тогда как современная свобода приносит ему лишь преимущество рефлексии, которое менее привлекательно, и потому невозможно требовать от людей значительных жертв, чтобы обладать им и сохранять его. В отличие от человека античного полиса, склонного к отказу от личной независимости ради сохранения собственной политической значимости в управлении городом-государством, говорит Констан, современный человек, чтобы быть счастливым, нуждается лишь в полной независимости собственной приватной сферы — сферы его знаний, привычек, фантазий, дружественных и семейных связей и привязанностей.

Таким образом, свобода для человека новой восходящей эпохи — это:

«...право каждого подчиняться одним только законам, не быть подвергнутым ни дурному обращению, ни аресту, ни заключению, ни смертной казни вследствие произвола одного или нескольких индивидов. Это право каждого высказывать свое мнение, выбирать себе дело и заниматься им; распоряжаться своей собственностью, даже злоупотребляя ею; не испрашивать разрешения для своих передвижений и не отчитываться ни перед кем в мотивах своих поступков. Это право каждого объединяться с другими индивидами либо для обсуждения своих интересов, либо для отправления культа, избранного им и его единомышленниками, либо просто для того, чтобы заполнить свои дни и часы соответственно своим наклонностям и фантазиям. Наконец, это право каждого влиять на осуществление правления

---

<sup>7</sup> См.: *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // *Полис.* 1993. № 2. С. 97-106 (пер. *Федоровой М.М.*).

<sup>8</sup> *Констан Б.* Об узурпации // *О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли.* М.: Наука, 1995. С. 212.

либо путем назначения всех или некоторых чиновников, либо посредством представительства, петиций, запросов, которые власть в той или иной мере принуждена учитывать»<sup>9</sup>.

Таким образом, Констан, крайне чувствительный к консервативной критике абстрактной просвещенческой свободы, задает этой категории историческое измерение, однако при этом остается вполне на либеральной почве, связывая свободу с определенным набором прав личности.

Смешение исторически различных типов свободы в политической практике губительно для общества, что и показали события Великой Французской революции. Ведь ход истории нельзя ни приостановить, ни обратить вспять, социальная эволюция приводит к глубоким изменениям, поэтому «одно и то же действие, совершенное различными индивидами в разных исторических обстоятельствах, не может обладать одинаковой значимостью»<sup>10</sup>. Потому даже абсолютно верные принципы, сформулированные в одном историческом контексте, в других общественно-политических обстоятельствах принимают совсем иное звучание и значение и на практике способны привести к результатам, противоположным тем, которые от них ожидали. Анахронизмы в политике очень опасны, не устают повторять Констан.

Современный человек, по его мнению, очень плохо осознает новизну и оригинальность ситуации, в которой он обречен жить, ее коренное отличие от предшествующих обществ. Общественное сознание запаздывает по отношению к изменениям основ политической свободы. Поэтому происходит наложение нового революционного опыта на архаичную модель политической свободы, нашевшее свое выражение в попытке вернуться к античной концепции взаимоотношения между обществом и его политической властью. Это отношение до сих пор оставалось не проясненным в политической мысли. И революционеры в своей практике руководствовались идеями и моделями общества, уже отжившими и не соответствующими современному состоянию общества.

---

<sup>9</sup> *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // *Полис*. 1993. № 2. С. 98.

<sup>10</sup> *Constant B.* Du politéisme romain considéré dans son rapport avec la philosophie grecque et la religion chrétienne. P.: Bechet, 1883. P. 84.

«Люди, потоком событий, вознесенные во главу нашей революции, в силу полученного ими образования, были пропитаны идеями Античности, ныне ставшими ложными. Но такие идеи превозносились философами, о которых я говорил. Метафизика Руссо, где, подобно молниям, внезапно вспыхивают высочайшие истины и строки пленительного красноречия; суровость Мабли, его нетерпимость, его ненависть ко всем страстям человеческим, его неумная страсть к порабощению всех... его витийство против богатств и даже против собственности — все это должно было очаровывать людей, разгоряченных недавней победой... Эти люди хотели использовать силу общества так, как научили их этому наставники, т.е. как некогда в свободных государствах. Они верили, что все должно уступать коллективной воле и что все ограничения индивидуальных прав будут с лихвой возмещены участием в общественной власти»<sup>11</sup>.

Ментальное пространство французской революции, уверен Констан, управлялось волонтаристским мифом, в соответствии с которым общество может распасться, если не будет поддерживаемо внешней по отношению к нему властью-причиной (не важно, воплощена ли она в монархическом или в демократическом правлении). Это обстоятельство и представляет собой наибольшую угрозу свободе современного человека. Однако либерализм начала XIX в. еще исполнен оптимизма: сложившаяся в период революции и после нее ситуация не фатальна; порабощение человека не носит неодолимого характер. «Мы не обречены полагать, что люди нуждаются в господине. Мы не видим никакого повода для разочарования в свободе»<sup>12</sup>. Возврата к старому порядку нет вопреки всем ошибкам, совершенным в ходе Революции. Нужно лишь определить корни излома, чтобы предупредить будущие ошибки.

И главное здесь — это понимание природы и характера нового общества, вышедшего из недр старого, традиционного, иерархического и монолитного. Это общество характеризуют совершенно особые и, самое главное, совершенно иные связи между людьми. Общество эпохи Модерна обладает собственным существованием, действительность которого поддерживается благодаря не одной

<sup>11</sup> *Констан Б.* О свободе у древних... // Цит. соч. С. 102.

<sup>12</sup> *Constant B.* De la Liberté chez les Modernes. Ecrits politiques. P.: Hachette, 1980. P. 29.

только политике. Наоборот, политическая власть существует только через общество и благодаря ему: ведь индивиды в нем вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы представляют собой выражение предсуществующих им общественных отношений. Власть в таком обществе не может выступать причиной социального, напротив, она является его следствием. Политическое значение этого вывода колоссально. Фактически это означало разграничение двух инстанций — гражданского общества и государства.

Та же мысль о принципиально новом характере общества, вышедшего из недр революции, и о новых аспектах связанной с ним свободы человека отчетливо прочитывается и в творчестве другого известнейшего политического мыслителя XIX в. Алексиса де Токвиля, чье имя в истории политической мысли неразрывно связано с концептуализацией либеральной демократии. В отличие от Константа, его понятие свободы погружено в контекст становящейся демократии, и специфику свободы в современном ему обществе он выводит из сравнения со свободой аристократической.

В статье «Социальное и политическое состояние Франции до и после 1789 г.», датированной 1836 годом, Токвиль различает два типа свободы — аристократическую и демократическую. Его определение двух типов свободы настолько красочно и колоритно, что мы воспроизведем его полностью, лишь с незначительными купюрами:

«Свобода может быть воспроизведена в человеческом разуме в двух различных формах. В ней можно видеть употребление общего права либо пользование привилегией. Аристократическое понятие свободы вызывает у тех, кто ее получает, экзальтированное чувство их личной зависимости и страстную склонность к независимости. Оно сообщает эгоизму особую энергию и силу. Будучи воспринято индивидами, оно часто влекло людей к самым неординарным поступкам; принимаемое всей нацией, оно породило самые великие народы из всех когда-либо существовавших... В соответствии с современным, демократическим, и я бы осмелился сказать, истинным пониманием свободы предполагается, что каждый человек, получив от природы достаточное знание, чтобы опасаться за свою судьбу, с рождением получает и равное право жить независимо от себе подобных во всем, что касается лично его, и решать свою судьбу на свое усмотрение... Поскольку каждый имеет на самого себя абсолютное право, суверенная воля может произ-

текать только из объединения всех волей. С этого времени подчинение утрачивает свою моральность, и нет более промежуточной сферы между героическими и мужественными добродетелями гражданина и низменной услужливостью раба»<sup>13</sup>.

Аристократическое общество было пронизано сетью личных зависимостей, в нем все — от короля до простого крестьянина — были звеньями одной цепи, но «сам образ общества был смутным и беспрестанно терялся за всеми видами власти, управлявшими обществом». В ремесленной артели, в сельскохозяйственной общине, при дворе сеньора люди были тесно связаны и зависимы друг от друга, каждый ощущал другого, чье положение было выше или ниже его собственного. В результате разрушения аристократических связей по мере развития в обществе демократических процессов человек утрачивает ощущение постоянного присутствия рядом с ним другого, рушатся авторитеты, бывшие некогда гарантией социальной связи. Токвиль очень хорошо видит и чувствует эти процессы, которые позже будут названы емким понятием «отчуждение». Весь парадокс демократической свободы — наиболее истинной и справедливой, по его мнению, — состоит в том, что она создает для человека крайне непрочное существование, заставляя его всякий раз заново решать для себя дилемму: подниматься ли до уровня гражданских добродетелей либо погружаться в пучину «рабской покорности». На первый взгляд, приведенное токвилевское определение свободы не содержит в себе политических моментов и во всем согласно с определением индивидуальной свободы у Константа: оно как бы касается самого человека, постулирует его абсолютную власть над самим собой и собственной судьбой, дает возможность так или иначе строить отношения с другими людьми. Но его свобода теснейшим образом связывается с равенством — свобода равна и одинакова для всех:

«...вполне возможно представить себе ту крайнюю точку, в которой свобода и равенство пересекаются и совмещаются, что все граждане соучаствуют в управлении государством и что каждый имеет совершенно равное право принимать в этом участие. В этом случае никто не будет отличаться от себе подобных и ни один человек не сможет обладать тиранической

---

<sup>13</sup> *Tocqueville A. de. Œuvres complètes. V. II. P., 1955. P. 62-63.*

властью; люди будут совершенно свободны, потому что будут полностью равны, и будут совершенно равны, потому что будут полностью свободны. Именно к этому идеалу стремятся демократические народы»<sup>14</sup>.

Тем самым идеал свободы сливается с принципом народовластия. В реальном обществе личная независимость оказывается лишь иным названием свободы, подразумевающей равенство.

И в этом таится опасность для человека, ибо «негативная сторона свободы видна всем», а «то зло, которое может произвести крайняя степень равенства, обнаруживает себя постепенно»<sup>15</sup>. Зло состоит также и в том, что демократический идеал способствует изоляции каждого из членов общества, поэтому «крайняя точка», в которой свобода и равенство совпадают, есть та точка, где все общественные связи оказываются ослабленными до предела и каждый человек сосредоточен только на самом себе. Здесь-то и возникает призрак деспотизма, который «видит в разобщенности людей самый верный залог собственной прочности и, как правило, все свои усилия нацеливает на то, чтобы людей разобщить»<sup>16</sup>. Для того же, чтобы победить зло, которое несет в себе равенство, есть только одно средство — политическая свобода, поскольку, как утверждает Токвиль, только она позволяет создавать политические и промышленные объединения «по принципу сходства интеллектуальных и нравственных интересов и целей», а в демократических странах умение создавать объединения есть «первооснова общественной жизни; прогресс всех остальных ее сторон зависит только от прогресса в этой области»<sup>17</sup>.

Таким образом, идеал демократической свободы, по Токвилю, объединяет в себе два противоречивых, но дополняющих друг друга процесса. Первый из них состоит в том, что принцип суверенитета личности приводит к постепенному размыванию личностных влияний, при помощи которых осуществлялось единство общества при аристократии. Беспокойство послереволюционных либералов — и здесь можно назвать имена и В. фон Гумбольдта, и

<sup>14</sup> Токвиль А де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 371.

<sup>15</sup> Там же. С. 372.

<sup>16</sup> Там же. С. 375.

<sup>17</sup> Там же. С. 378.

Дж. Ст. Милля, и А. де Токвиля — вызывала подспудно заключенная в раннелиберальном принципе индивидуализма тенденция к размыванию собственно личностного, индивидуального начала любого Я, тенденция к омассовлению общества. Блестящий образ Б. Констана — «человек, затерянный в толпе»<sup>18</sup>, во многом предвосхитивший маркузианскую метафору «одномерного человека» — вобрал в себя тревоги мыслителей постреволюционной эпохи относительно того, что источником великого зла для человека является не столько тирания государственной власти, сколько тирания большинства, тирания масс. И природа этого недуга демократического общества кроется как раз в той самой сфере частной, приватной жизни индивида, том самом «маленьком обществе» (Токвиль), тщательно оберегать которое нам советовал Бенжамен Констан. Личный интерес здесь настолько сильный, что перед ним отступают все благие побуждения и желания, разрушая свободу. Рутинность повседневности подменяет собой мысль об общественном интересе, поэтому, констатирует Токвиль, «демократия не только заставляет каждого человека забывать своих предков, но отгоняет мысли о потомках и отгораживает его от современников; она постоянно принуждает его думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете заточить его в уединенную пустоту собственного сердца»<sup>19</sup>. Тирания общества, вторит ему Джон Стюарт Милль, «страшнее всевозможных политических тираний», поскольку она «глубже проникает во все подробности частной жизни и кабалит самую душу»<sup>20</sup>. Рекомендации А. де Токвиля по преодолению негативных аспектов атомизации общества и развития личной свободы сводятся к восстановлению социальной ткани путем формирования общественного интереса через целую сеть общественных организаций, которые приходят на смену сословным объединениям. «В настоящее время свобода создавать политические объединения стала необходимой гарантией в борьбе с тиранией и в про-

<sup>18</sup> Констан Б. О свободе у древних... // Цит. соч. С. 101.

<sup>19</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке // Цит. соч. С. 374-375.

<sup>20</sup> Милль Дж.-С. О свободе // О Свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Под ред. М.А. Абрамова М.: Наука, 1995. С. 291.



тивостоянии большинству». Однако политические организации Европы и Америки в значительной степени различаются<sup>21</sup>. И симпатии Токвиля целиком на стороне американцев, в чьих политических организациях никто не приносит в жертву свою волю и разум, напротив, воля и разум каждого способствуют достижению успеха в общем деле»<sup>22</sup>. Позиция Токвиля здесь — в отличие от социал-либерализма Милля, о котором речь пойдет ниже, — склоняется скорее к либерализму консервативного толка. «Царства свободы, — убежден Токвиль, — нельзя достичь без господства нравственности, так же как нельзя сделать нравственным общество, лишенное веры»<sup>23</sup>. Причем речь в данном случае идет не только о вере религиозной, но и — может быть, даже преимущественно — о вере в общественный прогресс, в возможность будущего процветания государства и в то, что правителям удастся исключить «роль случайности из мира политики. И здесь Токвиль обращается к традиционному консервативному лейтмотиву — платоновской идее о союзе философов и правителей<sup>24</sup>. Эти консервативные нотки, которые проскальзывают на страницах «Демократии в Америке», за-

<sup>21</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке // Цит. соч. С. 157. «В Европе политические организации считают себя законодательным и исполнительным органом народа, который сам по себе выступать не может... В Америке же такие организации в глазах ее сограждан представляют меньшинство народа, а поэтому они занимаются говорением и составлением петиций». В Европе основная цель этих организаций — «действовать, а не рассуждать, бороться, а не убеждать. Естественно, в результате они пришли к такого типа организации, которая никак не похожа на гражданскую: норма поведения ее членов и используемая лексика заимствованы у военных, построены они по принципу централизма, руководство всеми силами находится на верхней ступени и власть сосредоточена в руках небольшой кучки людей. /.../ Что касается американцев, они тоже создали внутри своих организаций систему управления, но это, если можно так выразиться, гражданское управление. Личная свобода там не подавляется, равно как и во всем обществе, где люди, живущие в одно время, идут к одной цели, но не обязаны все выбирать один и тот же путь» (Там же. С. 159).

<sup>22</sup> Там же. С. 159.

<sup>23</sup> Там же. С. 33.

<sup>24</sup> См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке // Цит. соч. С. 402.

звучат более отчетливо в поздних произведениях А. де Токвиля, в частности, в его «Старом порядке и революции» (1856). Тема свободы здесь по-прежнему центральная, и, быть может, раскрывается не менее мощно<sup>25</sup>, но моральная тема в этой книге будет теснейшим образом связана с аристократическим началом в истории Франции, поскольку «из всех мировых обществ труднее всего оказывать длительное сопротивление абсолютистскому правлению там, где аристократии уже нет и быть не может»<sup>26</sup>.

Второй аспект демократического идеала свободы связан с менее спонтанным, более осознанным процессом восстановления социальной ткани, социальных связей, что требует большого политического искусства, вплетения в демократический процесс того положительного, что было создано аристократией. Демократия сначала распускает иерархически структурированные общественные связи, а затем восстанавливает их, но уже на эгалитарной основе: «По мере уравнивания у того или иного народа условий существования отдельные индивидуумы мельчают, в то время как общество в целом представляется более великим, или, точнее, каждый гражданин, став похожим на всех других, теряется в толпе, и тогда перед нами возникает великолепный в своем единстве образ

---

<sup>25</sup> Одна только свобода, полагает Токвиль, «способна бороться с пороками и удерживать общество от скольжения по наклонной плоскости. Только свобода способна извлечь граждан из состояния изоляции, в которой они принуждены жить в силу независимости жизненных условий /.../; только свобода согревает их и постоянно объединяет необходимостью взаимопонимания, взаимного убеждения и симпатии при выполнении общих дел. Одна свобода может отринуть человека от поклонения барышу и сутолоки будничных мелочей, может привить ему чувство постоянной связи с отечеством. Только свобода время от времени подменяет стремление к благополучию более высокими и деятельными страстями, удовлетворяет тщеславие предметами более великими, нежели роскошь, — только свобода озаряет все светом, позволяющим различать и судить пороки и добродетели человеческие» (*Токвиль А. де. Старый порядок и революция* / Пер. Федоровой М.М. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 8).

<sup>26</sup> *Токвиль А. де. Старый порядок и революция* // Цит. соч. С. 7.

народа»<sup>27</sup>. Комментируя эту мысль, современный политический мыслитель Клод Лефор замечает:

«Самым значительным у критиков демократии является постоянство представления о *человеке, затерянном в толпе*. Оно питает ужас перед анонимностью и делает привлекательным сообщество, члены которого познали счастье от совместного существования. К этому последнему желанию Токвиль не подготовился. Но тем более поразительно, что отвращение, которое он разделял с людьми его класса в отношении всякой формы народной мобилизации, не помешало ему найти в образе толпы знак вырождения индивида»<sup>28</sup>.

Итак, историческая контекстуализация проблемы свободы, осуществленная либералами начала XIX столетия, дает нам как минимум два варианта ответа на вопрос, «что значит быть свободным?», и обуславливает соответственно различные стратегии достижения свободы. Для Б. Констана, как мы видели, быть свободным означает быть независимым (прежде всего, от властных инстанций) в приватной сфере. Что касается Токвиля, то он не отвергает индивидуальной свободы и всех ее следствий, но видит в ней лишь *один из аспектов* современного общественного развития, считая констановское решение вопроса о переходе от индивида к гражданину недостаточным. Клод Лефор справедливо подчеркивает, что обособленность индивидуального существования у Констана «только подкрепляет идею необратимого стремления к использованию всех возможностей и благ частной жизни», тогда как у Токвиля она «обнаруживает пустоту, которую создает отступление каждого в его собственную сферу, куда может провалиться общественная власть»<sup>29</sup>. Отчасти такая постановка вопроса у Токвиля обусловлена его пониманием самой сферы политического. Для Констана понятие политического означает сферу действий и связей, движимых императивом общего интереса. Политическая власть, в силу специфики исполняемых ею функций, занимает в обществе ограниченное место, отделенное от частной жизни и ча-

<sup>27</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке // Цит. соч. С. 482.

<sup>28</sup> Лефор К. Политические очерки XIX–XX вв. М.: РОССПЭН, 2000. С. 231–232.

<sup>29</sup> Лефор К. Цит. соч. С. 220.

стных интересов; она предстает как бы внешней по отношению к личности, вне зависимости от оказываемого личностью влияния на политическую жизнь. В творчестве Токвиля же, как мы установили, демократия предстает не только как политическая форма, но и как форма социальности. Отсюда и его вывод, что без свободы политической невозможна подлинная индивидуальная свобода.

**§ 3. Свобода как часть современной политической теории:  
от автономии личности к ограничению всевластия  
государства (В. Гумбольдт)**

Соответственно этому пониманию свободы вырисовываются и различные политические стратегии, направленные на ее (свободы) достижение. В первом случае, когда свобода рассматривается как независимость приватной сферы жизни индивида, основной центр тяжести переносится на борьбу с той инстанцией, от которой исходит основная угроза человеческой свободе. И такую инстанцию либералы начала века усматривают прежде всего в государстве, которое по-прежнему видится им абсолютистским и притесняющим, вне зависимости от формы правления. И в ранних работах Вильгельма фон Гумбольдта, и в политических сочинениях Бенжамена Констана явно прочитываются кантианские мотивы: ради сохранения внутренней свободы индивида следует ограничить всевластие государства, которое не должно вмешиваться в процесс «самовоспитания» человека.

Вслед за Кантом Гумбольдт со всем своим юношеским воодушевлением и рассудительной последовательностью ищет сущность человека, затемненную умозрительными построениями и деформированную ненормальным государственным устройством. Он усматривает ее в «высшем и пропорциональном развитии сил для образования одного целого». И для этого развития свобода составляет «первое и самое необходимое условие»<sup>30</sup>. Предоставляя человеку свободу, государство содействует развитию, возвышению, облагораживанию истинной своей творческой силы — человека. Государство для человека, а не человек для государства, к такому выводу приходит Гумбольдт. Государственное устройство, таким образом,

---

<sup>30</sup> Гумбольдт В. фон. Опыт о границах деятельности государства. М., 1899. С. 8.

является не самоцелью, а только средством для развития человеческой личности. Поэтому все, что может сделать государство для человека, — это воздержаться от регулирования и воздействия на самостоятельную деятельность граждан. По мнению Гумбольдта, абсолютистское бюрократическое государство выродилось в отвлеченную силу, в которой была полностью утрачена живая связь между единичной личностью и государственным или общенародным делом. Таков результат «просвещенного деспотизма» Фридриха Великого в Германии: вместе с государственным чувством угасло и чувство национальное. Каждый мыслящий человек здесь понимал, что лучшее его достояние — его свобода, духовная и нравственная жизнь — не поддерживаются, но, напротив, стесняются государством. Он стал искать удовлетворения в частной жизни, в развитии отвлеченных идей. Человек взял верх над гражданином.

Однако для Гумбольдта был неприемлем насильственный путь решения проблемы государственности, предложенный французами революционерами. По его мнению, государство должно быть не реконструировано, но ограничено. Ведь даже самое лучшее государство — построенное на началах разума и справедливости, к которому апеллируют французские революционеры, — всего лишь необходимое зло. Таким образом, речь для Гумбольдта должна идти не о замене «плохого» государства «хорошим», а только о том, «какое положение в государстве наиболее выгодно для человека».

Зачем же в таком случае необходимо государство? В той мере, в какой свобода предстает условием человеческого развития, безопасность является условием для свободы, ведь это единственное, что человек не в силах себе обеспечить. Поэтому единственная и основная функция государства — это обеспечение свободы для его граждан.

«Государство должно воздерживаться от всякой заботы о положительном благе граждан, не должно выходить за пределы, поставленные необходимостью охранять их от внутренних и внешних врагов; никакая другая цель не должна нарушать свободы граждан»<sup>31</sup>.

И в этой своей сфере оно должно пользоваться развивающимися благодаря свободе индивида силами. Деятельность его долж-

---

<sup>31</sup> Гумбольдт В. фон. Цит. соч. С. 34.

на распространяться только на те действия, которые ущемляют чужие права. При этом человек не должен приноситься в жертву гражданину.

Другим важнейшим условием развития свободы индивида, по Гумбольдту, выступает «разнообразие ситуаций». Для того чтобы понимаемая в духе индивидуализма свобода не привела к изоляции человека и социальному атомизму, человек должен быть связан с другими людьми посредством «свободных союзов» или ассоциаций.

Таким образом, Гумбольдт провозглашает:

- принцип свободы и свободного развития индивидуальности в противовес принципу абсолютизма;
- принцип самоуправления в противовес бюрократизации и всемогущему вмешательству государства в частную и общественную жизнь граждан.

Но вместе с тем, в отличие от Канта, считавшего разрешимой «высшую задачу человеческого рода» — создание «совершенно справедливого государственного устройства», в котором «максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением» — для Гумбольдта эта проблема так и остается неразрешенной. Государство и свобода для него существуют как бы в двух параллельных, не пересекающихся плоскостях. В его концепции государство по-прежнему остается абсолютистским, изменению подлежит не его сущность, но лишь границы его деятельности. Задача «связать крепкой и прочной связью цели государства в целом со всей суммой целей отдельных граждан» так и остается для него невыполненной, а государство является лишь преградой для подлинной свободы. Его гуманистически ориентированный либерализм остается аристократическим и идеалистическим.

Точно так же и для Б. Констана наибольшую угрозу, как для общества, так и для индивида представляет чрезмерный «квант власти», в чьих бы руках эта власть ни была сосредоточена:

«Согласия большинства совершенно недостаточно, чтобы в любом случае легитимизировать его действия: существуют и такие действия, которые ничто не может санкционировать; когда подобные действия совершаются какой-либо властью, то совершенно неважно, из какого источника эта власть проистекает, немного значит и то, называется ли она индивидом или

нацией; и даже если вся нация в целом угнетает одного гражданина, она не будет более легитимной»<sup>32</sup>.

Поэтому он предлагает ограничить политическую власть «справедливостью и правами индивида» с помощью «распределения и равновесия властей».

Однако и здесь есть существенные шаги вперед. Так, Констан разделяет то, что классики теории общественного договора мыслили как слитное: суверенитет народа и индивидуальные права личности. Права индивида — личная свобода, свобода совести, мнения, юридические гарантии против произвола — предшествуют и остаются внешними по отношению к сфере действия политической власти. Собственно, Констан лишь перевел на язык теории то, что уже произошло в жизни. В самом общем смысле задача либерализма состояла в разведении того, что пыталась объединить теория естественного права — общество и власть, политическая организация и реальное функционирование гражданского общества. Политическая власть не рассматривается более как *причина* социальности, трансцендентной по отношению к обществу (государь), либо имманентной ему (общая воля) — но, напротив, она выступает в качестве ее (социальности) следствия. И самый этот факт означает окончательный разрыв с классической парадигмой как в сфере политической жизни, так и в области политического мышления.

Политическая власть в теории либерализма перестает быть непосредственным осуществлением суверенитета народа (античный тип политического мышления), она должна быть делегируема и контролируема. Идеал сообщества, находящегося в полном соответствии со своей нормой или ценностями, определенными *a priori*, отходит в прошлое. Констан принимает руссоистскую критику современного человека, но не драматизирует ее, а пытается поставить на службу современной ему политической философии либерализма. Если человек разделен между свободой и зависимостью, между собственным «Я» и другими «Я», политическое действие, посредством которого он отождествляет себя со всем обществом, является для него непроницаемым. Отныне каждый

---

<sup>32</sup> Констан Б. Принципы политики // Классический французский либерализм. М.: РОССПЭН, 2000. С. 29.

должен сам определять собственные цели, собственную идею блага, сам распоряжаться своей жизнью. Из «регистра воли», из «проводника всеобщности» закон превращается в средство, защищающее независимое личное существование индивида в его мирном сотрудничестве с другими гражданами. Обращенный в практическую плоскость, послереволюционный либерализм разрушает схему заданного однородного сообщества, преследующего единую цель. Основная проблема современного человека — научиться сочетать и углублять обе свободы — политическую и личную. Однако «первейшей из современных потребностей» для Констана все-таки остается личная независимость, которая настолько важна для современного человека, что «никогда не надо требовать жертвы ради установления политической свободы»<sup>33</sup>. Таким образом, свобода, о которой идет речь у Гумбольдта и Констана, это, прежде всего, свобода негативная, «свобода от...» — от всевластия государства.

«Наследники духа XVIII столетия, разочаровавшиеся свидетели Революции 89-го г., колеблющиеся жертвы имперских амбиций, французские индивидуалисты нацелили свое движение на *негативный* полюс, — справедливо отмечает в этой связи Доминик Багж. — Диалог индивида и государства на их глазах превратился в *борьбу*, в которой право, признанное за одной из сторон, оборачивалось провозглашенным ущемлением другой стороны. И сражение становилось тем более упорным, выпады противников тем более утонченными, что единодушное ощущение необходимости порядка толкало всех — от Дону до Гизо — к значительному сокращению доли и силы власти»<sup>34</sup>.

Вторая теоретическая стратегия, вытекающая из проблематизации свободы либералами XIX века, состоит в акцентировании не столько властной, сколько социальной инстанции в категориальной паре общество / государство. Это связано, в первую очередь, с осмыслением ограниченности радикального индивидуализма послереволюционных либералов и с определенной реакцией на консервативную критику просвещенческого «общечеловека», по выражению

---

<sup>33</sup> Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 105, 102.

<sup>34</sup> Bagge D. Les idées politiques en France sous la Restauration. P., 1952. P. 159.



Жозефа де Местра. Кроме того, несомненно, выход на политическую арену значительных масс и обретение ими политической субъектности способствовали проблематизации социальной составляющей общественной жизни. В этом отношении чрезвычайно значимы эмоциональные, яркие, насыщенные фактами работы 20-х годов одного из видных политических деятелей Франции первой половины XIX века, историка и политического мыслителя Франсуа Гизо<sup>35</sup>.

**§ 4. Проблематизация понятия свободы и  
требование ограничения радикального индивидуализма.  
Ф. Гизо о социальном аспекте современной свободы**

В принципе, многие либералы усматривали в рассуждениях Гизо о социальной силе и социальной власти отход от либеральной идеологии и своего рода предвосхищение социалистических концепций с их обращенностью к социальной сфере. Однако, по нашему мнению, смысл теории Гизо состоит как раз в обратном: у него подчеркивание роли социального фактора имеет своей целью углубление либерализма и превращение его в идеологию *политического управления*. Власть, государство должны обратиться к обществу в поисках *средств правления*. В своей работе «О средствах правления и оппозиции в современной Франции» он отмечает:

«Если вы хотите воспользоваться всеми средствами управления, которые содержат в себе индивидуальные преимущества и влияния, передайте им на самом деле часть власти. Не поступайте с властью подобно тому, как скупой обращается с золотом: не накапливайте ее, дабы не оставить ее бесплодной. Искусство правления состоит не в том, чтобы присвоить себе всю власть, а в том, чтобы употребить всю власть, какая только существует»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> См., напр.: «О правительстве Франции в эпоху Реставрации и о нынешнем министерстве» (окт., 1820), в которой он резко осуждает любые попытки возвращения к старому порядку; «О заговорах и политическом правосудии» (февр., 1821), где разоблачается деятельность подтачиваемого страхом правительства, живущего одним лишь разоблачением мнимых заговоров; «О средствах правления и оппозиции в современной Франции» (окт., 1821) и «О смертной казни в политической сфере» (июнь, 1822).

<sup>36</sup> Гизо Ф. О средствах правления и оппозиции в современной Франции // Классический французский либерализм. С. 415.

Неумение политической власти использовать «индивидуальные преимущества» и «влияния», несогласованность между их представителями может привести к революционному взрыву.

С другой стороны, Гизо продолжает намеченную Констаном линию, утверждающую, что не все явления социальной жизни должны быть подчинены вмешательству и регулированию со стороны государства.

«Совершенно очевидно, — пишет он в «Истории цивилизации во Франции», — что общество способно существовать вне всяких внешних гарантий, политических связей и сил принуждения. Здесь вполне достаточно одного желания людей жить совместно. Во все эпохи жизни народов, на всех ступенях цивилизации существует множество человеческих взаимоотношений, не подверженных регулированию со стороны какого бы то ни было закона, освобожденных от какого бы то ни было вмешательства со стороны государства и которые тем не менее от этого не утрачивают своего характера длительности и прочности. В современных условиях банально говорить о том, что по мере прогресса цивилизации и разума группа фактов, не подвластных никакой внешней обусловленности, вмешательству государственной власти, становится более обширной и богатой. Не регулируемая сфера общества, условием существования которой является свободное развитие человеческой воли и разума, расширяется по мере совершенствования человека. Она все в большей степени становится основой социальности»<sup>37</sup>.

Вместе с тем Гизо говорит и об изменениях в рамках самого гражданского общества. Новое общество, по его мнению, отличается ряд черт, доселе неизвестных общественному развитию. Такое общество деперсонифицировано, и для его характеристики мыслитель использует понятие массы, определяемое им в отличие от своих предшественников, не как недифференцированное множество, способное к любым импульсивным поступкам под давлением эмоций или по наущению народных лидеров. Массы для него — совершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. В ранних своих работах Гизо пока еще не использует понятие класса, оно появится на страницах его произведений позднее, но именно

---

<sup>37</sup> Guisot F. Histoire de la civilisation en France. T. III. P. 271-272.

это он имеет в виду, говоря о формировании социальных существ, составляющих динамичное основание социальной жизни. Во-вторых, общество не только деперсонифицировано, но и усложнено, и это вторая причина, объясняющая, почему в постреволюционной Франции не работают прежние политические средства. Общество теперь не разделено надвое, как в старом дуалистическом мире (аристократия / народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились.

Итак, сформировалось «общество эклектичное, где все всем известно, где все распространяется с огромной быстротой, где миллионы людей, находящиеся в сходных условиях, испытывающих похожие чувства, знают о судьбе друг друга». И это — главный социальный факт, а социальные факты — такая вещь, которой невозможно сопротивляться, ибо «они коренятся там, куда не дотягивается рука человека, и, раз завладев ситуацией, приучают нас жить под их властью»<sup>38</sup>. Социальные факты говорят, таким образом, о необходимости пересмотра отношений между политической и социальной инстанциями общества, поскольку произошли серьезные изменения в различии между политическим и социальным, публичным и частным.

Главный вывод, к которому приходит Гизо в результате детального анализа современного ему общества, состоит в том, что власть не является больше регулирующей и организующей инстанцией, внешней по отношению к самому обществу. Политика, считает он, представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда само общество органически и структурно разделено. В современном же обществе, отмеченном равенством условий, она, напротив, слита с обществом. Это общество, в котором теснейшим образом переплетены мнения, страсти, интересы, и политическая власть в нем эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинные средства правления — «внутренние» в отличие от «внешних» средств аристократического общества — «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены». Поэтому власть:

---

<sup>38</sup> *Guisot F. De la peine de mort. P., 1871. P. 281-282.*

«...должна взаимодействовать со всей массой граждан в целом, которых она не видит, не встречает, но которые испытывают ее воздействие и судят о ней; с другой стороны, — с индивидами, которых то или иное дело приближает к власти и которые находятся с ней в непосредственной и личной связи»<sup>39</sup>.

Такого рода политическую власть, интегрированную в социальное, Гизо и называет социальной властью.

Однако власть общества может иметь и негативные последствия для человеческой свободы. И заслуга либералов XIX в. состоит как раз в выявлении этих негативных аспектов, которые в полной мере окажутся в центре внимания западной философской мысли уже XX столетия в рамках критики массового общества и его влияния на человека. Идея «человека, затерянного в толпе» (по выражению Бенжамена Констана) проходит красной нитью через центральные политико-философские произведения того времени: это и исполненные тревогой страницы «Демократии в Америке» Токвиля, посвященные анализу соотношения равенства и свободы в демократическом обществе, и, несомненно, знаменитое эссе «О свободе» Джона Стюарта Милля.

#### **§ 5. Дж.-С. Милль. Современная философия свободы и формирование идеологии либерализма**

Взгляды Дж.-С. Милля постепенно эволюционировали от бентамовского радикализма к осмыслению проблем умеренной демократии, но при этом в центре его интересов по-прежнему остается проблема индивида и его свободы, хотя происходит существенное смещение акцентов, во многом сближающее концепцию Милля с теорией французского либерализма, в первую очередь, Алексиса де Токвиля.

Прежде всего Милль во многом по-новому пытается осмыслить само понятие индивида, стремясь при этом избежать абстрактности ранне-либеральных теорий. И хотя в своем эссе «О свободе» (1861) он в полном соответствии с либеральной традицией пишет о том, что под «индивидом» он понимает «человека, кото-

---

<sup>39</sup> Гизо Ф. О средствах правления и оппозиции в современной Франции // Классический французский либерализм. С. 343.

рый находится в полном обладании своих способностей»<sup>40</sup>, тем не менее расширяет понятие человеческой природы, существенно обогащая его. Это позволяет ему перейти от абстрактного понятия индивида к идее индивидуальности, наделенной не только нравственной свободой выбора, но и способной к нравственному самосовершенствованию, открытой для других таких же свободных «Я».

«Человеческая природа, — развивает свою мысль Милль, — не есть машина, устроенная по известному образцу и назначенная исполнять известное дело, — она есть дерево, которое по самой природе своей необходимо должно расти и развиваться во все стороны, сообразно стремлению внутренних сил, которые и составляют его жизнь»<sup>41</sup>.

И если в первобытных обществах элемент самобытности и индивидуальности был настолько сильным, что представлял угрозу для общества в целом, то в современном ему обществе Милль усматривает угрозу именно развитию индивидуальности со стороны общества. Со всей горячностью философ выступает против обесценивания личности, растворения ее в массе, когда все подчиняется принятым обычаям, когда понятия добра и зла смешиваются с понятиями сообразности / несообразности. «В развитии народа, — говорит Милль, — кажется, есть предел, после которого он останавливается и делается Китаем». Тем самым мыслитель выступает против власти посредственности. Если личность не будет освобождена из этого омута «среднего состояния», то Европа, несмотря на всю свою благородную историю, несмотря на следования нравственным христианским догмам, «сделается Китаем», т.е. превратится в серую, безлико-однородную массу усредненных личностей, лишенных творческих потенций и благородных порывов души.

Люди, полагает он, достигают высот совершенства и достоинства не через «выкраивание себя по известной мерке», но именно благодаря полному развитию заложенных в них творческих сил. С развитием индивидуальности человеческая жизнь становится полнее и богаче, «дает более обильный материал для высоких мыслей и возвышенных чувств, укрепляет связь между индиви-

---

<sup>40</sup> Милль Дж.-С. О свободе // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Цит. соч. С. 296.

<sup>41</sup> Там же. С. 339.

дуумом и его расой, возвышая достоинство самой расы»<sup>42</sup>. Иными словами, наиболее полное развитие нравственных и творческих способностей, заложенных в человека природой, способствует и развитию и процветанию общества.

Что же, с точки зрения Дж. С. Милля, является препятствием для наиболее полного развития человеческой индивидуальности? Ведь в настоящее время, ставит философ свой безжалостный диагноз, «индивидуум затерян в толпе», и единственная сила, которая правит миром, — это «сила массы» или «коллективная посредственность». При этом масса черпает мнения не от лиц, достигших определенных высот нравственного и творческого развития, но «ее мнения составляются для нее людьми, весьма близко к ней подходящими». Именно сила общественного мнения, которая «могущественнее всех влияний», и работает над «сглаживанием индивидуального разнообразия»<sup>43</sup>. Милль, однако, не является приверженцем культа героев, подобно Карлейлю или другим консервативным романтикам. Он выступает против омассовления индивидуальности, против превращения людей в безликую серую массу.

Единственное средство, способствующее развитию подлинной индивидуальности человека, — это свобода. О какой же свободе говорит Милль? Он ведет речь не о свободе воли, и не только о политической свободе, т.е. свободе человека перед деспотическим натиском государственной машины, а о свободе гражданской или «общественной». Политическая свобода, т.е. «существование известных пределов, далее которых не должна простирается правительственная власть», есть необходимое условие для развития свободы гражданской, и «ограничение правительственной власти над индивидуумом не утрачивает своего значения и в том случае, когда облеченные властью ответственны перед народом». Но Милль, стоящего за гармоничное и свободное развитие индивидуальности, больше всего волнует другой вопрос. Это власть самого общества над индивидом, т.е. «тирания большинства», которая «страшнее всевозможных политических тираний», потому что она «глубже проникает во все подробности частной жизни и кабалит самую душу»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Там же. С. 342.

<sup>43</sup> Там же. С. 345-346, 353.

<sup>44</sup> Там же. С. 290-291.

Народное самоуправление не является здесь средством для облегчения ситуации, ибо суверенитет народа означает не власть каждого над самим собой, но власть всех над каждым. Это власть большинства над меньшинством, и большинство при этом способно вытеснять и угнетать свободу отдельных личностей, что ведет к тирании. Тирания такого рода — величайшее из зол, считает Милль. Тирания большинства опасна не только тогда, когда она действует при помощи органов государственной власти; в руках самого народа множество средств покарать, унижить личность, не прибегая для этого к помощи правительства (опала общественного мнения, уничтожающий огонь критики и т.п.).

Поэтому-то одну из важнейших задач политической теории он усматривает в том, чтобы определить ту границу, за которой общество не имеет права нарушать личную независимость, в том, чтобы установить точный баланс между этой независимостью и контролем со стороны общества, и в более общем виде — «установить тот принцип, на котором должны основываться отношения общества к индивидууму». Таким принципом для ученого становится уже известный нам из английской либеральной традиции принцип самосохранения:

«Власть общества над индивидуумом не должна простираться дальше того, насколько действия индивидуума касаются других людей; в тех же действиях, которые касаются только его самого, индивидуум должен быть абсолютно независим над собою, — над своим телом и духом он неограниченный господин»<sup>45</sup>.

Иными словами, справедливым можно назвать такое вмешательство в личную жизнь индивидуума, когда действия последнего наносят вред другим людям, только такое принуждение может быть оправданным как с моральной, так и с общественной точки зрения. Тот факт, что человек живет в обществе, налагает на него определенные обязанности по отношению к другим людям:

- это, во-первых, соблюдение интересов других людей, на законных основаниях признаваемых в качестве их прав;
- и, во-вторых, это исполнение определенных общественных обязанностей — «трудов и жертв, необходимых

---

<sup>45</sup> Там же. С. 295-296.

для защиты общества или его членов от вреда и обид»<sup>46</sup>.

С другой стороны, Милль признает существование такой сферы человеческой жизни, которая совершенно независима от интересов общества. К этой сфере он относит следующие моменты:

- свобода совести и свобода мысли, чувств, мнений в отношении как практических, так и духовных предметов;
- свобода устраивать свою личную жизнь сообразно выбранным целям и наклонностям характера;
- свобода действовать сообща с другими людьми в деле достижения своих целей, если последние не наносят вреда никому из окружающих.

Весь смысл и задачу своей философии мыслитель видит в «усилении в индивидууме самоотверженного стремления к благу других», в возвышении над собственным индивидуализмом, размыкании узких рамок своего приватного существования и развитии публичной сферы человеческого бытия. Ибо только это, по Миллю, позволит преодолеть противоречие между личным и общим интересом и создать благоприятные условия для развития общества в целом и каждого из его граждан.

«Благотворное действие свободы на характер достигает своей наивысшей степени только тогда, когда человек пользуется или рассчитывает в будущем пользоваться всею полнотой преимушеств, какая только доступна его соотечественникам»<sup>47</sup>, —

говорит философ. Это означает, что человек для полного раскрытия своей личности и для установления гармонии между своими личными интересами и интересами всего общества должен иметь доступ к исполнению общественных обязанностей, пусть даже самых малых. «Практическая дисциплина», к которой привыкает человек во время своих общественных занятий, приучает его

«...взвешивать не только свои собственные интересы, руководствоваться, в случае столкновения интересов, не только личным пристрастием, применять на каждом шагу принципы и

---

<sup>46</sup> Там же. С. 354.

<sup>47</sup> Милль Дж.-С. Рассуждения о представительном правлении. Челябинск: Социум, 2006. С. 60.



правила, в основании которых лежит одно только общее благо. Он привыкает чувствовать себя составной частью общества и отождествляет общественный интерес с личным. Там, где не существует такой школы, люди с трудом понимают, что частное лицо, не занимающее выдающегося общественного положения, должно нести по отношению к обществу еще и другие обязанности, кроме повиновения закону и правительству; все помыслы и чувства сосредоточены на личности и семье; у людей нет сознания общих интересов, которые можно было бы преследовать совместно с другими<sup>48</sup>».

Единственной формой правления, способной удовлетворять всем этим требованиям и содействовать «развитию среди членов общества различных качеств, нравственных, умственных и волевых», является та, в которой весь народ принимает участие. Исполнение гражданами самых скромных обязанностей, рассуждает Милль, безусловно полезно, и участие это должно быть настолько велико, насколько это позволяет степень цивилизации, достигнутой обществом. Однако совершенно ясно, что в современных условиях прямой демократии на античный манер быть не может. С другой стороны, его не устраивает и широко распространенное представление о демократии как о «правлении всего народа при посредстве простого большинства, исключительно представленного в управлении». В первом случае, при прямой демократии, «слово демократия является синонимом равенства всех граждан», во втором же (вследствие странного смешения понятий) «оно означает правление численного большинства, которое одно фактически обладает влиянием в государстве», что приводит к «полному бесправию меньшинства»<sup>49</sup>.

Поэтому решением проблемы для Милля выступает представительная демократия, где «представительством должны пользоваться все, а не одно только большинство», где «интересы, мнения и дарования, не располагающие численным большинством, тем не менее должны найти себе представительство и влияние в силу своих нравственных и умственных достоинств»<sup>50</sup>. Только такой тип

---

<sup>48</sup> Там же. С. 62-63.

<sup>49</sup> Там же. С. 131.

<sup>50</sup> Там же. С. 165.

демократии, сочетающий в себе равенство, беспристрастие, «правление всех посредством всех», и является для британского мыслителя истинным типом демократического правления. При этом Милль подчеркивает, что правление одного человека (монархия) или небольшого количества людей (аристократия) в наибольшей степени подходят для людей с пассивным типом характера, тогда как народное представительное правление — для активных людей, привыкших рассчитывать только на свои силы.

Итак, условием развития подлинно свободного общества в либеральной теории Дж. С. Милля выступает свободный индивид, всецело стремящийся к развитию собственных творческих и моральных способностей, к расцвету своей индивидуальности. Причем важно отметить, что условием свободного развития личности, способным вывести индивида из узких рамок его частного бытия, является политическая деятельность, которая преодолевает детерминацию человеческой жизни сугубо материальными интересами, наполняет ее новым смыслом и целями. Тем самым миллевская концепция индивидуальности и ее свободного развития выводит либерализм на новый этап развития, получивший название социального либерализма. При этом ни токвиллевкий, ни миллевский ответы на вопрос о совмещении автономии индивида в приватной сфере с его активной гражданственностью не могли считаться не только окончательными, но и в принципе удовлетворительными.

Именно этот обновленный либерализм станет отправной точкой для дальнейшей эволюции либеральной мысли в конце XIX — начале XX века.

# ГЛАВА 7

## БРИТАНСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ XIX ВЕКА

### ОБРЕТЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

*«Идентичность... не являет собой некую твердыню, крепость, за стенами которой мы можем укрыться... единственное средство защитить эту идентичность (то есть нас самих) от сил перемены заключено не в крепости, а в чистом поле, каким является наш собственный опыт».*

*М. Оукиот*

Европейский XIX век известен как «золотой век либерализма». Действительно, уже на подходе к нему наметился важный перелом в статусе либерализма: либеральные учения как события интеллектуальной жизни перестали быть простым комментарием к результатам политической деятельности, подчинявшейся собственным импульсам; политическая теория стала фактором превращения либерализма в идеологию, тем самым породив выход на новый для европейской истории виток — от чисто интеллектуальной реакции философов свободы на уже свершившиеся события к смене морально-мировоззренческих ориентиров в жизни европейских стран. Этой перемене в роли теории соответствовал такой эпохальный шаг, как преобразование либерализма из понятия политической философии в реальную политическую силу — событие, впервые заявившее о себе в Великобритании и затем распространившееся на все (европейские, азиатские и американские) регионы христианского / постхристианского мира. С начала XXI в. данному направлению исследовательской мысли стали придавать большое значение — возможно, вследствие осознания того факта, в сколь угрожающем положении находится ныне наша христианская цивилизация. Поиск корней, скрепляющих эту цивилизацию с

почвой реального бытия, естественным образом сосредоточился на теме «англосаксонского» происхождения базовых европейских ценностей эпохи зрелого Модерна<sup>1</sup>. Центральной для либерального XIX века стала, по нашему мнению, фигура Джона Стюарта Милля. Главным теоретико-идеологическим трудом мыслителя исследователи считают написание им эссе «О свободе». Здесь следует заметить, во-первых, что ныне существующие теоретические труды о Милле — даже если выбирать лишь те из них, которые ограничиваются анализом только названного эссе — сами по себе способны составить огромную библиотеку; во-вторых, общепризнанно, что «морально-политическую философию Милля невозможно понять, не имея хоть какого-то представления об ее интеллектуальных истоках»<sup>2</sup> и, в-третьих, проделанный Миллем путь духовной эволюции, как никакой другой, переплетен с событийной (политической и культурной) историей Британии. Поэтому есть смысл для начала обрисовать эту историю и эти духовные истоки, так сказать, на уровне «общих мест».

### **§ 1. Утилитаризм как идеологическое основание движения «философских радикалов»**

Джон-Стюарт Милль (1806–1873) был сыном Джеймса Милля (1773–1836), второго по значению (после Иеремии Бентама 1748–1832) лидера интеллектуально-политического движения «философских радикалов»; последние видели свою общественно-политическую миссию во внедрении в практики государственного институционально-политического строительства, в частности, в реформаторскую деятельность, принципов бентамовского утилитаризма. Согласно этому философскому учению, любые человеческие действия, равно как и социальные институты, оцениваются по тому, в какой мере способны они обеспечивать «счастье» каждого конкретного индивидуума (говоря языком Бентама, *максимизиро-*

---

<sup>1</sup> Наиболее репрезентативными являются в этом смысле: *Hannan D.* *Inventing Freedom: How the English-Speaking Peoples Made the Modern World.* New York: Harper Collins World Publishers, 2013; *Herman A.* *How the Scots Invented the Modern World.* New York: Three Rivers Press, 2001.

<sup>2</sup> *Brink D.* *Mill's Moral and Political Philosophy.* Stanford: Stanford University, 2014. P. 3.

вать это счастье). Несмотря на необычность подобного «гедонистического» основания (теория Бентама в целом характеризуется исследователями как философия гедонизма), утилитаризм разделял с социально-политическими концепциями Просвещения ряд принципов — например, универсализм и эгалитаризм, не приемлющих деления общества на сословия и ранги.

Нельзя сказать, чтобы Бентам не сознавал недостаточность принципа максимизации счастья в качестве организующего начала социально-политической жизни и не делал уточнений в части психологической сложности реальных мотивов, движущих индивидуумами, допуская, наряду с эгоистическими, также и альтруистические импульсы<sup>3</sup>; но этим последним в любом случае уделяется в его теории второстепенная роль<sup>4</sup>. Нерешенность проблемы выходит на поверхность в работах, посвященных непосредственно политике, таких, как «План парламентских реформ», где эгоистические начала его утилитаризма превращаются в проблему: исходя из каких оснований можно рассчитывать на то, что правитель будет осуществлять свои властные полномочия в интересах всего общества? Такая постановка вопроса обуславливалась убеждением Бентама, что, так или иначе, принцип максимизации счастья должен вызывать реакцию самоотверженности граждан в случаях, когда отказ от личного счастья должен был бы поспособствовать увеличению «общего количества счастья» социума. Бентам считал, что применительно к правителям подобная самоотверженность обеспечивается подотчетностью их обществу. Этот ход мысли поддерживал отец Милля-младшего Джеймс Милль в самой известной из его политических работ «Эссе о правлении»<sup>5</sup>. По мнению Милля-старшего, индивидуумы исходят в своих действиях из эгоистических интересов, и это создает проблему правления, так как оно по определению осуществляется (должно осуществляться) в интересах управляемых. Получается, что для того чтобы правле-

---

<sup>3</sup> *Bentham J.* Introduction to the Principles of Moral and Legislation [Principles] (1789) Works. Vol. I. X 25, X 36 – 38, XI 31.

<sup>4</sup> *Bentham J.* Book of Fallacies (1824). P. 392-393.

<sup>5</sup> *Mill J.* Essay on Government. работа была написана как статья «Правление» в энциклопедию «Британника» (“Government”, 1820 // *Encycl. Britannica*).

ние соответствовало своему предназначению, в нем должны совпасть интересы правящих и управляемых, а для этого необходимы политические механизмы обеспечения отчетности верхов перед низами. В качестве такого механизма Джеймс Милль выделял институт выборности власти. В частности, он предлагал распространить избирательное право на рабочих и фермеров.

«Если цель правления состоит в доставлении максимального счастья величайшему числу людей, то достичь подобной цели путем превращения этого величайшего числа в рабов невозможно»<sup>6</sup>.

Труд должен быть раскрепощен. А

«...если мы желаем получать все предметы собственного вожделения в как можно больших количествах, то должны иметь и как можно больше рабочих рук, а если мы желаем иметь как можно больше рабочих рук, то должны сделать труд приносящим трудящимся максимум выгоды. [Но] давать трудящимся больше выгоды, чем приносит конечный продукт их труда, невозможно. Почему? Потому что если вы дадите кому-то больше, чем принесит продукт его труда, сделать это вы можете, только отобрав у кого-то другого продукт труда этого другого»<sup>7</sup>.

Развертывая эту незамысловатую политэкономическую конструкцию, Милль очевидно не был заинтересован в анализе таких тонкостей, как прибавочная стоимость, таивших в себе зародыш антагонизма между вожделем к продукту предпринимателем и создающими продукт «рабочими руками». Его заботит лишь, чтобы каждый получил «свое», а то, что обладатель рабочих рук способен вождеть к благам не меньше нанимателя, явно выносится им за скобки. Но и при рассмотрении общественных отношений исключительно как внутренних отношений между предпринимателями (ведь основополагающими общественными отношениями, согласно Бенхаму, являются отношения материальные, так что неимущая часть общества из этих отношений «автоматически» им вычеркивается) для Милля-старшего является очевидным, что:

«Каждый, кто не обладает всеми предметами своего вожделения, — утверждает он, — испытывает соблазн отобрать их у любого из тех, кто слабее его самого. Как же этого избежать?

---

<sup>6</sup> *Mill J.* Op. cit. § 13.

<sup>7</sup> *Mill J.* Op. cit. § 14.

Существует только один способ, притом довольно очевидный. Это объединение определенного числа людей, договорившихся защищать друг друга, каковая цель лучше всего достигается, если объединяется большое число людей, из которых незначительной части делегируется власть, необходимая для защиты всех. Последние и составляют правительство. Отсюда следует, что правительство существует ради получения пользы»<sup>8</sup>.

Таким образом, антагонизм труда и капитала действительно фиксируется. Но оказывается несущественным — ведь вся схема политического правления строится утилитаризмом с учетом стяжательских наклонностей «нормального индивида», ограничить которые способно только сознание того, что окружающие в этом смысле никак не лучше его самого. И потому чувство опасности должно пересилить в благоразумном стяжателе его природную алчность. Разум «экономического человека» лишен моральных (в традиционном понимании) коннотаций, он — инструмент выживания. Для пущей убедительности Милль цитирует аналогичное исследование Джона Локка:

*«Великой и главной целью объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является сохранение их собственности»*<sup>9</sup>.

При этом последователь Бентама оставляет без внимания то обстоятельство, что для Локка главным видом «собственности» является все же не какой-либо «предмет вожделения» и не все они вместе взятые, а «собственность на самого себя», то есть личная свобода человека. Полагая вопрос о цели правления исчерпанным, остальную часть исследования Милль посвящает средствам достижения оной. Упомянутая работа задумана им как проблемный анализ, и потому вопрос о полномочиях, коими наделяется отряд делегированных во власть представителей, не рассматривается им вовсе — он представляется самоочевидным. Предметом озабоченности для Милля являются не сами полномочия, а то, как обычно ими пользуются представители власти. На протяжении всего эссе он не перестает напоминать о том, что в центре его внимания нахо-

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения в 3-х томах. Т. 3. М., 1988. С. 334 (Курсив Дж.-С. Милля).

дится тема *злоупотребления властью*, и, судя по всему, именно она является, по его мнению, камнем преткновения для утилитаристской политической философии как таковой. Действительно, коль скоро главным в человеческой природе признается свойство, роднящее человека со всеми прочими живыми существами, а именно зависимость всех и каждого от «двух верховных властителей, страдания и удовольствия», задача недопущения того, чтобы делегированные представителям власти полномочия использовались ими исключительно в интересах общества в целом, оказывается в принципе неразрешимой — в философском арсенале утилитаризма тема самоотверженности отсутствует, будучи заменена темой калькуляции выгод. Стало быть, общество должно быть заинтересовано в том, чтобы предоставить правителям больше благ, нежели те смогут сами себе обеспечить путем злоупотребления своими полномочиями. Но это задача практически неосуществимая, ибо, как заявлял тот же Бентам, никто лучше самого индивида не способен доставить ему то, в чем тот нуждается... Отсюда предписание:

«...каковы бы ни были основания организации правительств, по тем же основаниям организуются и гарантии недопущения того, чтобы лица, уполномоченные защищать других, пользовались бы своими полномочиями только для этого, а не для того чтобы отбирать у других предметы их вожделения»<sup>10</sup>.

## **§ 2. Утилитаризм и либеральный принцип «свободы рук»**

Как бы там ни было, лучшей теоретической основы для поддержания «боевого духа» радикалов предложить было невозможно. Под идейным руководством Милля-старшего усиливающийся средний класс начинает ощущать себя не просто обделенной частью общества, идущей во власть, чтобы «взять свое». «Эссе о правлении» как бы благословляет средний класс на роль авангарда общества, которому суждено стать главной опорой представительного правления, а значит выполнять важнейшую нравственную функцию предотвращения злоупотреблений властью. Отсюда дышащие эйфорией победы строки:

«...придание людям права самим выносить суждения возымело благой эффект — настолько, что полностью изменило ситуа-

---

<sup>10</sup> *Mill J. Op. cit.* § 19.



цию человеческой природы и вознесло человека на высший уровень бытия»<sup>11</sup>.

Между тем, положение городского населения в первые десятилетия нового века (то была эпоха наполеоновских войн) оставалось плачевным. Ввоз европейского зерна прекратился. Цена на пшеницу к 1812 г. выросла втрое. В послевоенном 1815 году цена резко упала, что нанесло большой урон крупным землевладельцам и арендаторам, процветавшим на всем протяжении наполеоновских войн. Под их давлением был принят печально известный хлебный закон, резко обостривший разрыв между уровнями жизни в городе и деревне и, в условиях промышленного переворота, невиданно активизировавший политическую жизнь и ее проработку в теории. XIX столетие начиналось с приостановки действия законов мирного времени. Ничто не предвещало того, что впоследствии назовут веком либерализма. От Великобритании прошлого столетия с ее самоуверенностью и самодовольством, казалось, не осталось и следа. В 1819 г. в целях подавления волнений в рабочей среде и ограничения гражданских свобод английским парламентом было принято шесть законов. Запрещались собрания свыше пятидесяти человек, шествия с оркестрами и знаменами, магистратам было дано право проводить обыски в частных домах, так же усилились репрессии против радикальной печати.

В этих условиях позиции философского радикализма укреплялись. Борьба с протекционистскими хлебными законами<sup>12</sup> являлась для радикалов победоносной войной с политическим лидерством уходящей эпохи. Новые проблемы Великобритании подвергались оживленному обсуждению политиками и политэкономами. В 1823 г., совместно с Дж.Миллем, Бентам основал журнал "Westminster Review" («Вестминстерское обозрение»), ставший официальной трибуной «философских радикалов». В нем этические принципы утилитаризма (нравственно все то, что составляет наибольшее благо для наибольшего числа людей) были превращены в либеральную идейную платформу. Росло влияние возглавленной Миллем радикальной партии, главной заявленной

---

<sup>11</sup> *Mill J. Op. cit.* § 139.

<sup>12</sup> Хлебные законы действовали в стране с 1815 по 1846 гг.

целью которой было проведение через парламент Билля о реформе. В этой обстановке серия статей<sup>13</sup>, написанных Миллем для пятого издания Британской энциклопедии и неоднократно переизданных впоследствии под названием «Эссе о правлении», сыграла чрезвычайно важную роль. По воспоминаниям Джона Стюарта Милля, в кругах тогдашних радикалов данная работа расценивалась как шедевр политической мудрости. О силе общественного резонанса, порожденного данным эссе и последующими дебатами вокруг него, можно судить по тому факту, что, по свидетельству историков политики, именно эта работа подготовила почву для принятия в 1832 году великого Билля о реформе.

Непосредственным продолжением утверждения политической гегемонии либерализма, основанного на принципе «свободы рук», стал расцвет манчестерской школы, руководимой Р. Кобденом (1804–1865) и Дж. Брайтом (1811–1889). Предводимые Миллем-старшим радикалы, придя в парламент после Реформы 1832 года, продемонстрировали отсутствие навыков ведения практической политики, быстро растеряли популярность и утратили влияние сразу после смерти своего лидера, случившейся в 1836 году. Совсем иной была судьба манчестеризма. Основатель манчестерской школы Кобден был известен еще до того, как вступил на тропу войны с крупными землевладельцами, протаскившими через парламент протекционистские хлебные законы. В ту пору главным пунктом его программы был лозунг: свобода торговли является основой международной солидарности. Кобдену удалось привлечь на свою сторону нонконформиста и радикала Джона Брайта, который начиная с 1841 г. вместе с Кобденом вел кампанию за отмену хлебных законов; в 1843 г. был избран кандидатом в палату общин. Кобден стал знаковой для своего времени фигурой, своего рода «антигероем» того политически заданного процесса, который можно определить как нравственное самоопределение общества в новой социокультурной обстановке. Историки социалистического толка нередко обвиняли его в эксплуататорском жестокосердии по отношению к трудящимся классам. Это не совсем так. О положении низших клас-

---

<sup>13</sup> Статьи публиковались в Приложении к 4-му, 5-му и 6-му изданиям энциклопедия «Британника» (1815–1824). Цитирование ведется по: *Mill J. Essays on Government // Encyclopedia Britannica. Fourth ed. L., 1815.*

сов Кобден пекся не больше и не меньше современников<sup>14</sup>, но несмотря на это, именно с оформлением в «манчестеризм» предводимого им направления школа Бентама дождалась появления собственного теоретического антипода (ибо в качестве базовой теории либерализм манчестерской школы использовал учения Д. Юма, А. Смита и Ж.Б. Сэя.) Однако примерно в это время начинается период, более поддающийся описанию в терминах экзистенциального, а отнюдь не академического стиля. В экзистенциальных же терминах противостояние Кобдена и утилитаристов<sup>15</sup> становится неактуальным: они оказываются по одну сторону исторических баррикад. По другую сторону баррикад (полем битвы являлось британское общество в целом — к этому времени оно уже получило название «коммерческого») вызревало идейно и социально разношерстное и поначалу разобщенное сопротивление идеалу экономической «свободы рук», вызревало при полном равнодушии несогласных к теоретико-философским основаниям того, что для одних классов было явлено как условия, не обеспечивавшие им возможности элементарного выживания, для других — как повод к моральному негодованию, для третьих — как невозможность достойного саморазвития и так далее. Все разнообразие мотивировок имело под собой единую причину: несостоятельность (историческую исчерпанность потенциала) практик либерализма *laissez-faire*, узаконенных господствующей политической партией Британии, намерения которой самым драматичным образом разошлись с реальными результатами ее начинаний.

---

<sup>14</sup> В подтверждение сказанного достаточно вспомнить о том, какова была первоначальная реакция английских либералов на гражданскую войну в Америке, когда не только Кобден, но и сам Джон Стюарт Милль, а также политик Уильям Гладстон (впоследствии — символ социал-либерализма) выступили в поддержку Юга против Севера, утверждая тем самым право частного интереса и свободу торговли — хотя бы и в торговле невольниками... Для того чтобы заставить этот цвет английского либерализма одуматься, потребовались тогда пламенные увещевания Брайта, благодаря которому инцидент закончился выражением решительной поддержки Севера.

<sup>15</sup> После смерти Бентама в 1832 г. стало более уместным называть его сторонников утилитаристами, ибо движение «философских радикалов» быстро сошло на нет, обнаружив свою полную неэффективность в делах практической политики.

Как известно, «правильное» общество, общество благополучное во всех отношениях, мыслилось Бентамом и его последователями как составленное из экономически свободных индивидуумов, организующих свои взаимоотношения при помощи системы не регламентированных извне договоров. В этих условиях, убеждали сторонники *laissez-faire*, «хороший рабочий смог бы получать за свой труд столько, сколько он стоит, и на эти деньги он смог бы купить себе пищу и одежду по самым низким ценам мирового рынка»<sup>16</sup>. В начале XIX века теоретическую разумность данных расчетов не в силах был опровергнуть никто. Отсутствие внешней регламентации действительно резко увеличивало производительность труда и наглядно способствовало возрастанию так называемого «богатства народов». Факты же массовой нищеты трудящихся, увековечивающейся в условиях свободы договоров, всегда можно было, в духе социалдарвинизма (Г. Спенсер), списать на счет некачественности самого человеческого материала, либо объяснить избыточной численностью представителей низших классов (Т. Мальтус). О том, что подобные идеологические обоснования *laissez-faire* действовали эффективно, свидетельствует политически маргинальное положение расцветшего и угасшего в первые десятилетия века оуэнизма и позже — в 30-40-е годы — чартизма. Идеологема свободного взаимодействия самостоятельных субъектов продолжала господствовать в умах политически значимой части населения, несмотря на то, что уже все производственные центры Англии являли картину ужасающих трущоб, забитых бесчисленными жертвами «свободного договора» с нанимателями. Вместе с тем, практическая этика ничем не скованного действия «экономического человека», оставляющая за бортом всех, кто по каким-то причинам «сплоховал» в свободном соревновании, спонтанно порождала разнообразные ответы со стороны самих обездоленных. Так, выходец из «простого народа» Роберт Оуэн предложил в принципе «отменить» свободу воли, надеясь таким путем достичь даже не политического, а тотального равенства всех во всем. Участники чартистского движения исходили уже из необходимости выравнивания четко ограниченного набора старто-

---

<sup>16</sup> *Robbins L. The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. L., 1952. P. 113.*

вых условий и предлагали соответствующий политический механизм их обеспечения<sup>17</sup>.

Однако, несмотря на то, что и оуэнистам и чартистам удалось не только пробиться в парламент, но и проводить в жизнь некоторые законы, важно подчеркнуть, что действительно работающей оппозиция экономическому либерализму стала лишь с наделением обездоленной стороны достоинством *моральных субъектов*, каковыми в условиях господства утилитарной этики они фактически не являлись (именно поэтому считалось возможным, например, желая им добра, ратовать за сокращение их численности, как если бы речь шла о сокращении поголовья скота). Именно повышение нравственного градуса рассмотрения проблем бедности ввело в оборот весь комплекс представлений, известных как социальная тематика. Появление *социальной проблематики* означало новую революцию в морали. Ее наиболее заметной чертой стала постановка на повестку дня вопроса о человеческом достоинстве тех, кого ранее принято было считать отбросами общества. Первые признаки зарождающейся веры в «маленького человека» как субъекта свободной деятельности, потенциально равноценного с сильными мира сего и имеющего право не просто на сердобольное вспоможение (как это практиковалось в Средние века, продленные в ранний модерн в виде законов о бедных) и не просто на участие в конкуренции с другими (как в утилитаризме), а на то и другое вместе, означали фактическое признание недовольных своим положением рабочих в качестве субъектов политики. Признание это не было даром мыслителей-гуманистов, а тем паче профессиональных политиков коммерческого общества. К нему общество в целом было подведено и оуэнизмом, и чартизмом, и серией других менее заметных выступлений, каждое из которых своим поражением все же меняло общее соотношение политических сил в пользу трудящихся. Но выразить произошедшую перемену могли лишь искусство и философия.

---

<sup>17</sup> Речь шла о всеобщем избирательном праве для мужчин, установлении равновеликих избирательных округов, тайном голосовании, ежегодных выборах в парламент, оплате работы членов парламента, отмене имущественного ценза.

Коренному сдвигу в общественном сознании, составившему то, что Милль-младший назвал «эпохой смены мнений»<sup>18</sup>, на протяжении XIX столетия суждено было быть отрефлектированным теоретической мыслью не единожды, а многократно и многообразно. Каждый из этапов данной рефлексии приносил в сознание общества свой маркер (взаимо)понимания, временно беря на себя функцию «равнодействующей» в столкновении сил реальной жизни. Для нас этот многогранный процесс символизирует, прежде всего, закат исторически первой формы либерализма, о которой шла речь до сих пор. Фактически, речь шла о смене идеологий внутри самого либерализма, о великой, но бескровной революции. Революция касалась не только оценок всем известных явлений, она затронула и более глубинные слои сознания нации, ее культурную идентичность. Уникальность морального и интеллектуального вклада Милля связана с тем, что именно его *философии свободы* удалось затронуть эти глубинные слои.

### **§ 3 Дж.-С. Милль и социальный запрос на новое понимание свободы**

Середина XIX века была для Британии временем бурных событий не только в политике, но и в самых разных областях духовной жизни. На этом фоне никого не удивляло, например, что бывшие последовательные сторонники консерватизма становились убежденными либералами: такова была судьба знаменитого впоследствии главы нескольких либеральных правительств страны Уильяма Гладстона. Описывая настроения, породившие новую волну либерализма, современный исследователь М. Фриден (автор книги «Новый либерализм: идеология социальной реформы») заявляет: либералами нового поколения было сделано «пугающее открытие относительно положения народа»; именно это открытие, подчеркивает Фриден, заставило «либеральную этическую мысль направить свои усилия туда, где ее более всего недоставало», т.е. на улучшение положения трудящихся<sup>19</sup>. Но разве положение трудящихся во вто-

<sup>18</sup> *Mill J.S. Autobiography // Collected Works of John Stuart Mill in 33 vols. / Ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press – L.: Routledge and Kegan Paul, 1981. Vol. 5. P. 1.*

<sup>19</sup> *Frieden M. The New Liberalism. An Ideology of Social Reform. Oxford: Clarendon Press, 1978. P. 28.*

рой половине XIX в. было худшим, чем в период наполеоновских войн (не говоря уж об эпохе «огораживания»)? Конечно, нет. Дело в другом: только к концу XIX в. низшие классы были, наконец, увидены обществом во всей полноте их поправного человеческого достоинства. И увиденное поразило «морально прозревшее» британское общество. Таким образом, в английском обществе конца века изменения действительно имели место. Но, в первую очередь, это были изменения в образе мысли, образе мировосприятия. И есть все основания полагать, что главным понуждающим к этому фактором было отнюдь не «объективное положение» обездоленной части общества, а напротив, новый субъективный настрой угнетенных. Так или иначе, но отмеченная историографическая «нестыковка» заставляет думать, что первопричиной обострения морального чувства как в стане новых либералов, так и прочих политических объединений явилось, очевидно, не столько само положение обездоленных, сколько изменение — в общеевропейском масштабе — соотношения политических сил, произведенное не кем-нибудь, а самими «обездоленными», ставшими участниками реальной политики, и уже вследствие этого — объектом этического рассмотрения. А ведь в начале века подавляющее большинство образованных людей было склонно искать причины окружающей их нищеты в неблагоприятном стечении обстоятельств, в необразованности бедняков и даже в их врожденной испорченности. При этом владельцы мануфактур, фабриканты и прочие предприниматели считались чуть ли не благодетелями: они-де «давали работу этим несчастным». Даже Дж.-С. Милль, который в своей «Политической экономии» с сочувствием отзывался о положении трудящихся при капитализме, о безработице не говорит ни слова.

Вообще говоря, Дж.-С. Милль, будучи автором трудов, посвященных самым разным предметам<sup>20</sup>, отнюдь не всегда отличался прозорливостью, коль скоро речь идет об оценке тех или иных сторон *действительности*. Но как очевидец стремительно меняющихся социально-политических сюжетов, Милль просто не мог периодически не приходить к тем или иным прозрениям.

---

<sup>20</sup> Милль считался специалистом в области политэкономии, логики, этики, политики и различных вопросов общественно-политического устройства.

#### § 4. Милль-младший против Бентама

К середине XIX века в интеллектуальной жизни Британии имел место парадокс: под именем нового, возникшего на стыке XVIII–XIX вв., этико-политического течения, известного как утилитаризм, фактически существовали две *разные* концепции — и это притом, что Дж.-С. Милль, фактически олицетворявший позднейшую версию утилитаризма, всячески подчеркивал концептуальное единство направления. Между тем, уже в 1838 г. в журнале философских радикалов “London and Westminster Review” была опубликована статья Милля «Бентам», обозначившая пункты расхождения ученика с учителем, а в написанной гораздо позже «Автобиографии» Милль признается в том, что в возрасте 20 лет он пережил нервный срыв, причину которого сам он видит в том, что к тому моменту его восхищение бентамовской философией вошло в коллизию с «внутренним голосом», явственно сказавшим ему, что он никогда не смог бы быть счастлив в обществе, последовательно придерживающимся принципов бентамовской этики. Ситуация осложнялась тем, что этот спонтанный протест, шедший из недр души молодого еще человека, касался не только учения главы школы, но и в целом положения дел в социально-политической сфере страны. Милль высказывается по поводу «неотрегулированных» вопросов политической экономии, новой дисциплины, ряд положений которой также способен скомпрометировать учение, с коим он себя отождествляет.

«Люди, не считающие современную раннюю стадию человеческого совершенствования последним этапом этого процесса, могут быть оправданы в их относительном безразличии к тому типу экономического прогресса, который вызывает восторги традиционных политиков, а именно к простому расширению производства и увеличению накопления»<sup>21</sup>.

Экономика, как она есть, не должна приниматься за идеал. Ведь подобный идеал поддерживается единственно упованием на смитовский принцип «невидимой руки»<sup>22</sup>, разрешающей за челове-

<sup>21</sup> Милль Дж. С. Цит. соч. С. 70.

<sup>22</sup> Да и сам Смит вовсе не был безоговорочным почитателем этого принципа, его безоговорочное якобы упование на «невидимую руку» было домыслами расхожего общественного мнения, см.: Абрамов М.А. Два Адама... М.: ИФ РАН, 2008. С. 24-29.



ка все его проблемы. Идеал вообще следует искать в совсем иной плоскости, что же до существующей экономической конфигурации, то она не может служить основой (ни теоретической, ни практической) разрешения стоящих перед обществом моральных проблем.

«Сознаюсь, что я вовсе не очарован жизненным идеалом тех, кто считает нормальным состоянием человеческих существ борьбу за преуспевание, и не уверен, что необходимость раздавить, уничтожить, растолкать локтями, обогнать всех остальных <...> представляет собой лучшую судьбу, которую человечество может себе пожелать, а не всего лишь неприятные проявления одного из этапов процесса производства»<sup>23</sup>.

Эти строки написаны человеком, хорошо представлявшим себе, какие философские выводы способны сделать (и делают) из создавшейся жизненной ситуации его соотечественники — особенно наименее обеспеченные из них. Так, защитник рабочих Оуэн обрушил всю силу своего морального негодования именно на понятие свободы:

«Существуют лишь два начала, которые могут управлять человеческим родом, — добро и зло... Начало добра состоит в “знании, что человек создается без его согласия природою и обществом”. Начало зла состоит в “предположении, что человек сам создает себя”... Исходя из этого начала, никогда нельзя будет достигнуть истины, доброты, единения, милосердия и любви»<sup>24</sup>.

Таким образом, идеал свободы, ранее высоко вознесенный восходящим классом предпринимателей, теперь испытывал давление с обеих сторон.

Все эти наблюдения рикошетом отзываются на утилитаристском самосознании Милля-младшего, вынуждая ученика критиковать учителя. Сильная сторона творческой индивидуальности Бентама (для него «абстракции не есть реальность как таковая, а сокращенный способ обозначения фактов, и вернуться от него обратно к фактам — будь то факты опыта или сознания — можно только применив их на практике») обернулась слабостью обще-

---

<sup>23</sup> Милль Дж. С. О состоянии застоя // Основы политической экономики. Т.4. М., 1981. С. 78-79.

<sup>24</sup> Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Избранные сочинения в 2-х тт. М. – Л., 1950. Т. 2. С. 131-132.

теоретического плана, состоявшей в недооценке теоретических понятий. Обращаясь к принятым способам моральных и политических суждений, Бентам доказывал, что по большей части они оперируют словами, за которыми ничего не стоит. Так,

«...в политике [согласно Бентаму. — И.М.] такими словами-уловками являются “свобода”, “общественный строй”, “конституция”, “законы природы”, “общественный договор” и т.д.»<sup>25</sup>.

### § 5. Эссе «О свободе»

Самодистанцирование от описанных крайностей бентамовского метода открыло для собственной мысли Милля то, что сам он скромно представлял себе в виде маленькой калитки, уводящей на время в сторону от столбовой дороги, каковой всегда было для него учение предшественников. В то же время в «Автобиографии», где естественным образом отразились некие «итоговые» положения его творчества, мы читаем:

«...как отдельно взятому человеку, так и обществу необходимо как можно большее разнообразие типов характера и обеспечение человеческой природе полной свободы развиваться в бесчисленных конфликтующих друг с другом направлениях»<sup>26</sup>.

Это направление мысли, начало которого трудно зафиксировать во времени. Ясно, однако, что вместе с ним тема свободы становится объектом систематического рассмотрения философа. Так, уже в 1843 году в труде «Система логики»<sup>27</sup> (в нем Милль подвел итог начатому им еще в 20-е годы изучению схоластической логики) имеется глава «О свободе и необходимости», содержащая критический анализ *метафизических оснований* господствовавшего в классической философии подхода к человеческой свободе:

«...метафизическая теория свободы воли, как ее понимают философы (ибо, практически, это понимание свободы воли, в той

---

<sup>25</sup> Mill J.S. Bentham // London and Westminster Review. August. No. 6. 1838 [P. 75-115]. P. 63.

<sup>26</sup> Mill J.S. Autobiography. London: Longmans, 1873. P. 253.

<sup>27</sup> Mill J.S. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Eighth Edition. New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square, 1882. Book VI. On The Logic Of The Moral Sciences. Chapter II. Of Liberty And Necessity. P. 581-586.

или иной степени разделяемое всеми людьми, никак не называясь несовместимым с противоположной по смыслу теорией) было изобретено вследствие признания несовместимости с инстинктивным сознанием каждого из нас представления, предлагаемого в качестве альтернативного видения (а именно, что человеческие действия есть выражение необходимости); это альтернативное представление унижительно для человеческой гордости; мало того, оно принижает саму природу человека как морального существа»<sup>28</sup>.

Этот пассаж, фактически представляющий собой теоретическое «заявление о намерениях», позволяет снять множество криво толков и недоумений касательно послания, заключенного в написанном им позже эссе о свободе. В главе «О свободе необходимости» налицо, с одной стороны, стремление порвать традиционные связи с метафизикой, возникающие каждый раз, когда речь идет об *общефилософском* понятии свободы; с другой стороны, Милль подчеркнуто игнорирует также и понятийные рамки, наложенные на свободу бентамовской критикой, вводя в дискурс свободы такие табуированные утилитаризмом критерии, как гордость и моральное чувство каждого человека. Мало того, он, человек философски эрудированный и очень чувствительный к концептуальной когерентности суждений, подчеркнуто игнорирует традиционные смысловые соответствия, налагаемые историческими школами мысли, и уходит в свободное философское плавание, очевидно, придя к выводу, что проблема современной свободы требует новых решений. Решение, найденное им, в определенном смысле действительно не имеет аналогов: автор эссе «О свободе» предпочитает вообще не употреблять слово «свобода» вне связи с человеком, индивидуумом. Для английской философской традиции, центр которой, начиная с Ф. Бэкона, составлял эмпиризм, характерно противостояние рационализму метафизического толка. Неудивительно поэтому, что данное философское исследование о свободе делает центром рассмотрения не «свободу вообще», а человеческую индивидуальность, ибо именно она, согласно Миллю, является носителем свободы. Сверхзадачей Милля как теоретика является в данном эссе изложение последовательно

---

<sup>28</sup> Ibid. P. 581.

антиметафизической философии свободы, близкой и понятной, прежде всего, британскому читателю. Такая философия в его работе присутствует, она проста и понятна каждому. Начальным ее тезисом является утверждение о том, что человеческая индивидуальность составляет высшую ценность для мира людей — потому уже, что всякий индивидуум по определению неповторим, уникален. Реализация этой уникальности дает человеческому сообществу самое главное — возможность развиваться, творчески эволюционировать, обновляться, находить нетривиальные выходы из, казалось бы, безвыходных ситуаций. Иначе говоря, именно человеческая индивидуальность есть источник творчества (а ничего лучше творчества, выше его Милль себе не представляет). В эссе о свободе индивидуальное творчество выступает одновременно как способ решения встающих перед обществом проблем и как самоцель.

Таким образом, идеи Б. Констана и В. Гумбольдта о человеке Нового времени оказываются восприняты Миллем-младшим, но основательно преобразованы им, очищены от метафизики, приспособлены к британскому способу восприятия действительности. Именно в таком виде философия свободы преподносится Миллем обществу как наиболее подходящий предмет для рассуждений о политике. Вопросы текущей политики, казавшиеся чем-то чуждым, враждебным, недоступным, как по мановению, оказываются понятными и доступными даже простым людям, ибо главным принципом политики Нового времени становится в этом контексте забота о максимальном способствовании развитию человеческой индивидуальности, предоставлении ей наибольшего простора для самовыражения. В ретроспекции мы можем сказать о Милле, что он оставил память о себе как визионер, счастливое дитя интеллектуальной эпохи, уже не преследуемой гоббсовским кошмаром войны всех против всех и еще не столкнувшейся с марксовым «призраком коммунизма». Однако, в контексте борьбы с идеологией либерализма *laissez faire* Милль выступал отнюдь не бесплодным мечтателем, ибо, по мнению весьма и весьма многих современников, новые духовные горизонты, открытые миллевским учением о свободе, сыграли роль того недостающего звена, которое дало возможность мятущемуся британскому обществу запустить механизм духовного обновления нации, позволило обществу

сплотиться. Что до самого Милля, то эссе «О свободе» сделало его «философом номер один» в Великобритании XIX в. Развернутое в этой работе индивидуалистическое учение о свободе поставило Милля в первый ряд классиков либерализма: это была либеральная теория, подтолкнувшая нацию, катившуюся на дно социально-политического кризиса, к серии революционных (не по форме, а по содержанию) преобразований, ставших тем образцом, которому вскоре последовали практически все страны Запада.

**§ 6. Либерализм второй половины XIX века:  
кризис или новый исторический цикл?**

«Новая философская энциклопедия» определяет либерализм как «наименование «семейства» идейно-политических учений, исторически развившихся из рационалистической и просветительской критики, которой в XVII–XVIII вв. были подвергнуты западноевропейское сословно-корпоративное общество, политический абсолютизм и диктат церкви в светской жизни». Образ «семейства» выбран здесь не случайно: определением фиксируется тот известный всем специалистам факт, что «философские основания «членов либерального семейства» всегда были различны до несовместимости»<sup>29</sup>.

Представленное определение раскрывает теоретическое содержание либерализма, аналитически разбив его на ряд направлений,

---

<sup>29</sup> Конкретно называются «1) учения о «естественных правах» человека и «общественном договоре» (Дж. Локк и др.); 2) «кантовская парадигма» моральной автономии ноуменального «я» и вытекающие из нее концепции «правового государства»; 3) идеи «шотландского просвещения» (Д. Юм, А. Смит, А. Фергюсон и др.) о спонтанной эволюции социальных институтов, движимой неустранимой скудостью ресурсов в сочетании с эгоизмом и изобретательностью людей, связанных, однако, «моральными чувствами»; 4) утилитаризм (И. Бентам, Д. Рикардо, Дж.С. Милль и др.) с его программой «наибольшего счастья для наибольшего числа людей», рассматриваемых в качестве расчетливых максимизаторов собственной выгоды; 5) так или иначе связанный с гегелевской философией «исторический либерализм», утверждающий свободу человека, но не в качестве чего-то, присущего ему «от рождения», а как, по словам Р. Коллингвуда, «приобретаемое постепенно постольку, поскольку человек вступает в самосознательное обладание собственной личностью посредством... нравственного прогресса». Из статьи: «Либерализм» // Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 393.

идейно восходящих к Просвещению. Интересно, что британский либерализм XIX в. (именно ему посвящена эта глава), несмотря на то, что его парадигмальность являет собой общепризнанный факт, плохо укладывается в приведенную классификацию. Между тем, данное затруднение вполне объяснимо, ибо все, что до сих пор говорилось о британском либерализме, невозможно назвать теорией в том смысле, в каком теории свободы излагались в предыдущих главах, так как только в XIX в. теория свободы стала политической практикой, а политическая практика, ее победы и тупики, неразрывно переплелась с теоретической деятельностью, так что трудно стало понять, где теоретический дискурс, а где — исторический нарратив...

К подобным непонятностям либерализма можно отнести и сам процесс смены его разновидностей, перехода от рыночного к социально ориентированному либерализму. Всколыхнувшее британское общество миллевское учение о свободе, строго говоря, не несло в себе ничего, даже приблизительно напоминавшее защиту эгалитарных принципов социал-либерализма. Скорее, наоборот, в том же эссе «О свободе» Милль отчетливо подтвердил свою приверженность к делению индивидуумов на доросших до свободы и еще не готовых к ней — последние изображались им в контексте патерналистских отношений, а отнюдь не отношений равенства<sup>30</sup>. Иначе говоря, классику либерализма никак нельзя приписать авторства социал-либеральной политики «подтягивания» низших классов общества до материального и морально-интеллектуального уровня продвинутых высших классов. Если же учесть наличие иных мощных источников влияния на настроения английского общества конца века, каким была, например, сатира сэра Бернарда Шоу (а он, как известно, отнюдь не считал высшее общество эталоном моральных принципов), то становится и вовсе непонятно: каким образом на столь неподходящей почве мог произрасти мощный эгалитарный импульс, заставлявший не только социал-либеральные, но и периодически сменяющие их консервативные правительства Великобритании последней трети века производить самые разные улучшения для беднейших, наиболее незащищенных слоев общества?

---

<sup>30</sup> См., напр.: *Милль Дж. С. О свободе* // *О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли*. М.: Наука, 1995. С. 296.

Ответ на этот вопрос неизбежно уводит в историю, проливая некоторый свет на особенности функционирования либерализма как эволюционирующей политической идеологии.

1. Классический (просвещенский) Модерн культивировал именно эгалитарную модель политической свободы, что получило отражение в лозунге Французской революции и первой Французской республики 1790 г. *Liberté, égalité, fraternité*. В революции 1848 г. он получил вторую жизнь. Европейская культура способна была нести этот лозунг до тех пор, пока сама действительность не начала его опровергать.
2. Изучение истории либеральных политических партий показывает, что необходимое присутствие в составе их идеологий элементов политической теории (в том числе, философских концепций) значимо не столько как некий план действий, а скорее как разновидность общекультурного, спланированного импульса, разновидности «национальной идеи». Так, в случае философских трудов Милля, преобладающее значение имело общевоодушевляющее воздействие мысли о том, что личная свобода доступна каждому человеку, что любой из современных людей является носителем нераскрытого еще потенциала. Будучи донесен до общества, этот импульс продолжал действовать уже без соразмерности с миллевскими концепциями (их способно было частично разделять лишь избранные), а соразмерно с творческими потенциями и материальными ресурсами вовлеченных в политический процесс общественных классов и культурных течений — но именно массовые течения играли роль определяющей силы. В результате «новый либерализм» стал тем, чем он стал: поддержанным правительством и общественными институтами широким, демократическим по своей сути, движением, изначальная цель которого (свободная деятельность всех) спонтанно «мутировала» в задачу выравнивания социальных условий жизни различных слоев общества.

Так по иронии политической судьбы ширящееся движение за всеобщее благоденствие выдвинуло на роль *исторически устойчи-*

вого мировоззренческого основания утилитаризм в его изначальной (бентамовской) разновидности; на этом основании и расцвели в XX веке некоторые трактовки индивидуалистической идеологии вэлферизма. Примечательно, что подобный реванш возобладавшего над Миллем Бентама получил идеологическое сопровождение в виде приспособленной к потребностям эпохи версии толкования бентамизма. Сегодняшняя официальная версия утилитаризма подчеркивает важность учения Бентама как разновидности «альтруистической этики», тем самым выдвигая на первый план самый слабый из тезисов утилитаристского учения, согласно которому в принципе максимизации счастья/пользы совокупное благо сообщества имеет безусловный приоритет над соображениями счастья/пользы отдельных индивидуумов. Подобное толкование этического смысла утилитаризма, подкрепляемое ссылкой на «рациональную природу членов любого сообщества», фактически переводит утилитаризм из индивидуалистических учений в разряд коллективистских доктрин, что, разумеется, противоречит не только общепринятой трактовке утилитаризма, но и его политической биографии, описанной выше.

Как бы там ни было, решающим значением для нашего анализа обладают не частные трактовки, изобретаемые *ad hoc*, коих всегда бывает достаточно, а логика исторического пути утилитаризма как либеральной идеологии. С точки зрения *этой* логики, миллевская концепция свободы, как минимум, не уступает бентамизму — ни по долговременности ее воздействия на умы, ни по фундаментальности привнесенного ею общецивилизационного послания. Более того, именно миллевская идея свободы как принципа обеспечения обновляемости, творческой неуспокоенности современного мира стала внутренним мотором либерализма, превратив его в парадигмальную идеологию Нового времени. Можно сказать, что именно с миллевской философией свободы либерализм обрел свою культурную функцию, указав на активистски-эвристический потенциал политической и в целом общественной деятельности. Благодаря этой концепции свободы современная политическая философия получила нечто вроде «этики творчества». Отсюда своеобразная апология либерализма как политики циклических взлетов и падений, в истории которых радикальный отказ от либерализма чаще всего свидетельствует лишь о радикальном характере переосмысления его содержания.



## ЧАСТЬ III

---

# ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ В XX ВЕКЕ ЭВОЛЮЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОРИЕНТИРОВ И «КРИЗИС ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕИ»

---

## ГЛАВА 8

### ИСЧЕРПАННОСТЬ КЛАССИЧЕСКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА И ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ТЕМАТИЗАЦИЯ СВОБОДЫ

В XX век философия свободы вошла уже не только в качестве академической дисциплины, но и в качестве легитимного политического *института* из числа тех, посредством которых регулируется жизнь современных обществ европейского типа. В предыдущей главе было показано, что первой институциональной формой политической свободы эпохи модерна стал британский либерализм XIX века: именно он привнес в политику европейских государств идеал свободного развития индивидуумов. В рамках европейского сообщества этот идеал получил статус универсального политического проекта, реализация которого, как ожидалось, должна была привести к утверждению общества, построенного на принципах свободы. За первые сто лет своего существования либерализму действительно удалось произвести радикальные политико-экономические и культурно-психологические преобразования в жизни сначала британцев, а затем и после-

довавших за ними граждан Западной Европы<sup>1</sup> — преобразования, так или иначе решающие (или не решающие) прежние и порождающие новые социально-политические проблемы, часть из которых превращалось в проблемы общецивилизационного значения. Эту динамику важно подчеркнуть в связи с тем, что дальнейшее изложение болевых точек становления западного либерализма исходит именно из состояния модернизированного внешнего (и, что еще важнее, внутреннего) строя жизни Европы, который к началу следующего века оказался под влиянием свободы как нормативной идеи. Как известно, в этом решающем моменте пути *российской* истории заметно разошлись с исторической траекторией большей части Европы. Поэтому логика дальнейшего развития политической свободы, какой она будет раскрыта ниже, по большинству позиций является логикой *западноевропейской* политики и обращенной на нее политической философии Модерна. Это важно иметь в виду, дабы не впасть в упрощенчество, пытаясь применить ту или иную версию европейских исторических завоеваний<sup>2</sup> к новейшему этапу российской истории, начавшемуся в завершающие 90-е годы XX века.

\* \* \*

Из сказанного в предыдущей главе можно понять, что силам политического и культурного реформирования «золотого века либерализма», стремившимся к воплощению свободы как общественного идеала, на протяжении одного столетия довелось, как минимум, дважды испытать разочарование: в первый раз — с восхождением на вершину государственной политики «экономического человека», во второй — при оценке результатов превращения либеральной политики в социально ориентированное начинание. Второе разочарование было не таким массовым, как первое, когда люди целыми социальными стратами отворачива-

---

<sup>1</sup> А также христианских обществ Америки и, с известными оговорками, восточноевропейских стран и России.

<sup>2</sup> Понятно, что тема «исторических завоеваний XX века» охватывает столь разнонаправленные тенденции и их неоднозначные практические воплощения, что во многих случаях слово «завоевания» необходимо ставить в кавычки.

лись от идеала свободы. Выше уже говорилось о том, что само понятие «нового» либерализма (реакции на либерализм *laissez-faire*) претерпевало изменения по ходу воплощения его в жизнь. Важно сознавать, что изменения эти управлялись не столько внутренней логикой развития соответствующих понятий и представлений (они, чаще всего, задним числом подверстывались под произошедшие изменения), сколько характером радикально новой социально-политической реальности, порожденной реформистской деятельностью. Надо сказать, что к началу XX века достижения социал-либерализма и политически близких ему партий Европы во многом искупили «вину» предпринимателей перед беднейшей частью общества<sup>3</sup>; и, по иронии судьбы, именно успешность социал-либеральных преобразований в Великобритании спровоцировала закат правления партии социал-либералов с приходом на смену ей квазисоциалистической лейбористской партии. Многочисленные исследования, имеющие дело с началом века, позволяют удостовериться в том, что в 1920-х гг. различия в предвыборных платформах либералов и лейбористов были ничтожными<sup>4</sup>, так что трудно было бы объяснить триумф лейбористской партии доктринальными преимуществами этой последней перед либералами. Показательно и то, что к этому времени социал-либерализм самостоятельно, без всякой помощи извне, покончил с «риторикой свободы», притом настолько основательно, что при передаче рычагов правления лейбористам вопрос о свободе

---

<sup>3</sup> В конце XIX в. все главные страны Европы обрели черты *социальных государств*: лидировала Германия, которая в 1871 г. ввела государственное социальное страхование от несчастных случаев на производстве, в 1880 г. — финансирование медицинской помощи, в 1883 г. — пособия по болезни. Социальное страхование от несчастного случая было введено и в других странах: в Австрии в 1887 г., во Франции — в 1898 г., в Норвегии — в 1894 г., Новой Зеландии — в 1900 г., Швеции — в 1901 г. Медицинское страхование стало государственным в Австрии в 1888 г., в Швеции — в 1891 г., в Норвегии — в 1909 г.

<sup>4</sup> Историк М. Фриден пишет об этом периоде: «В плане идеологии у либералов имелись и программы, и идеалы, способные удовлетворить основную часть рабочих — захоти они только всем этим воспользоваться». См.: *Freedman M. The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1978. P. 148.

даже не упоминался. Начиная с последней четверти девятнадцатого века, в речах британских либералов, находившихся тогда у власти, все чаще звучало убеждение, что либерализм «чувствует себя уверенней», когда обходится без неясного и потому политически неэффективного термина «свобода»<sup>5</sup>. Иными словами, свобода, по мере превращения ее в действующую силу общественного развития, сама стала отражением динамичного и противоречивого характера развития общества в целом. Начиная с этой переходной эпохи *теоретический дискурс свободы как философского понятия* (в той степени, в какой он вообще имеет место) с необходимостью отражает проблемный характер политической свободы.

Таким образом, можно сказать, что XX век нашел европейцев подготовленными к восприятию свободы как *дискурсивного* понятия. Официальным началом современного дискурса свободы принято считать выход в свет работы Исая Берлина «Две концепции свободы»<sup>6</sup>. Нам хотелось бы избежать столь формального и потому огрубленного подхода. Исследователи, берущие за отправную точку теории свободы XX века публикацию, появившуюся на свет в 1958 г., делают это только потому, что раньше этой даты история европейской мысли не зафиксировала никаких значимых текстов, посвященных *исключительно* понятию свободы. Но тем самым осуществляется отсечение от философской работы Берлина всего того в XX в., что составило необходимые духовные предпосылки ее появления — предпосылки, отразившие радикальные поворотные моменты в развитии самой христианской культуры. А между тем, речь идет, ни много ни мало, как о смене общих парадигм философского мышления — трансформации, позволившей историкам философии говорить о завершении *классического* и наступлении *неклассического* этапа в развитии

---

<sup>5</sup> См., напр.: Самуэль Г. Либерализм (Опыт изложения принципов и программы современного либерализма в Англии) // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века). М.: Прогресс – Традиция, 2000.

<sup>6</sup> Berlin I. Two Concepts of Liberty. Oxford: Clarendon Press, 1958. На русском яз. см.: Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. М., 1998. С. 19-43.

европейской философской мысли. В имеющихся исследованиях значение этого этапа для политической свободы остается не раскрытым. Но при неучете подготовленной этим этапом новой историко-культурной перспективы эссе Берлина также во многом теряет смысл. Ведь само по себе противопоставление позитивной и негативной свобод старо, как мир. В Древней Греции им пользовались, в числе прочих, стоики (Эпиктет); это же можно сказать о последующих исторических этапах:

«...философия Ренессанса и Нового времени ассимилировала и переформулировала многие идеи Античности и Средневековья так, что при этом можно выделить три основных момента<sup>7</sup>: понятие свободы начинает соотноситься с внешними отношениями индивида, с его окружением, при этом говорится о “негативной” или “позитивной” свободе делать то, чего хочет индивид»<sup>8</sup>.

В принципе, то же самое находим мы у Берлина: негативная свобода определяется им как совокупность возможностей, обеспечиваемых отсутствием принуждения, препятствий или ограничений действия людей со стороны внешней социальной силы, а свобода позитивная «проистекает из желания индивида быть хозяином своей собственной жизни»; о содержании позитивной свободы мы узнаем, отвечая на вопрос о том, «что или кто служит источником контроля или вмешательства и заставляет человека совершать это действие, а не какое-нибудь другое, или быть таким, а не другим»<sup>9</sup>.

В противовес предшествующей истории этих парных понятий, исследование Берлина (заметим, что стиль его по большей части следует канонам британской аналитической философии) способно было служить — и служит по сей день — поводом к

---

<sup>7</sup> *Ritter J.* (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel — Stuttgart. 1972.

<sup>8</sup> См.: *Пархоменко Р.Н.* Генезис идеи свободы в западноевропейской философии // *Философская мысль*. 2012. № 4 / Электронные журналы издательства NOTABENE, см.: <http://e-notabene.ru/fr/article146.html> (август, 2015).

<sup>9</sup> *Berlin I.* Two Concepts of Liberty...

выражению самых разнообразных точек зрения на свободу<sup>10</sup>, рассмотрение которых вполне способно составить тему отдельной монографии. Но наша задача — определить историческое место этого труда в общественно-политической мысли XX в.; и это возвращает нас к заявленному, но еще не раскрытому тезису: реализация принципов британского социал-либерализма несла в себе некое «разочарование», некое теоретическое затруднение, о котором, как показал исход политических практик конца XIX в., можно было на время забыть — так же, как и о теме политической свободы. В общем и целом, проблема заключалась в том, что политика социального государства по умолчанию строилась на *индивидуалистическом* моральном фундаменте, и этот факт никогда не переставал беспокоить политических философов анализируемой эпохи, предпринимавших попытки отыскания необходимых теоретических опосредований между индивидуалистическим и коллективистским полюсами. Так, Джон Аткинсон Гобсон (1858-1940) формулировал свою концепцию в терминах «социального организма», благоденствие которого зависит от благосостояния и личностного роста каждого индивидуума<sup>11</sup>. Леонард Трелони Гобхаус (1864-1929) ввел в научный обиход теорию двух разных предназначений частной собственности — потребительного (for use) и властного (for power); этим делением он обосновывал необходимость экономического вмешательства правительства в частный бизнес с целью ограждения наемных работников от «структурных перекосов в части властного ресурса»<sup>12</sup>.

Попытки теоретического самообновления либерализма происходили в обстановке беспрецедентного господства социального (и отчасти политического) равенства в виде легализованных ведущими европейскими государствами систем социально-полити-

---

<sup>10</sup> См., напр.: *Lent A. Broken Britain: Blame Isaiah Berlin!* August 24, 2011 // <http://www.rsablogs.org.uk/2011/adam-lent/broken-britain-blame-isaiah-berlin/> (август, 2015).

<sup>11</sup> См.: *Hobson J.A. The Evolution of Modern Capitalism: A Study of Machine Production*. L.: W. Scott, 1894.

<sup>12</sup> См.: *Гобхаус Л.Т. Либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века)*. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 83-182.

ческих гарантий, адресованных незащищенным слоям населения. В новой политической ситуации идеал социального прогресса послужил сигналом к соревнованию современных государств, претендовавших на статус “welfare states”. Надо сказать, что изначально лидерство в этой гонке de facto принадлежало социал-демократическим странам (Германии, Австрии и др.<sup>13</sup>). Свобода как принцип социально-политического и, шире, культурного развития цивилизации отступила, заняв «оборонительную» позицию. Точнее говоря, новое (либеральное) понятие свободы было потеснено в этот период идеей *свободы как равенства* — последняя тлела в западных обществах со времен привнесения ее в Новое время пафосом Великой Французской революции: Liberté, Égalité, Fraternité. Именно в первые десятилетия XX в. — годы падения влияния либерализма в обществе — роль главного источника духовных преобразований (или, если угодно, духовной адаптации к изменившимся условиям) вновь перешла к философии.

---

<sup>13</sup> См.: Марксистская философия в международном рабочем движении в конце XIX — начале XX века. М.: Наука, 1984.

## ГЛАВА 9

### ЭГАЛИТАРИЗМ VS ИНДИВИДУАЛИЗМ ВРЕМЯ ПЕРЕОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ

Европейской философской традиции с ее центрированностью на принципе свободы всегда было присуще большое разнообразие смыслов, вкладываемых в слово «свобода» вообще и «политическая свобода» в частности. Говоря об исторически устойчивых концептах-интерпретациях, можно выделить из этого разнообразия, с одной стороны, индивидуалистическую трактовку, опирающуюся на августинианское *liberum arbitrium*, а с другой — концепцию, нацеленную на определение внешних «условий свободы»; в последнем случае, главной сохраняемой в веках смысловой ассоциацией являлось понятие равенства.

Европейская свобода *в формате равенства* брала начало в традиции «гражданского гуманизма»<sup>1</sup> — морально-политической составляющей культуры Возрождения, для которого источником творческой мысли неизменно служили античные образцы. Так, непосредственным прообразом функционирования равенства как института свободы служил исторический пример греческого полиса. Граждане полиса были свободными постольку, поскольку пользовались статусом равных участников политической жизни города-государства, и в этом состояло их главное преимущество перед «негражданами» (женщинами, детьми, рабами). Характерной чертой рецепции «греческой модели» на заре Нового времени было вынесение «неграждан» за скобки *свободного* полиса. Возрождение любовалось свободными греками — все они по определению были политиками. Что же до остальных жителей полиса,

---

<sup>1</sup> См.: *Ринуччини А.* Диалог о свободе, 1479; *Rinuccini A.* On Liberty // Renaissance Humanism: An Anthology of Sources / Ed. by Margaret L. King. Cambridge, Indianapolis, 2014. P. 86-93.



на них идеи гуманизма не распространялись<sup>2</sup>. Это позволяет утверждать, что Новое время, заявившее о себе уничтожением феодально-сословных делений, которые со временем сделались оковами для развивающихся обществ Европы, широко восприняло если не форму<sup>3</sup>, то дух античного равенства. Лозунг Французской революции: Свобода, Равенство, Братство — был адресован представителям *всех* без исключения сословий уходящего феодального общества и не ставился под сомнение вплоть до превращения свободы в *действующий* политический институт.

Именно достигнутая в британском XIX веке возможность основывать политику «на принципах свободы» ознаменовала начало подлинной проблематизации свободы как концепта политической теории: прекраснодушные принципы равенства как гаранта социальной справедливости столкнулись уже не с внешними противниками, а с социальными и этико-политическими результатами действия их самих. Иными словами, только с формированием в конце XIX в. государственно-политических систем, ориентированных на реальное воплощение идеала указанного идеала, возникла ситуация проблематизации идеи *свободы как равенства*. Эти итоги «золотого века либерализма» изменили общекультурный климат и во многом привели к расшатыванию тех интеллектуальных устоев европейской политической философии свободы, которые были перенесены в XIX в. из эпохи Просвещения.

Проблематизация понимания политической свободы как института, непосредственно опирающегося на гражданское равенство, не могла не усилить второго столпа европейской свободы, коим являлись принципы индивидуалистического мировосприятия, привнесенные в европейскую социально-политическую конструкцию (и в европейскую культуру в целом) уже в Средние века. Та-

---

<sup>2</sup> Отсюда возникшая в XV в. система этико-политических идей, вошедшая в историю как *гражданский гуманизм*, запечатленная в трактате «О гражданской жизни» (1439) флорентийского интеллектуала Маттео Пальмиери (1406-1475). Произнесенная Пальмиери в те же годы речь «О гражданской жизни» содержит утверждение, согласно которому подлинным носителем гражданской свободы является народ, но само определение народа приравнивается к понятию *полноправных граждан*.

<sup>3</sup> У древних, как мы видим, свобода являлась привилегией определенной общественной страты.

ким образом, можно сказать, что к началу XX в. у *индивидуалистической философии свободы* имелась уже собственная история, собственная линия развития, идущая от (1) предыстории (имеется в виду протестантская Реформация, легитимировавшая выход индивидуализма за пределы сакрального измерения жизни), (2) через стадию просвещенческой метафизики свободы (3) к ее самоотрицанию в революционной философии марксизма, реформистских стратегиях социализма и т.п., а также — параллельно, — (4) в альтернативном, антиметафизическом (Дж.-С. Милль), способе обоснования ценности индивидуализма в составе современного учения о свободе.

В целом, начало XX в., богатое на политические события (Первая мировая война, русские революции, зарождение тоталитарных режимов), было периодом заметной растерянности политической теории перед чередой катастрофических событий глобального масштаба. В ситуации общемировоззренческого кризиса на первое место вышли философские теории, послужившие сигналом к ревизии ценностных оснований европейской культуры в целом.

### **§ 1. Тема свободы в неклассической философии начала века**

Начало перелома, несомненно, связано с такой знаковой фигурой, как Фридрих Ницше (1844–1900): значительную часть своих размышлений немецкий философ посвятил проблеме «переоценки ценностей» в Модерне. Мысль Ницше отмечена стремлением противопоставлять индивидуализм и равенство в качестве ценностных антиподов, отражений двух непримиримых способов политического бытия в мире. Излюбленные философом темы «последних людей», «восстания рабов в морали» лишь на первый взгляд позиционируются им как вневременные; при ближайшем рассмотрении становится очевидной связь этих продуктов философского воображения Ницше с процессами утверждения в Европе институтов социально-политического равенства. Порой философ прямо указывает на эту связь.

«Социализм — как до конца продуманная тирания ничтожнейших, глупейших, т.е. поверхностных, завистливых, на три четверти актеров — ... является конечным выводом из «со-

временных идей»... <В> тепловатой атмосфере демократического благополучия слабеет способность делать выводы, да вообще приходиться к какому-либо определенному концу. Люди плывут по течению, но не выводят заключений. Поэтому в общем социализм представляется кисловатой и безнадежной вещью; и трудно найти более забавное зрелище, чем созерцание противоречия между ядовитыми и мрачными физиономиями современных социалистов и безмятежным бараньим счастьем их надежд и пожеланий»<sup>4</sup>.

Немецкий философ напрямую адресует этот комментарий тенденции формирования европейских социальных государств, усмотрев в этом процессе явные признаки упадка. Его приговор неумолим: совершающиеся попытки соединения принципов индивидуализма и равенства олицетворяют собой отказ от морали. При этом маркером упадка выступает не что иное, как утилитаризм, точнее, успешность притязаний этой идеологемы на роль новой общественной морали. Страшнее всего, по мнению Ницше, то, что подобной новоявленной морали скоропалительно придается статус духовно-интеллектуального основания новых социально-политических институтов. А между тем, «точка зрения полезности как раз в максимальной степени чужда и несоизмерима с таким горячим источником высших суждений ценности, учреждающих и определяющих табель о рангах: именно здесь температура чувства подскочила до прямого контраста к тому низкому градусу тепла, который предполагает всякая расчётливая мышлённость, всякая смета полезности — и не в смысле разовости, не на один час — в порядке исключения, а надолго»<sup>5</sup>. Именно неприятие утилитаризма в качестве этического основания происходящего на его глазах государственного строительства вызывает у Ницше «защитную реакцию» противопоставления героизма мифических персонажей Античности современным «последним людям» с их псевдоморалью. Его послание современникам, облеченное в форму романтических видений, в действительности, обладает вполне прозрачной связью с происходящим вокруг него.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.: «Эксмо» — Харьков: «Фолио», 2003. С. 125.

<sup>5</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: «Мысль», 1990. С. 416.

Ницше (а) фиксирует факт тектонического сдвига духовно-мировоззренческих оснований европейской культуры, оставившего наличные общества на руинах былых представлений о добре и зле, (б) отмечает, что в этой ситуации европейцы в массе своей ухватились за «философию пользы» — первое попавшееся из того, что предлагало себя в качестве новой морали, (в) дает оценку утилитаризму как учению, *de facto* узурпировавшему моральную функцию, которую эту учение в действительности выполнять не способно, (г) делает вывод о том, что современная ему Европа переживает эпоху «восстания рабов в морали», в ходе которого рычаги правления переходят к наиболее недостойным («последним») людям, пользующимся лозунгом равенства в целях увековечения собственного господства<sup>6</sup>.

Как видно из сказанного, философское послание Ницше носило многоуровневый характер, отчего и реакция на него мыслителей XX в., как правило, концентрируется на каком-то одном из перечисленных уровней. Например, в 1958 г. представительница британской аналитической философии Элизабет Энском в своей известной статье «Современная философия морали»<sup>7</sup> фактически поддержала тезис о том, что утилитаризм и его продолжение (принцип консеквенциализма) не могут претендовать на статус моральных учений, более того, по утверждению Энском, «в настоящее время нам бесполезно заниматься моральной философией»<sup>8</sup>.

В целом XX век с самого начала заявляет о себе как эпоха совпадения во времени совершенно разнонаправленных процессов: становление системы «государств всеобщего благоденствия» (*welfare states*) идет в Европе вопреки хаосу Первой мировой войны

---

<sup>6</sup> Относительно данной конструкции нельзя даже сказать, что ею отрицается коллективизм в пользу индивидуализма, т.к. здесь «коллектив» рассматривается Ницше исключительно как инструмент борьбы группы недостойных с достойными одиночками с целью выдвижения лидера из числа себе подобных. Как бы там ни было, именно этот тип отношений коллективного и индивидуального начал рассматривается философом как парадигмальный.

<sup>7</sup> *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy 33 (1958): 1–19; русск. пер. см.: Энском Э. Современная философия морали // Логос. № 1 (64). 2008. С. 70–91.*

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

и причиненной ею цивилизационному шоку. Аналогичным образом, изгнание понятия «свобода» из официального языка политического истеблишмента социальных государств соседствует с противоположными по направленности процессами в европейской интеллектуальной жизни: здесь, так же как и в философии Ницше, чрезвычайно сильна активистски-индивидуалистическая составляющая формирующегося мировоззрения. Так, возникшая в конце 20-х годов феноменологическая школа в лице Э. Гуссерля и М. Хайдеггера предпочитает трактовать мир как «горизонт трансцендентальной субъективности»<sup>9</sup>. Гуссерль констатирует факт вступления научного знания (а с ним и мировоззрения европейцев в целом) в стадию, на которой исчезает «вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, смысл человечества, в его свободу, понимаемую как способность человека придавать разумный смысл своему индивидуальному и всеобщему человеческому вот-бытию»<sup>10</sup>. В первой трети нового века феноменологии принадлежит духовное лидерство в формулировании установок на новое мышление.

«Мы, философствующие заново, — пишет Гуссерль в 1936 г., — в самом деле осуществляем <...> выход из установки естественного человеческого вот-бытия, предшествующей не случайным, а сущностным образом, той установке, которая никогда не прерывалась в его историчности ни в жизни, ни в науке. Но теперь необходимо действительно уяснить себе, что <...> взгляд философа впервые на деле становится полностью свободным, и прежде всего свободным от самой сильной, самой универсальной и притом самой скрытой внутренней связанности: он перестает быть связан преданностью мира»<sup>11</sup>.

«Полностью свободная философия», появившаяся в атмосфере отказа от прежних мировоззренческих установок, не могла не отражать свойственного новой интеллектуальной эпохе пафоса отрицания: именно его находим мы в родственной феноменологии философии экзистенциализма.

<sup>9</sup> См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 358.

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. С. 29.

<sup>11</sup> Там же. С. 205. Курсив мой. — И.М.

## **§ 2. Французская философия:**

### ***экзистенциально-феноменологические мотивы***

На французской почве феноменологическое прочтение гегелевской философии истории начинается еще в предвоенный период в работах А. Кожева и во многом противостоящего ему Ж. Ипполита и достигает своей кульминации уже в конце 40-х годов в творчестве Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Кожев обращается прежде всего к гегелевской «Феноменологии духа», рассматривая ее как философскую антропологию. Для последующего развития политической мысли имеют принципиальное значение три следующих тезиса Кожева. Во-первых, его определение сознания как негативности. Человеческое действие, проявляющееся как труд и борьба, отрицает мир, и идеал свободы может быть обретен только в этой чисто человеческой особенности. Негативность есть свобода в той мере, в какой человек способен трансцендировать и мир природы, и свою собственную природу. Прекращение человеческого действия означает конец Истории. Во-вторых, только человек как самосознание способен к отрицанию и полаганию начала: природное бытие остается неизменным, тождественным самому себе, и, напротив, в собственно человеческом, историческом бытии никогда не остается тождественным, оно постоянно стремится стать отличным от самого себя. Наконец, в-третьих, в силу вышесказанного, только человек (в отличие от природы) имеет Историю. Таков смысл «дуалистической онтологии» Кожева, воспроизведенный позднее Сартром в «Бытии и Ничто» в дуализме в-себе и для-себя.

Эти мотивы кожевовского прочтения феноменологии отчетливо прозвучат в концепциях послевоенных феноменологов и экзистенциалистов, в частности, у Мориса Мерло-Понти и Жана-Поля Сартра. Однако у них феноменологическое восприятие истории как места человеческого действия парадоксальным образом сочетается с марксизмом. «Каким образом философия индивидуальной свободы может согласовываться с марксистской интерпретацией истории? Каким образом история, по праву сводимая к индивидуальным сознаниям, способна в то же самое время нести в себе всеобъемлющий

смысл, совпадающий с истиной человека и становления?»<sup>12</sup> — так-вы, по мнению Р. Арона, главные вопросы, на которые попытался ответить Сартр в своей «Критике диалектического разума». Между тем обращение к марксизму блестящей плеяды молодых французских философов послевоенных лет было далеко не случайным. Поколение интеллектуалов этого периода очень быстро порывает с оптимистическим видением истории и политики, характерным для периода между двумя мировыми войнами. Оно остро осознавало все увеличивающийся разрыв между тем, что люди абстрактно *знают*, и тем, что они действительно *переживают*. Многие французы, говорил Мерло-Понти в «Смысле и бессмыслице», прекрасно знали о существовании концлагерей и в России в предвоенный период, и в Германии; знали они и о преследованиях евреев, об антисемитизме нацизма; но все это оставалось на уровне идей и слов, они никогда не переживали опасности, угрожающей свободе, и не верили в такую возможность. Сознание интеллектуалов было пронизано индивидуализмом и слепым эгоизмом, воспринимавшим любого индивида как существо самодостаточное. Мы жили так, как будто бы не было ни границ, ни наций, ни войны, продолжает Мерло-Понти; все происходило так, «как будто бы мы тайком решили игнорировать насилие и несчастья как элементы истории, так как мы принадлежали стране слишком счастливой и слишком слабой, чтобы их вообразить... Мы жили в некоем обиталище мира, опыта и свободы, образованном счастливым стечением обстоятельств, и не понимали, что эту землю надо защищать»<sup>13</sup>. Война в корне изменила мироощущение людей: господство и рабство стали восприниматься не как абстрактные категории, а как реальные жизненные позиции, свобода, до сих пор воспринимавшаяся в традициях демократического либерализма XIX в. — индивидуальная, личная — обрела иное лицо, иной смысл, иную форму — «свобода каждого из нас удерживается свободой других»<sup>14</sup>. Таким образом, война внушила идею о том, что сила истории состоит главным образом в *со-существовании* и это со-существование есть не что иное, как взаимопризнание «свобод». Не существует свободы «в себе», индифферентной ее

<sup>12</sup> Aron R. Histoire et dialectique de la violence. P., 1973. P. 33.

<sup>13</sup> Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P.: Nagel, 1948. P. 245-246.

<sup>14</sup> Ibid. P. 288.

собственному осуществлению, самопризнание каждым из субъектов не предшествует этому сосуществованию. Следовательно, требуется в значительной степени пересмотреть классическое понимание как истории, так и политики. Для формирования этого нового видения было необходимо то, что Э. Гуссерль называл «изменением взгляда» в качестве единственно возможной философской позиции, способной вывести философию и культуру из кризиса. Это изменение должно начаться с критики «рассудочной духовности», которой поражена вся западноевропейская культура:

«Проблемы вытекают исключительно из наивности, по которой объективистские науки то, что они называют объективным миром, считают за универсум всего сущего, не замечая при этом, чтодвигающая науку субъективность не находит себе места ни в одной из объективных наук. Воспитанный в естественнонаучном духе сочтет само собой разумеющимся, что все субъективное должно исключаться... Однако исследователь природы не уясняет себе, что постоянным основанием все же субъективной работы его мысли является окружающий жизненный мир; он постоянно предполагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»<sup>15</sup>, — писал Гуссерль в 1936 г.

Весьма примечательно, что во Франции критика этой «рассудочной духовности» в плоскости политической рефлексии начинается с переосмысления марковского наследия в среде левых интеллектуалов. Это было переосмысление марксизма на почве самого марксизма, которое впоследствии приведет одних к отказу от марковского учения (Мерло-Понти, Касториadis, Лефор), других же — к доведению марксовой концепции до самых крайних пределов (Сартр, Альтюссер). Марксизм в послевоенный период казался этим мыслителям своеобразным антидотом от оптимистического ослепления 30-40-х годов. Он виделся катарсисом политической мысли, поскольку одним из его важнейших элементов выступало политическое насилие, на которое предвоенная политическая мысль старательно закрывала глаза. Теперь же приходит осознание того факта, что демократический оптимизм весьма сомнителен,

---

<sup>15</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 123.



если он старается заставить нас поверить, что насилие — случайный, эпизодический момент человеческой истории.

«Мы не заблуждались в 1939 г. в своем стремлении к свободе, истине, счастью, к прозрачным отношениям между людьми, — напишет Мерло-Понти в 1946 г., — и мы не отказываемся от гуманизма. Война и оккупация научили нас только тому, что ценности остаются чисто номинальными без инфраструктуры, которая бы обеспечивала их существование, что в конкретной истории эти ценности — лишь иной способ обозначения отношений между людьми, как они устанавливаются в зависимости от способа их труда, их любви, надежд и чаяний, одним словом, их сосуществования»<sup>16</sup>.

Поэтому и марксизм, который буквально завораживает в этот период Сартра и Мерло-Понти, — это марксизм, с помощью которого можно укрепить демократию, марксизм не сам по себе, а в его отношении к либеральной демократии, марксизм, который способен прояснить сосуществование людей в политической сфере в противовес либеральному индивидуализму. Война, рассуждает Мерло-Понти в «Гуманизме и терроре», обнажила проблему насилия, и это откровенное и всеми видимое насилие резко контрастирует с характерным для либеральных демократий ложным миром, предшествовавшим войне. Эти демократии парадоксальным образом видятся мыслителю в качестве «машин по ведению войны»: мир — всего лишь обманчивая маска, которую они надевают, чтобы скрыть действительную войну не на жизнь, а на смерть, идущую в демократических обществах. Война и насилие — историческая правда либерализма, разоблачающая его изначальное лицемерие.

Либерализму, при всем благородстве его идей, не хватает, быть может, главного — сопоставления этих идей с реальными человеческими взаимоотношениями, т.е. с той проблемой, решением которой занимался молодой Маркс.

«Маркс, — напишет позднее Мерло-Понти, — открыл историческую рациональность, имманентную жизни людей; для него история не была последовательностью фактов или отдельных реальностей, с которыми философия, обладающая рациональностью и правом на существование, должна была

---

<sup>16</sup> *Merleau-Ponty. M. Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard, 1946. P. 268.*

бы считаться; история для Маркса была средой, в которой формируется любой смысл, и, в частности, концептуальный или философский смысл всего того, что обладает легитимностью. То, что Маркс называл практикой (*praxis*), и есть тот смысл, который спонтанно вырисовывается во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и другими людьми»<sup>17</sup>.

Таким образом, в процессе переосмысления политического в контексте нового прочтения марксизма для Мерло-Понти принципиальное значение имеют две проблемы — проблема рациональности истории и проблема праксиса.

### § 3. Философия праксиса

Идея праксиса приходит в политико-философский дискурс середины XX века из теоретических разработок левых гегельянцев, у которых под этим понятием подразумевалось осознание индивидом своей причастности к коллективному потоку, в который он вовлечен. Для Мерло-Понти, как и для Фейербаха, праксис — это коллективное движение всех человеческих существ; как и для Маркса — это фаустовское усилие, с помощью которого человечество как бы строит самого себя. Однако он придает марксовым выводам экзистенциальное звучание: праксис означает фундаментальное отношение, которое общество устанавливает между собой и природой с тем, чтобы приблизить человека к человеку. В рамках экзистенциальной диалектики праксис оказывается тем средством, которое, корректируя гегелевскую диалектику, устанавливает бесконечную цепь обменов между субъектами.

«То, что Маркс называл праксисом, есть тот смысл, который спонтанно вырисовывается во взаимном пересечении действий, посредством которых человек осуществляет свои отношения с природой и с другими людьми»<sup>18</sup>.

Праксис — это бытие смысла, это то, что заставляет бытие *значить*, поскольку смысл возникает из глубин *бес-смыслия*. И origi-

---

<sup>17</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 36 (*Merleau-Ponty M. Éloge de la Philosophie, Leçon inaugurale faite au Collège de France, Le jeudi 15 janvier 1953. Paris: Gallimard, 1953*).

<sup>18</sup> Там же.

нальность Маркса, по Мерло-Понти, заключалась в том, что он призывал человека стать тем, что он есть на самом деле, присоединившись к движению истории, в которую мы все вовлечены. При этом французский философ отказывается от позитивистски ориентированных схем экспликации марксизма, сводящих историчность к экономической основе. История является не просто объективацией человека, она — усилие людей, направленное на объединение с другими людьми с тем, чтобы с помощью праксиса прийти к свободе. История имеет смысл, но он не является слепой фатальностью, он заключен в совместных действиях людей. И этот смысл можно и должно обнаружить.

Таким образом, понятие политического для Мерло-Понти тесно увязано с концепцией исторического процесса, его смысла и закономерностей его протекания. В ранних политических сочинениях, центральное место среди которых занимает работа «Гуманизм и террор» (1946)<sup>19</sup>, он допускает, что история имеет смысл, но не потому, что она направлена к неизбежному финальному состоянию, которое бы ретроспективно оправдывало ее и придавало бы ей значимость. Мерло-Понти выступает против обосновываемой А. Кестлером дилеммы Истории, которая, безусловно, требует человеческого действия, но использует это действие только для воплощения собственного первоначального замысла, и единичного сознания, в самом себе обнаруживающего некую уверенность в своей значимости. По Кестлеру, участники московских процессов свидетельствовали против себя только потому, что всегда подчиняли свои действия идее необходимости Истории и воспринимали поражение как случайность, сразу же ставящую их вне Истории и, следовательно, зачисляющую их в ранг предателей революционной идеи. Мерло-Понти полагает, что в таком видении объективности Истории нет ничего марксистского. Поведение жертв московских процессов (в частности, Бухарина) можно понять только в том случае, если признать, что они были связаны со своими судьями приверженностью общей

---

<sup>19</sup> «Гуманизм и террор» — остро полемическое сочинение, посвященное анализу московских политических процессов, в частности, процесса над Н.И. Бухариным; оно было ответом на книгу Артура Кестлера «Ноль и бесконечность».

идее революционной политики, предполагавшей, что в каждый данный момент существует единственная альтернатива и что любое действие, не направленное непосредственно против противника, обращается ему на пользу. Эта идея признает не только нашу ответственность за совершенные действия, но также и то, что наши намерения, наши ценности оцениваются лишь по их видимым последствиям в истории, превращая любую жизненную ситуацию в пограничную. Таким образом, анализ московских процессов ставит перед Мерло-Понти вопрос, который он считает главным политическим вопросом: вопрос предвидения последствий своего действия, вопрос выбора.

Так в концепцию Мерло-Понти входит тема случайности, проходящая сквозной нитью через всю его философию. В истории действуют одновременно логика и случайность, утверждает он. Причем в ранних работах он пытается обосновать это положение с помощью средств марксизма. Собственно, живой, а не догматический марксизм — это и есть игра случая и необходимости. И вполне может произойти так, что конкретная история не реализует того, что кажется естественным логическим следствием предшествующего исторического развития.

Совершенно очевидно, что эта попытка Мерло-Понти использовать марксизм с целью обогащения феноменологического анализа потребовала существенной модификации самого марксизма и его интерпретации в качестве формы феноменологического и экзистенциального анализа. В поздних работах, отказываясь от идеи пролетариата как главного субъекта политического действия, в паре случайность / необходимость философ делает больший акцент на случайности. История здесь уже не логична и не диалектична, она странна, капризна и даже лжива, она предстает

«...не как последовательный дискурс, имеющий свое завершение, каждая фраза которого с необходимостью имеет свое место; она напоминает бормотанье пьяницы, она указывает на идею, которая вскоре исчезнет с тем, чтобы появиться вновь и вновь исчезнуть, никогда не достигая при этом полного выражения смысла»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Merleau-Ponty M. Résumé des cours. P.: Gallimard, 1956. P. 45.*

Ж.-П. Сартра первоначально объединяло с М. Мерло-Понти многое: сходные философские интересы, политическая позиция (оба придерживались левых взглядов, воздерживаясь, однако от вступления в ряды компартии), общий политический проект (журнал “*Temps modernes*”, созданный в 1945 г. по инициативе Р. Арона, С. де Бовуар, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти). Их пути разойдутся позднее, в 50-е годы, когда Сартр опубликует в “*Temps modernes*” две статьи «Коммунисты и мир» и «Ответ К. Летортю» (1952–1954 гг.), а в 1960 г. — выйдет его знаменитый труд «Критика диалектического разума». Мерло-Понти упрекнет своего бывшего единомышленника в «ультрабольшевизме», доводящем до предела «большевистское увлечение спонтанностью»<sup>21</sup>, в том, то основные понятия сартровской интерпретации марксизма — история, пролетариат, классовые отношения и т.д. — соскальзывают к интегральному субъективизму. Разрыв с Сартром ускорит разрыв самого Мерло-Понти с марксизмом, приведет к неизбежному выходу из состава редколлегии “*Temps modernes*” и к длительному молчанию по наиболее острым политическим вопросам. Тем не менее, следует заметить, что при всей внешней видимости политического характера конфликта между двумя философами, разногласия между ними носят философский характер. Они восходят прежде всего к тому факту, что в попытках обоснования новой политической философии, построенной на основе переосмысления марксистской концепции истории, Сартр остается картезианцем, и его «безумство *cogito*» (Мерло-Понти) фактически приводит к размыванию самого понятия политического.

На первый взгляд, в исходных позициях Мерло-Понти и Сартра много общего: стремление преодолеть марксистский детерминизм в понимании истории, теория праксиса как сердцевина политической философии и др. Проект Сартра в «Критике диалектического разума» достаточно амбициозен и напоминает кантовский синтез:

«При каких условиях возможно понятие истории? В каких границах выявленные связи могут иметь необходимый характер? Что есть диалектическая рациональность?»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1977. P. 175.

<sup>22</sup> Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1960. T. 1. P. 135.

Вопрошание об условиях возможности диалектического разума для Сартра задача одновременно философская (поскольку речь идет об отличении диалектического разума от аналитического, царствующего в науках и тесно связанного с позитивистскими интерпретациями марксизма) и политическая, ибо ее решение должно послужить разрушению сталинизма и преодолению догматического отношения к политике.

«Критический опыт, — пишет Сартр, — смог возыметь место в нашей истории лишь после того, как сталинский идеализм поразил склерозом и практику, и эпистемологическую методологию»<sup>23</sup>.

Негативный опыт развития социализма, по его мнению, со всей определенностью демонстрирует теоретическую слабость марксизма (которую и предстоит преодолеть), состоящую в отсутствии эпистемологической базы диалектики как науки о человеческом обществе в его историчности.

«То, что мы собираемся воссоздать, — это не реальная история человеческого рода, а истина истории, которую мы пытаемся установить»<sup>24</sup>.

Установить Истину Истории для Сартра, так же, как и для Мерло-Понти, означает прежде всего избежать гегелевского фатализма и упрощенного детерминизма, что, по его мнению, можно сделать, подчеркнув, что диалектика рождается только в действиях индивида, находящегося в конкретной исторической ситуации. История одновременно переживается человеком и творится им: она переживается им, так как человек входит в жизнь, входит в историю, уже имея опыт предшествующих поколений, он живет в конкретный исторический момент, обусловленный все предшествующим историческим опытом; история творится человеком, поскольку она есть не что иное, как результат человеческих действий и усилий. При этом, подчеркивает Сартр (и здесь он опять очень близок к тезисам, высказывавшимся Мерло-Понти в ранних работах), речь идет не о человеке вообще, но о конкретных существах, действующих в соответствии со своими проекта-

---

<sup>23</sup> Ibid. P. 141.

<sup>24</sup> Ibid. P. 152.

ми и планами, руководствующихся различными, порой противоречивыми, идеологиями, отстаивающих различные классовые позиции. Действия индивидов, творящих и переживающих историю, отмечены противоречивостью, и диалектика в силу этого предстает как результирующая и тотализирующая сила. Понятия тотальности, тотализации, тотализирующей силы заимствуются Сартром у Д. Лукача, и при этом им все время подчеркивается, что понятие тотализации не имеет ничего общего с застывшей тотальностью гештальттеории или просто некими стабильными структурами. Кроме того диалектика, по Сартру, носит материалистический характер, так как тесно связана с праксисом, разворачивающимся «в материальном универсуме и посредством его как преодоление собственного бытия-объектом другого, всецело открывая праксис другого как объект»<sup>25</sup>.

Однако, в отличие от Лукача и Мерло-Понти, для которых праксис выступал как среда взаимодействия, среда, в которой возникает смысл человеческого действия, как то место, наконец, где и разворачивается политика, поскольку именно в действиях людей и возникают конфликты, требующие *политического* решения, для Сартра и праксис, и, следовательно, диалектика основаны на «сознании индивидуальном, даже одиночном», продолжая линию, намеченную в «Бытии и Ничто». «“Критика”, — говорит Сартр, — заменяет политикой мораль, поскольку является продолжением “Бытия и Ничто”»<sup>26</sup>. Пытаясь описать отношение индивида к миру и к другим индивидам, Сартр дистанцируется от марксистской концепции производственных отношений, которая, по его мнению, неосознанно ведет к «либеральному атомизму или к аналитическому разуму» науки. При анализе этих отношений им противопоставляются два полюса: полюс инертности, где любое действие превращается в свою противоположность, и полюс активности, где праксис приобретает свое истинное значение. На стадии инертности человеческим миром правят нужда, отсутствие достатка (*gareté*), насилие, отчуждение. Здесь царит повседневность, превращающая любую общность в бездушное образование, характеризующее отрицанием человеком человека. Это даже не ад другого, поскольку другой

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 132.

<sup>26</sup> *Obliques*, 1979. № 18-19. P. 111.

уничтожается в анонимности серийности. «Структура серийности (*sérialité*) есть основополагающий тип общества»<sup>27</sup>. Известный французский политический философ Жюльен Френд скажет позднее, что в самой сартровской концепции общества как серийности заложена принципиальная неспособность Сартра осмыслить феномен политического, поскольку сама деятельность в этом случае объясняется не в терминах противопоставления, а в терминах отрицания. Там, где борются противоположности, всегда есть возможность *политического* решения проблемы, в мире же чистого отрицания такой возможности не существует<sup>28</sup>.

Пассивно-инертная стадия еще не позволяет нам вступить в подлинную историю, полагает Сартр. Банальность повседневного существования превращает нас в изолированных, атомизированных, дисциплинированных индивидов. Каким образом можно выйти из этого состояния, где рождается человеческая свобода? Для Сартра, в отличие от классического понимания свободы, последняя вовсе не является победой над собой и над миром. Она выражает «природу» человека быть иным, нежели окружающий его мир. Свобода определяется Сартром как чистая негативность индивидуального сознания. Именно в таком понимании свободы и тесно связанном со свободой понятии праксиса — один из главных пунктов расхождения между Мерло-Понти и Сартром. Сартр, по мнению Мерло-Понти, подменяет продуктивное с политической точки зрения понятие праксиса понятием радикальной свободы.

«Праксис, по его мнению, — утверждает Мерло-Понти, — и есть головокружительная свобода, наша магическая свобода делать или не делать что бы то ни было. Поэтому его формула «все, что реально, есть праксис, и все, что есть праксис, реально»... в конечном итоге означает, что мы являемся тем, чем мы воображаем себя, что мы несем ответственность за то, что якобы совершили»<sup>29</sup>.

Если и существует истина Истории, продолжает Мерло-Понти, то для Сартра она возможна как вспышка сознания, которая наделяет нас всех бытием — и меня, и другие «я» — в единст-

<sup>27</sup> Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P. 383.

<sup>28</sup> См.: Freund J. Politique et impolitique. P., 1987. P. 396-397.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty M. Les Aventures de la dialectique. P. 179.



венно доступном нашему пониманию мире — мире бытия-для-себя. Праксис, таким образом, есть лишь совокупность действий сознания, подобно тому, как в апориях Зенона движение представляет собой всего лишь совокупность положений, занимаемых телом, а политика — искусство нахождения связей между суждениями<sup>30</sup>.

В политическом же плане Сартр, по мнению Мерло-Понти, основывает действие на идее непродуктивности истории, «превращая ее в том, что она имеет познаваемого, в непосредственный результат наших волеизъявлений, а в остальном — в непрозрачную непрозрачность»<sup>31</sup>. Политическая драма сводится у него к антагонизму буржуа и пролетария. До тех пор, пока этот антагонизм неразрешен, вся проблема заключается в том, чтобы выяснить, способен ли эксплуатируемый класс осознать свое положение объекта, задаваемое логикой развития капитализма, и порвать с ним, превратившись в субъект. Политика, таким образом, основана на «небытии пролетариата и на решении, превращающем его в субъект истории из ничего». Иными словами, пролетариат способен внести позитивность в общественное бытие только потому, что в настоящий момент он есть чистая негативность, он не существует как субъект политического действия. Все дело, таким образом, в осознании пролетариатом своего положения. Сартр не хочет видеть, что любое политическое действие может «увязнуть» в социальной реальности, разрушиться. Для него, как и для классической политической мысли, остается неразрешимым вопрос о принципах социальной связи. Так же, как и для автора «критики чистого разума» для Сартра осознание этой связи зависит от осознания чистого принципа. Поэтому перед ними встают кантовские вопросы: кто принимает решение? Кто выступает судьей? Чем обусловлен синтез? Что выступает объединяющим принципом? Поэтому, заключает Мерло-Понти, сартровский ответ звучит вполне в духе Канта: абсолютный авторитет Партии есть чистота трансцендентального субъекта, насильно инкорпорированного в этот мир<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Ibid. P. 236.

<sup>31</sup> Ibid. P. 134.

<sup>32</sup> Ibid. P. 192.

Феноменология истории Мерло-Понти носит иной характер, поскольку в ней намечается попытка преодоления сартровской абсолютизации сознания. Позиция Сартра, отмечает Мерло-Понти — это не позиция политика и даже не позиция политического мыслителя; это позиция писателя, который видит сам, пытается помочь увидеть другим, но, будучи сосредоточенным на анализе собственного восприятия, не способен это сделать. Для Мерло-Понти:

«...знание и действие есть два полюса единого существования. Наше отношение к истории поэтому не является только отношением понимания, отношением зрителя и разворачивающегося действия. Мы не были бы зрителями, если бы не были сами укоренены в прошлом, а наше действие не имело бы большого значения, если бы оно не завершало собой всякое деяние прошлого и не составляло последний акт разыгрывающейся драмы»<sup>33</sup>.

В своей попытке преодолеть жесткий исторический детерминизм Мерло-Понти в поздний период творчества опирается уже не столько на «недогматическое» прочтение марксовской философии истории, сколько на веберовскую концепцию. У Вебера, говорит он, есть набросок феноменологии исторического выбора, вскрывающей некое умопостигаемое ядро, вокруг которого выстраивается бесконечное множество разрозненных фактов. Эта феноменология в значительной степени отличается от гегелевской, так как смысл, который обнаруживает она в истории, всегда очень зыбок, всегда находится под угрозой разрушения. Исторический опыт никогда не является абсолютно убедительным и самодостаточным, так как вопрос, на который человек ищет ответ, сам изменяется в процессе его изучения.

«История элиминирует иррациональное, но рациональность еще предстоит создать, вообразить; не во власти истории заменить истину на ложь. Историческое решение человеческой проблемы, конец истории можно было бы помыслить только в том случае, если бы человечество являло собой некую вещь, которую нужно познать, если бы познание могло исчерпать бытие... Но поскольку, напротив, в толще социального любое решение несет в себе непредвиденные последствия и посколь-

---

<sup>33</sup> Ibid. P. 18.

ку человек отвечает на эти неожиданности изобретениями, которые смещают сам фокус проблемы, не существует безнадежных ситуаций, но не существует и абсолютного выбора, который положил бы конец любым девиациям...»<sup>34</sup>.

Отсюда следует, что и роль политики в таком мире состоит в «искусстве изобрести то, что в последствие покажется требованием времени»<sup>35</sup>. Теперь уже либерализм не кажется Мерло-Понти полным изоляционизмом, лишь препятствующим решению проблемы взаимодействия политических субъектов. Безусловно, речь здесь идет не о всяком либерализме, а лишь о том, который стремится вырваться из «эмпирии политического», не абсолютизирует формальный универсум демократии, который допускает, что любая политика связана с насилием, в том числе и политика демократическая.

Обе темы, навеянные бурными политическими событиями первой половины XX века, темы, тесно связанные с осмыслением исторической случайности, — тема сосуществования и тема насилия — проходят через все творчество Мерло-Понти, являясь постоянным предметом его политико-философской рефлексии, несмотря на существенные мировоззренческие сдвиги. Ведь «если человечество зависит от случая, то что может поддерживать коллективную жизнь, если не принуждение политической власти?»<sup>36</sup>. И не случайно поэтому французский философ в своей рефлексии над этим «узлом коллективной жизни», который и есть, в сущности, политика, обращается к творчеству Макиавелли<sup>37</sup>. Размышления над макиавеллевской артикуляцией политики и насилия подводят Мерло-Понти к пониманию политики не только как искусства разрешения человеческих проблем до того, как «под воздействием эмоций субъектов они превратятся в неразрешимые», но и как специфического действия, разыгрывающегося в

---

<sup>34</sup> Ibid. P. 33-34.

<sup>35</sup> Ibid. P. 42.

<sup>36</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 205.

<sup>37</sup> Впервые к анализу идей знаменитого флорентийца Мерло-Понти обратился в 1949 г. в своем выступлении на Конгрессе политической науки. Позднее текст выступления был включен им в сборник «В защиту философии» (1953).

видимом публичном пространстве. Специфика этого действия в том, что в нем имеют смысл не только сами действия людей, но еще и отзвук этих действий — то, как они воспринимаются и интерпретируются. Способность политики перерастать в видимость французский мыслитель называет ее фундаментальным свойством.

«...Как расположенные по кругу зеркала превращают едва мерцающее пламя в волшебное зрелище, так и акты власти, отражаясь в созвездиях сознаний, преображаются, а отражение этих отражений порождает видимость, которая и есть собственная сфера и истина исторической деятельности. Вокруг власти образуется ореол, и ее несчастье... заключается в том, что она не видит своего образа, какой она создает у других»<sup>38</sup>.

Поэтому нет и не может быть ни чистого действия, ни чистых принципов: публичное пространство деформирует и то, и другое, превращая кротость в жестокость, а жестокость в добродетель. И политика прокладывает свой путь «между желанием понравиться и здравым смыслом», «между довлеющей себе добротой и жестокостью». Развивая тему сосуществования, Мерло-Понти постоянно подчеркивает, что политика имеет дело не столько с принципами, сколько с людьми. Поэтому для него:

«...совершенно очевидно, что недостаточно знать, *какие принципы* мы выбираем; необходимо иметь представление о том, какие силы, какие люди будут воплощать их в жизнь. Еще более очевидно и другое: одни и те же принципы могут использоваться прямо противоположным путем»<sup>39</sup>.

Если в истории и существует сила вещей и сила принципов, то она всегда реализуется людьми: праксис укореняет нас в мире коммуникации, общения, взаимного обмена, и политика в этом мире не дает и не может дать предустановленных решений, поэтому политическое всегда остается человеческим *измерением надежды*. И главную роль здесь играет не сартровский бунт, а, скорее, макиавеллевская *virtù*.

---

<sup>38</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 211-212.

<sup>39</sup> Там же. С. 217.

## ГЛАВА 10

# ПОСЛЕВОЕННАЯ ЕВРОПА ПАФОС ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ДОГМАТИЗМА И ТОТАЛИТАРИЗМА

Очевидное стремление философов начала века трактовать понятие свободы в духе негативизма позволяет предполагать, что, в определенном смысле, присущий этой свободе дух отрицания, бунтарства отражал усиливающееся несогласие интеллектуалов с разными сторонами сложившейся в XIX в. картины мира. Говоря иначе, негативная свобода стала для философии этого периода своего рода критической методологической установкой, принципом развенчания стереотипов, сформировавшихся за десятилетия плавного поступательного развития либерально-демократических обществ Европы.

### ***§ 1. Гуманистический марксизм vs тоталитаризм***

Характерным примером может служить история с обнаружением в 1927 году в СССР, в архивах Института марксизма-ленинизма<sup>1</sup>, рукописи ранее неизвестного произведения Карла Маркса, которое и было опубликовано в 1932 г. под названием «Экономическо-философские рукописи 1844 года»<sup>2</sup>. Появление «Рукописей» вызвало широкий международный резонанс — несмотря на то, что в самом СССР работа над ними вскоре была приостановлена как идеологически вредная. В Западной Европе знакомство с этим произведением кладет начало «марксистскому ренессансу», дав жизнь традиции разделения на раннего и позднего Маркса. Благодаря этой традиции, ранние работы Маркса

---

<sup>1</sup> Центральное партийное научно-исследовательское учреждение при ЦК КПСС. Существовал в 1921-1991 годах.

<sup>2</sup> Marx-Engels Gesamtausgabe. Erste Abteilung. Bd. 3. 1932.

(в трактовке их Д. Лукачем, К. Коршем, А. Грамши<sup>3</sup> и др.) в совокупности образуют традицию, известную как «западный марксизм». Последний отчасти абстрагируется от марксистских политэкономических теорий и придает особое значение гегельянско-гуманистической составляющей марксовой философской мысли<sup>4</sup>. В отличие от установившегося в XIX в. понимания марксизма как социально-политического учения, несущего освобождение угнетенным классам, «гуманистический марксизм» выводит на первый план отнюдь не классовую, а «родовую» (в более поздней терминологии, «общечеловеческую») значимость темы самоосвобождения индивидуума, т.е. осуществляет структурную привязку марксистской концепции свободы с более близкими Западу индивидуалистическими теориями. Ближе к середине века данное направление стали обозначать термином «неомарксизм», относя его преимущественно к теориям первого поколения мыслителей Франкфуртской школы<sup>5</sup>: ключевая для западного марксизма тема отчуждения получает фрейдомарксистскую трактовку в книгах

<sup>3</sup> См.: Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003; Корш К. Марксизм и философия. М.: «Октябрь мысли», 1924; Грамши А. Тюремные тетради. М.: Издательство политической литературы, 1991.

<sup>4</sup> <Ж>животное производит <...> лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту <...>. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни, человека...* Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 95).

<sup>5</sup> Речь идет об интеллектуальном сообществе (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас и др.), сформировавшемся в тот же период на базе Института социальных исследований при Университете Франкфурта-на-Майне.

«Бегство от свободы» Эриха Фромма и «Одномерный человек» Герберта Маркузе<sup>6</sup>.

В этой связи следует напомнить, что возникшее в 20-е гг. размежевание марксизма на восточный и западный с самого начала отражало нечто большее, чем чисто теоретические предпочтения. Во многом вектор политико-философского развития начала века был задан политическими практиками, показавшими свою инновационность уже в период между двумя мировыми войнами. В России тех лет складывалась новая государственность. Это начинание заявило о себе как процесс цивилизационного значения; особое политическое звучание придавал ему тот факт, что источником политико-идеологической легитимации обществ нового типа служил «ортодоксальный» марксизм прошлого века, центрированный на идее классового (в первую очередь, пролетарского) освобождения. Эпохальная новизна российского (а позже и всего восточноевропейского) государственного строительства заключалась в опоре на сформулированное в «Капитале» требование упразднения частной собственности — этого, согласно Марксу, краеугольного камня капиталистического общества, увековечивающего эксплуатацию как главное проявление несвободы трудящихся классов. Страны Запада, находившиеся в стороне от этого процесса, заняли настороженную позицию в отношении порожденных им «новых разновидностей социализма» (в целом 30-е и последовавшие военные 40-е гг. поставили Запад перед целым рядом пугающих практик, исходящих, с одной стороны, от гитлеровского национал-социализма, а с другой — от сталинизма). В 50-е гг., по результатам Второй мировой войны, в ситуации разделенности Европы на два политико-идеологических лагеря, понятие человеческой свободы стало одним из лозунгов геополитической схватки, оттеснившей на задний план теоретико-философские подходы. В эти годы инициированный западными политиками «дискурс свободы» был практически «втиснут» в рамки исследований тоталитаризма и *de facto* стал одним из элементов идеологического противостояния Востока и Запада<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2007; Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003.

<sup>7</sup> См. книгу К. Фридриха и З. Бжезинского «Тоталитарная диктатура и автократия» (*Friedrich C., Brzezinski Z. Totalitarian dictatorship and*

Термин «тоталитаризм» возникший в 20-е годы в контексте критики режима Муссолини, в послевоенный период был преобразован в концепцию тоталитарных обществ, олицетворяющих собой полный контроль над всеми аспектами жизни общества со стороны политической власти<sup>8</sup>. В качестве пионеров этого направления, практически одновременно с Ханной Арендт, заявили о себе Збигнев Бжезинский и Карл Фридрих<sup>9</sup>. Последним принадлежал приоритет в разработке теоретико-методологической базы изучения тоталитаризма: проведенным ими эмпирическим исследованием «проявлений тоталитаризма» был на годы вперед очерчен круг подлежащих разрешению проблем. Вот неполный список рекомендованных к рассмотрению тем: однопартийная система политического руководства, засилье бюрократии, манипуляции массовым сознанием посредством государственной пропаганды, уничтожение гражданских прав и индивидуальных свобод и т.д.<sup>10</sup>. Этот набор «признаков» — значительность им придавал личный опыт представителей военного поколения — вдохновил целый ряд известных авторов на то, чтобы проанализировать этот эмпирически собранный конструкт («тоталитаризм») с позиций, близких собственным теоретическим взглядам каждого из примкнувших к данному направлению теоретиков. Так, Ф. Хайек и Л. Мизес, экономисты, известные философичностью мышления, объясняли феномен тоталитаризма в терминах вытеснения либерально-индивидуалистических принципов строения современного общества коллективизмом, крайней формой которого они и считали то-

---

autocracy. Cambridge. Mass.: Harvard university press, 1956), содержащую идеологическое оформление политики холодной войны, сигналом к которой ранее послужила для СССР фултонская речь Уинстона Черчилля, произнесенная 5 марта 1946 г. в Вестминстерском колледже г. Фултона (США, штат Миссури).

<sup>8</sup> Тоталитаризм // Бутенко А.П., Миронов А.В. Сравнительная политология в терминах и понятиях. М.: НОУ, 1998.

<sup>9</sup> Friedrich C., Brzezinski Z. Totalitarian dictatorship and autocracy. Cambridge. Mass.: Harvard university press, 1956.

<sup>10</sup> О поверхностном характере этой публикации свидетельствует присутствие в перечне «признаков тоталитаризма» такого, например, пункта: «Отрицание традиций, в том числе традиционной морали, и полное подчинение выбора средств поставленным целям (построить «новое общество»).



талитаризм. Карлу Попперу тоталитаризм представлялся результатом культурно-политической «закрытости», ведущей к отсутствию в досовременной культуре разнообразия, необходимого для ее здорового развития. Ханна Арендт, посвятившая обширное исследование «истокам тоталитаризма»<sup>11</sup>, видела главную причину в атомизации современных обществ, в условиях которой индивидуумы остаются незащищенными от воздействия идеологий, т.к. утрачивают способность к самоорганизации. Теоретики Франкфуртской школы рассматривали тоталитаризм как результат общей деградации современного индустриального общества, идущего по пути технократизма. Макс Вебер объяснял возникновение тоталитаризма возможностью ситуаций, в которых либеральная демократия (форма правления, адекватная современному обществу) оказывается несостоятельной<sup>12</sup>. Конечно, нельзя не согласиться с тем, что сам по себе феномен тоталитаризма символизировал практический провал той формы либеральной свободы, интерес к которой со стороны общества ослабел уже в начале века. Но этот интересный вывод ничего не скажет нам о характере нереализовавшихся, альтернативных форм свободы.

### **§ 2. Предмет раздражения Карла Поппера**

Тема тоталитаризма, столь востребованная в середине прошлого века, сегодня заметно приходит в забвение, объяснение чему может быть весьма тривиальным: концепция вдохновлялась не столько теоретическими целями, сколько соображениями политико-идеологической конъюнктуры (см. приведенный перечень признаков тоталитаризма по Бжезинскому). В контексте неослабевающей борьбы идеологий (именно эта борьба составила главное содержание послевоенного десятилетия) наиболее философичные теоретики тоталитаризма (такие как Ханна Арендт) то ли не смогли, то ли не пожелали отделить зерна философии от плевел «злобы дня».

Среди упомянутых известных авторов — тех, для кого участие в развитии современной социально-политической мысли было

---

<sup>11</sup> *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.

<sup>12</sup> *Eliaeson S.* Constitutional Caesarism: Weber's Politics in their German Context / Ed. Turner Stephen // *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 142.

делом чести, выделяется имя Карла Поппера, посвятившего этой задаче несколько монографических исследований. Один из лучших умов XX века, Поппер безошибочно выделил свободу в качестве главной проблемы современности. Однако, его заинтересованное углубление в проблематику свободы неизменно упиралось в некие пределы, выйти за которые ему не удавалось. Камнем преткновения являлось для Поппера убеждение, что знание об обществе в его современном виде не отвечает критериям научности. Преодолеть это препятствие он пытается весьма примечательным образом: объектом критики ученого оказывается не столько состояние современной ему теории познания, сколько традиционное общество как таковое. Так, согласно Попперу, институты общества «закрытого» (досовременного) типа, как и само существование таких обществ, находятся в огромной зависимости от наводняющих их проявлений иррационализма, сохраняющихся в культуре с примордиальных времен и используемых властью предержащими в целях увековечения своего господства. Это позволяло Попперу утверждать, что прогресс человечества, свобода индивидуумов и образуемых ими сообществ являются функцией избавления от иррационализма. Мы видим, что в понимании человеческой свободы Поппер является твердым последователем И. Канта. Может показаться, что и степень его нетерпимости ко всему иррациональному вполне соответствует критериям Просвещения. Однако, по этому поводу возникают сомнения.

XX век пополнил копилку хранимых в веках «общеизвестных истин». Некоторые из этих истин философы-просветители века XVIII не пожелали бы принять: например, добытое в ходе научного прогресса понимание, что знания беспредпосылочного, т.е. (в данном контексте) основанного на иррациональных исходных посылах, не бывает. Последний тезис крайне неприятен для классического рационалиста, ибо указывает на неистребимое присутствие в сознании любого человека знаний, еще не подвергшихся осмыслению. Бодрый призыв: “*sapere aude!*” проблемы не устраняет, чего Поппер, конечно, не мог не сознавать, хотя именно здесь ему больше всего мешал опыт, накопленный за годы успешных занятий теорией науки. Ведь в контексте проведения исследования (особенно, естественнонаучного) требование вытеснить чувства разумом отнюдь не выглядит невыполнимым: ученый должен, если потребуется, подвергнуть анализу исходные посылки собствен-

ной позиции, сделать рациональное рассмотрение этих исходных посылок частью дискуссии с оппонентами. Требование рациональной формы презентации всего объема представленного знания является частью *исследовательской этики*.

Проблема, однако, в том, что Поппер пытался разобраться в этико-политических проблемах современности, не выходя при этом из дисциплинарных рамок философии науки. Он упрямо не желал видеть, что далеко не все из теоретико-когнитивных практик и норм можно безболезненно перенести в экзистенциальный план: необходимо считаться с тем, что пресловутая иррациональность исходных посылок может быть представлена как разрешимая проблема лишь в виде ограниченного объема знания, *временно* остающегося за рамками критической рефлексии; а такое возможно исключительно в контексте работы над конкретной теорией на *определенном этапе ее развития*. В целом же просвещенческая установка на то, чтобы превратить науку в безостановочный процесс развенчания «предрассудков» — эта начальная вера, будучи испытана практикой реальных научных исследований, реального развития (growth) теоретической мысли, оказалась невыполнимой. Как бы ни увлекал ученого исследовательский драйв, повелевающий ему идти вперед, он вынужден будет остановиться, как только решаемая проблема будет переведена им на язык «самоочевидных истин» — и вместе с этим прервет свой бег наука, перейдя от новаторской к повседневной, рутинной работе. И в этой точке любое теоретическое дерзновение автоматически утрачивает *raison d'être*. Научный поиск «уходит на покой», самодовольно созерцая плоды предшествующих усилий. Именно такое идеальное состояние грезились классическому рационализму прошлых эпох, мечтавшему о «триумфе разума». Однако, окончательного триумфа никогда не наступало: под каждым уничтоженным слоем иррационализма рано или поздно обнаруживался новый нетронутый слой. Подобные метаморфозы, расценивавшиеся как вторжения грубой реальности жизни в рафинированную среду чистой мысли, заставляли теорию все энергичней отгораживаться от человеческого мира, «как он есть»; такой стратегии соблюдения принципов научности следовала и философия — до тех пор, пока уходящий XIX век устами Ницше не обратился к ней с требованием *принять все сущее*.

## ГЛАВА 11

### «ПРИНЯТИЕ ВСЕГО СУЩЕГО» КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

ИСАЙЯ БЕРЛИН И  
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКАЯ ИДЕЯ СВОБОДЫ  
(Л. АЛЬТЮССЕР И ДР.)

#### **§ 1. Концепция агонального либерализма**

В западной литературе, посвященной философии XX в., И. Берлин остается «философом свободы номер один»; причина этого достаточно прозрачна: принадлежа к числу мыслителей, не связанных с каким-либо из существовавших при его жизни постклассических направлений философии, он вместе с тем известен пониманием свободы, отчетливо порывающим с канонами классического европейского философствования<sup>1</sup>. Образно говоря, Берлин стал одним из тех немногих философов-одиночек, которые вняли ницшевскому призыву принять все сущее. В этом заключено важ-

---

<sup>1</sup> Помимо упоминавшихся ранее «Двух концепций свободы», на русский язык переведено немало работ Берлина — в целом, достаточно для того, чтобы отечественный читатель смог составить собственное мнение о его философии (см.: *Берлин И. Философия свободы*. Россия. М.: Издательство «Новое литературное обозрение», 2001; *Его же. Философия свободы*, Европа. М.: Издательство «Новое литературное обозрение», 2001; *Его же. Подлинная цель познания*. М.: «Канон+», 2002). Между тем, мы имеем лишь одного русскоязычного исследователя Берлина, проявившего способность адекватно оценить смысл и значение его философии. Это уроженец Белоруссии Анатолий Паньковский, на работы которого мы и будем ссылаться ниже (*Паньковский А. Агональный либерализм Исайи Берлина* // *Логос*. № 4-5 (39). 2003. С. 166-177; *Паньковский А. Проблема свободы в философии Исайи Берлина: плюрализм ценностей и приемлемое общество*. Докторская диссертация [Гуманитарные науки. Философия. 1Н]. Каунас, 2010.).

ное отличие его философии от попперовской концепции, демонстративно хранящей верность кантианским принципам. А между тем, о Поппере также нельзя сказать, что исходящий от Ницше импульс был полностью чужд ему: услышать призыв заставляли не столько проблемы в сфере высокой теории (последняя, из-за усиливающегося обособления от общества, все больше походила на масонский орден), сколько изменившееся в контексте всей совокупности поддержанных культурой духовно-материальных практик отношение к возможностям Разума. Движения в сторону «принятия сущего» различимы в мысли Поппера, несмотря на то, что любой шаг в этом направлении оставлял его без каких-либо концептуальных средств реагирования на им же сделанные констатации. Вот почему допускаемые ученым отступления от главной линии (для Поппера таковой является задача установления «открытого общества») ценны для нас скорее как нравственные, нежели как теоретические прозрения:

«Вследствие потери органического характера открытое общество постепенно может стать тем, что я хочу назвать “абстрактным обществом”. Оно может в значительной степени потерять характер конкретной или реальной группы людей или системы таких реальных групп. Свойства “абстрактного общества” можно объяснить при помощи одной гиперболы. Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов.) Такое выдуманное общество можно назвать “полностью абстрактным или безличным обществом”. Интересно, что наше современное общество во многих отношениях напоминает такое совершенно абстрактное общество <...> У людей есть социальная потребность, которую они не могут удовлетворить в абстрактном обществе»<sup>2</sup>.

В приведенном высказывании заключен тот максимум «принятия сущего», на который только способен современный последова-

---

<sup>2</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 220.

тель философии Просвещения в ее кантовской разновидности. Что же до эпохи переоценки ценностей, то для нее такое признание символизирует тупик, требование «примириться с сущим», поскольку «такова цена приверженности Разуму»<sup>3</sup>. Возможно ли и, если возможно, то как, примыслить к подобной картине мира свободу? Принцип этизации разума, замысленный Просвещением как инструмент освобождения, незаметно превратился здесь в источник закрепощения человека. Одновременно, и другая важная часть наличного мировоззрения — естественные науки, некогда почитавшиеся за образец рациональности — стала проблемой для самой себя:

«Вопросы о том, каким образом человеческая деятельность — пишет современный исследователь проблемы человека, — породила естественные науки и как смогли эти науки обрести настолько незыблемый авторитет в качестве олицетворений объективного знания, что, в условиях реальной жизни, это зачастую избавляет их (и только их) от обязанности осуществлять рефлексивный анализ собственных исходных допущений — хотя именно эти последние являются источником действенности авторитета — подобные вопросы остаются открытыми для дальнейшего изучения»<sup>4</sup>.

За лозунгом бескомпромиссной критичности просвещенческого разума XX век обнаружил лишенную рефлексии зависимость гуманитарных дисциплин от поставляемых естественными науками данных «объективного знания».

Иное у Берлина: как тонко подметил А. Паньковский, в его размышлениях о свободе понятий, являющихся маркерами либерализма (концепция «негативной» свободы, старый идеал толерантности, антиутопизм), присутствует слишком много традиционных либеральных тем, и это не позволяет заподозрить автора в решимости порвать если не с общепринятыми версиями либерализма, то с идеей либерализма как такового. Некоторые комментаторы продолжают считать Берлина выразителем идей классического либерализма, приписывая ему заслугу теоретического оформления тех проблем, с которыми сталкивается он на совре-

---

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 249.

<sup>4</sup> *Smith R.* Being Human. Historical Knowledge and the Creation of Human Nature. N Y: CUP, 2007. P. 121.

менном этапе<sup>5</sup>. А наиболее близкий Берлину по ряду философских позиций Джон Грей, напротив, усматривает в его размышлениях вывод о смерти либерализма как философии и переходе к «контекстуальному» либерализму. Вот еще одно описание отношения берлиновской философии свободы к либерализму:

«Основной парадокс берлинианы можно было бы сформулировать следующим образом: мы можем сохранить [либеральные] ценности нашей культуры лишь за счет признания их радикальной несовместимости друг с другом; и соответственно — радикальной невозможности их полного осуществления»<sup>6</sup>.

Близкий к парадоксу смысл берлиновских формулировок — свидетельство методологической отстраненности философа от актуальных политических коннотаций либеральной свободы; говоря более предметно, демонстративное отсутствие интереса к *институциональной* стороне политики открывает пространство метаэтических изысканий автора, в частности, пространство поиска «метаэтических подпорок негативной свободы и ее позитивного коррелята»<sup>7</sup>. В частности, принятое на уровне поверхностных описаний отнесение Берлина к сторонникам негативной свободы не находит подтверждения при концептуальном анализе его мировоззрения.

Если говорить об общефилософской позиции Берлина, то она описывается комментаторами как «плюрализм ценностей» или «культурный плюрализм». Суммарным выражением этой позиции могут служить следующие тезисы:

- «...(i) “предельные” человеческие ценности и цели множественны;
- (ii) они характеризуются объективным статусом;
- (iii) они несводимы к чему-либо, лежащему по ту сторону пространства ценностей и целей, их пределом выступают они сами;
- (iv) они несводимы друг к другу, несовместимы и несоизмеримы друг с другом, их “взаимоотношения” характеризуются конфликтностью;

---

<sup>5</sup> Vincent A. Classical liberalism and its crisis of identity // History of Political Thought. Vol. 11. № 1 (1990). P. 143-161.

<sup>6</sup> Паньковский А. Агональный либерализм Исайи Берлина // Логос. 2003. № 4-5 (39). С. 167.

<sup>7</sup> Там же.

- (v) не существует нейтральной инстанции, позволяющей осуществить их примирение, либо системы, способной включить их в качестве позитивных элементов»<sup>8</sup>.

Картина «культурного плюрализма» призвана вытеснить традиционное представление об иерархически выстраиваемых ценностях, (т.е. о ценностных градациях, поставленных в отношения рационально достигнутого соподчинения), ситуацией «радикальной неопределенности», ставящей индивидуума перед необходимостью выбора и сопряженной с ним утраты. Вместе с тем, согласно Берлину, всякая ценность сама по себе обладает тенденцией к выстраиванию вокруг себя структуры, «системы» ценностей, а главной движущей силой такой альтернативной иерархизации принято считать агональность<sup>9</sup> — соперничество сторон как источник развития (отсюда определение Дж. Грейя берлиновского либерализма как «агонального»). Невольно возникает ассоциация с одним из загадочных высказываний Ницше («Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности»<sup>10</sup>) — оно навевает вывод о глубинном единомыслии Ницше и Берлина. Отчасти так и есть: реакцией Ницше на ситуацию переоценки ценностей также является *агонистическая* картина мира; правда, немецкий философ трактует агональность в подчеркнуто активистском духе<sup>11</sup>. Что касается Берлина, то можно согласиться с выводом Паньковского, сказавшего: его плюрализм «...повернут против себя самого: агональная «деконструкция» не может дать исчерпывающих ответов на все возможные вопросы, равно как и поставить все возможные вопросы»<sup>12</sup>.

В то же время, агональную деконструкцию Берлина никак нельзя назвать безрезультатной, если признать, что она взяла на себя функцию завершения «негативистского» этапа развития фи-

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> От древнегреческого «ἀγών» (слово, которым в античной трагедии обозначали противоборство, соперничество героев драмы). — *И. М.*

<sup>10</sup> *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: «Мысль», 1990. С. 526.

<sup>11</sup> См.: *Ницше Ф.* Состязание у Гомера / Пер. Мюрберг И.И. // *Мюрберг И.И.* Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М.: Идея-Пресс, 2009. С. 211-218.

<sup>12</sup> *Паньковский А.* Агональный либерализм Исая Берлина... С. 172.



лософии свободы в XX в. Берлиновское завершение позволяет увидеть, что благодаря «негативистскому крену», дискурс свободы пополнился рядом новых тем, как то:

- а) о бесперспективности исследований современной свободы, ограничивающих сферу своих интересов ее институциональной оболочкой;
- б) об утрате свободой исторически сформировавшейся зависимости от равенства (данная утрата явила контингентный характер понятийной связки «свобода vs равенство» как одной из многих тем, доставшихся в наследство от классического Модерна);
- в) об иррелевантности методологического холизма в развитии понятия свободы.

## **§ 2. Постструктурализм: идея освобождения за гранью индивидуалистической традиции**

К сказанному следовало бы добавить, что знакомство с берлиновской концепцией свободы не может ограничиваться текстом 1958 года «Две концепции свободы»: фактически, то была не более чем церемониальная речь британского философа по поводу его вступления в должность профессора социальной политологии Оксфордского университета — его первый и отчасти случайный опыт применения инструментария аналитической философии к политико-философской тематике свободы. Полностью современной концепция Берлина стала благодаря *последующим* многократным редактированиям и расширениям<sup>13</sup>, включающим его реакции на разнообразные отклики современников. Можно сказать, что Берлин как философ свободы во многом «сделан» комментаторами, и это не в последнюю очередь обуславливает эпохальный характер его теории свободы. Если же попытаться найти прямые отголоски философии агонального либерализма в европейской политике последующих лет, то там проще было бы обнаружить реализацию модели, предложенной критиком Берлина американцем Джеральдом МакКаллумом. МакКаллум отвергал берлиновский «бесструктурный» плюрализм, представив в качестве альтернативы триадическое отношение:

---

<sup>13</sup> Все новые версии «Свободы» продолжают публиковаться посмертно (последняя: *Isaiah Berlin. Five Essays on Liberty*. Oxford, 2004).

«X (не)свободен (не)совершать Y с целью (не)стать Z»<sup>14</sup>.

Эта формула настолько универсальна, что ей нашлось бы место даже в системе радикально новых взглядов французов — современников МакКаллума (философов-постструктуралистов 60-х — 80-х годов).

Постструктуралистская философия находилась в непростых отношениях со свободой, но ее этапное значение для развития понимания свободы неоспоримо. Важным отличием постструктурализма от своего дисциплинарного предшественника (структурализма) была его очевидная связь не просто с политико-философской тематикой, но и с бурными культурно-политическими потрясениями в Европе с конца 60-х по начало 80-х годов. Здесь следует вспомнить о том, что постструктурализм как интеллектуальный тренд является 1) преимущественно французским направлением и 2) теорией, тяготеющей к переосмыслению философского наследия Маркса. Так вышло, что французская философская мысль «опоздала» к упомянутой выше первой волне интереса к Марксу — создается впечатление, что реакция французов на «гуманистический марксизм» ожидала возникновения альтернативного внешнего импульса и, фактически, качественно иного культурного и социально-политического этапа, наступление которого и обозначили для Франции майско-июньские события 1968 г.

«Этот период характеризуется обострением чувствительности интеллектуала <...> к социальным противоречиям. Падает престиж науки, не сумевшей ни предсказать, ни объяснить социальные катаклизмы, изменяется место гуманитарной культуры в обществе (число людей с университетским дипломом растет, а их роль ослабевает). Индивидуальное Я потрясено столкновением с реальностью массового революционного действия и одновременно с вездесущностью анонимных механизмов власти и социального принуждения, дискредитирующих саму идею поиска объективности. На место экзистенциалистского индивидуального субъекта и структуралистского субъекта <...> постструктурализм ставит коллективное Я (Мы), малую группу единомышленников. Она бессильна против “демонизма власти”, не способна и не пытается ее захватить,

---

<sup>14</sup> *MacCallum G.C. Negative and Positive Freedom // The Philosophical Review. 1967. № 76 (3). P. 314.*

но ставит целью повсеместное изобличение и описание очагов власти, фиксацию ее стратегий. Такая позиция позволяет группе сохранить человеческое, жертвуя индивидуальным»<sup>15</sup>.

Так, под напором политической стихии (по характеру уже совсем иной, чем движения прошлого века), ценности свободы начинают переходить из плана «сосуществования многого» (культурный плюрализм Берлина) в исторически конкретный проект освобождения. И первое, чем жертвуют на этом пути французы, суть те самые индивидуалистические ценности, ради которых готов был пожертвовать всем остальным Карл Поппер. Данная политико-философская интенция и заставляет авторов проекта осуществить новый пересмотр марксистской теории, ранее явленной XX веку в виде общегуманистического учения, и противопоставить ему принципы «теоретического антигуманизма». Последний означает отнюдь не отказ от гуманистических ценностей как таковых, а желание отстоять то, что во Франции считали актуальным для XX в. содержанием марксизма. Луи Альтюссер обвиняет поиски «аутентичного марксизма», проводившиеся под знаком гуманизации, в двойной и даже тройной редукции философии Маркса к (1) теоретическому содержанию его ранних работ, к (2) отождествлению их диалектики и гегелевской диалектики, к (3) экзистенциалистской интерпретации концепции Гегеля. При этом Альтюссер проводит различие между подобными *теоретическими* практиками, которые он считает неправомерными, и практиками *политическими*:

«Если же речь идет о подлинной практике, реально преобразующей свой объект и производящей подлинные результаты (знания, революцию...), подобной теоретической или политической практике Маркса, Ленина и т.д., тогда зона теоретической терпимости по отношению к этим категориям исчезает: исчезают сами эти категории. Когда речь идет о подлинной практике, которая органически конституируется и развивается на протяжении многих лет, а не о простом применении, лишённом органических эффектов, применении, которое никак не изменяет свой объект (например, в практике физики) и свое реальное развитие, когда речь идет о практике человека, подлинно вовлеченного в подлинную практику, человека науки,

---

<sup>15</sup> Автономова Н.С. Постструктурализм // Современная западная философия: Словарь. М.: Политиздат, 1991. С. 243.

прилагающего свои силы для того, чтобы конституировать или развить ту или иную науку, или политика, стремящегося развить классовую борьбу, — тогда уже не встает, да и не может встать вопрос о наложении на объект приблизительных категорий. Тогда категории, которым нечего больше сказать, молчат, они редуцированы к немоте. Так, в реально конституированных марксистских практиках гегельянские категории уже давно замолчали. В них они суть “необнаруживаемые” категории»<sup>16</sup>.

Отсюда общий смысл лозунга возврата к Марксу: выявить, какие из категорий марксизма «не молчат». К таковым, согласно Альтюссеру, относятся, прежде всего, идеи марксизма как теории возможностей освобождения от «структурного насилия». В ракурсе филиации идей подобный интерес к структуре выглядит как развитие ницшевского тезиса о *системном насилии* («Воля к системе есть недостаток честности»). Подобная актуализация темы политического освобождения черпает творческую энергию из «известной сентенции периода майских событий: “Структуры не выходят на улицы”. Коль скоро нечто важное, однако, совершается (кто-то строит баррикады и оспаривает существующий порядок), значит, самое главное в структуре — не структура, а то, что выводит за ее пределы. <...> За рамки структуры как законосообразности выходят случай, шанс, событие, свобода»<sup>17</sup>.

Действительно, Альтюссер, как и другие представители постструктурализма, безусловно признавал возможность свободы в качестве «случая, шанса, события», и это всегда оставляло непосвященным возможность примысливать к описанной объективистской концепции индивидуалистические представления о свободе в миллевском духе (индивидуальность есть источник нового). Однако, говоря о постструктурализме, следует давать себе отчет в том, что наиболее общее методологическое значение имеет для него представление, согласно которому свобода может претендовать, самое большее, на роль «функции дискурсивных практик» — мысль, которая в 1966 году была повторена Мишелем Фуко уже как тезис о «смерти человека»<sup>18</sup>. Другими словами, постструктура-

<sup>16</sup> Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 284.

<sup>17</sup> Автономова Н.С. Постструктурализм... С. 243.

<sup>18</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб: А-сac, 1994. В то же время, как пишет А.В. Дьяков, «Фуко позднего интере-

лизм не оставлял никаких шансов *индивидуалистической* свободе, понимаемой как онтологическое основание свободы как таковой. Из этого, однако, не следует делать вывод, что постструктурализм как таковой есть нечто нерелевантное истории европейской свободы или, наоборот, что феномен свободы является «инородным телом» в понятийно-методологическом поле постструктурализма.

Резюмируем сказанное о степени удаления западной политико-философской мысли 50-х – 80-х гг. XX в. от *классических* параметров понимания свободы европейцами — удаления, достигнутого ею благодаря описанным здесь опытам модернизации концепции свободы. Понятийными «точками отсчета» стали, как было показано, исторически возникшие связки: «свобода — равенство» и «свобода — индивидуализм». Конечно, неклассическая философия в лице И. Берлина сознательно не ставила себе задачи устранить понятие равенства из политического дискурса свободы. Но в созданном Берлиным дискурсивном пространстве традиционно понимаемое социально-политическое равенство оказалось на периферии философского вопрошания; более того, оно лишилось достоинства общественного идеала: равными (в смысле взаимнообратимой рядоположенности) оказались разные ценностные миры, и проблема политической теории во многом свелась к признанию *этого* равенства.

Что касается индивидуалистической компоненты философии свободы, то ее кратковременный взлет начала века в контексте «гуманистического марксизма» оказался не столь значимым, как возникшее позже контрдвижение постструктурализма, ставшее серьезным вызовом представлению о том, что подлинным источником свободы является человеческая индивидуальность. Фактически, французский «антигуманизм» столь далеко зашел в предвкушении полного опрокидывания схваченной в понятиях картины мира, что возникла потребность в уточнениях.

---

сует прежде всего активное конституирование субъекта через практики «самости». Эти практики, конечно, индивид не изобретает сам, но находит в своей культуре. Однако это вовсе не означает несвободы субъекта. А то, что отношения власти пронизывают всё социальное поле, означает, что свобода повсеместна» (*Дьяков А.В.* Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2. С. 46).

«Когда Фуко говорит о “смерти субъекта”, — поясняет А.В. Дьяков, — речь идёт о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная “мыслящая вещь”, как хозяин собственных мыслей и поступков. Субъект, говорит нам Фуко, постоянно сопротивляется такому пониманию, он постоянно норовит ускользнуть от догмата “чистого мышления”. Он непрестанно заявляет о своей чувственности, телесности, иррациональности, подверженности историческим трансформациям. Он норовит «сойти с ума», т.е. перестать быть “мыслящим”, упасть в инакомыслие как безмыслие. И только насилие, принимающее подчас самые жёсткие формы, заставляет его оставаться *res cogitans*. Субъект — это уже не человек, а некая гипотетическая “норма”, шаблон, под который должны быть подогнаны конкретные индивиды. Таким образом, картезианский субъект уже никакая не “реальность”, но виртуальный конструкт, вроде электрона, который существует как электромагнитная волна, но упорно понимается как материальная частица с отрицательным зарядом. Субъект сопротивляется этому навязыванию, ускользая в игровые сферы шуток, карнавала и безумия. Картезианской схеме сопротивляются не Фуко или Делёз, но сам субъект, стремящийся к не-бытию-субъектом. Но сопротивляется субъект не чему-то внешнему по отношению к нему. Все линии сопротивления пролегают внутри самого субъекта потому, что все линии принуждения проходят там же. С падением выработанных классической эпохой институций принуждения “умирает” и классический субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся. Нет сопротивления — нет и субъекта»<sup>19</sup>.

Дьяков прав в том, что с размыванием (и, соответственно, проблематизацией) *прежних*, заданных философской классикой, параметров «субъекта» возникла потребность в термине «субъектность», неоднозначность которого оставляет простор для самых разных ответов на вопрос о том, кто и в каком смысле может быть «носителем субъектности» в условиях современности.

---

<sup>19</sup> Дьяков А.В. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2. С. 46.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

---

### ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ В ПРЕДДВЕРИИ ХХІ ВЕКА

#### *Коммунитаристская критика кантианского субъекта*

Наибольшее внимание к проблематизации понятия субъекта продемонстрировало теоретическое направление, получившее от критиков имя «коммунитаризм<sup>1</sup>» (сами представители направления склонны выражать несогласие с этим «прозвищем»). Философия так называемого коммунитаризма сформировалась на основе критических выступлений в адрес известной работы Джона Ролза «Теория справедливости» (наибольшую известность в этом качестве получили Майкл Сэндел, Чарльз Тейлор, Аласдер Макинтайр, Майкл Уолцер)<sup>2</sup>. Как известно, в «Теории справедливости» Ролз утверждает, что главная задача современного правления заключается в обеспечении и справедливом распределении свобод (а также экономических ресурсов), что на практике должно гарантировать каждому индивидууму возможность вести тот образ жизни, который тот свободно избрал для себя. Первым объектом коммунитаристской критики стал предложенный в исследовании Ролза спо-

---

<sup>1</sup> В XIX веке лидер чартистского движения Дж. Бармби изобрел термин «коммунитаризм» для обозначения оуэнистов и других создателей экспериментальных коммун.

<sup>2</sup> *Rawls J. A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

соб обеспечения свободного выбора индивидуума. Ролз предполагал решать эту задачу в духе классического либерализма — путем предоставления справедливых, т.е. одинаковых для всех, условий. Такие условия он предлагал обеспечить с помощью *уравнивания* как «исходного положения», в котором должны находиться взаимодействующие между собой индивидуумы, так и самих индивидуумов (последнее предполагало использование метода «исключения всей конкретной информации», названного Ролзом «взвешиванием неведения»<sup>3</sup>). Цель такого гипотетического «уравнивания самосознаний» — редукция живых людей до положения (относительно) абстрактных участников взаимодействия; ожидаемый практический результат — отсутствие у сторон «оснований для торга»<sup>4</sup> и, как следствие, воцарение гармонии в отношениях.

Описывая собственную понятийную конструкцию, Ролз называет ее «процедурной», т.е. лишенной моральных коннотаций. Здесь важно понимать, что идея процедурализма отражает принципиальную для либерализма теоретическую установку: ведь если индивидуум есть единственный источник свободы, то предъявление ему каких-либо требований, кроме процедурных, следует расценивать как посягательство на сам принцип свободы. Иначе говоря, процедурная теория, ничего не ведая о «хороших» или «плохих» особенностях индивидуумов, ограничивается требованием к ним как *акторам публичной сферы*, повелевая каждому в равной степени абстрагироваться от самого себя — в надежде, что таким образом будет достигнут искомый общий знаменатель согласия. В философии Канта аналогичную роль выполняет *трансцендентальный* субъект. Но можно ли представить себе подобный «общий знаменатель» реально существующим и возможно ли прийти к нему *практически*? Как писал по этому поводу Жан-Жак Руссо,

---

<sup>3</sup> «Предполагается, что <...> никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса. Никто не знает своей удачи в распределении естественных дарований <...> и т.п. Опять-таки никто не знает своей концепции блага, частных своего рационального плана жизни или даже специфических особенностей собственной психологии» (Ролз Дж. Теория справедливости. М.: Издательство ЛКИ, 2010. С. 127).

<sup>4</sup> Там же. С. 128-129.



«<...> пусть общая воля представляет собой в каждом индивидууме чистый акт рассудка, который при молчании страстей делает заключение о том, что человек может требовать от себя подобного и что тот вправе требовать от него — никто не будет возражать против этого. Но где же найдется такой человек, который смог бы подобным образом отделить себя от себя самого?»<sup>5</sup>.

Вторя сомнениям Руссо, Майкл Сэндел указывает на то, что предложенный Ролзом «проект деонтологического освобождения» (по сути, это разновидность кантианского проекта, поверхностно приспособленная к нуждам либерализма наших дней) не достигает поставленных автором целей:

«Попытка Ролза переформулировать надлежащим образом понятие деонтологического субъекта выводит нас за рамки деонтологии и подводит к концепции общности, которая устанавливает пределы справедливости и выявляет неполноту либерального идеала»<sup>6</sup>.

Согласно Сэнделу, деонтологический либерализм «все же подразумевает определенную теорию человека», т.е. обладает собственной «философской антропологией». Последняя, однако, архаична, о чем свидетельствует, в частности, неспособность этого либерализма представить адекватную нашему времени концепцию сообщества (community).

С аналогичной критикой философии либерализма выступили и другие коммунитаристы, единодушные во мнении о несостоятельности притязаний Ролза на выражение «точки зрения вечности»<sup>7</sup> (именно таким, подчеркивают комментаторы, представлял он себе конечное назначение ситуации «исходного положения»). Под

---

<sup>5</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Опыт о форме республики (Первый набросок) // Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 308-309.

<sup>6</sup> Сэндел М. Либерализм и пределы справедливости // Современный либерализм. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 207-208.

<sup>7</sup> «Точка зрения вечности... суть определенная форма мысли и чувства, которые рациональные люди могут принять в этом мире. А сделав это, они могут, к какому бы поколению они ни относились, связать в одну схему все индивидуальные точки зрения и прийти совместно к регулятивным принципам, которые могут утверждаться каждым человеком в той мере, в какой он по ним живет» (Ролз Дж. Теория справедливости... С. 506-507).

огнем их критики Ролз был вынужден внести уточнения в собственную позицию в работах «Закон народов» и «Политический либерализм»: как оказалось, принцип личной незаинтересованности, метафорическим выражением которого является «вуаль неведения», адресуется гражданам стран с развитым либерально-демократическим устройством, так как применение его оптимально именно для этой политической культуры<sup>8</sup>.

По свидетельству Д. Белла<sup>9</sup>, критические выступления коммунитаристов в 80-е годы не получили должного признания у себя на родине: точка зрения оппонента (Ролза) отражала преобладающие настроения читающей публики, во многом продолжающей жить в системе классических представлений; для того чтобы картина мира рядовых европейцев начала меняться, потребовалось столкновение с новыми реалиями, такими как появление на мировой сцене интенсивно развивающихся азиатских экономик<sup>10</sup>. В 90-годы «восточные» экономики начали превращаться в деловых партнеров стран Запада. Этот факт автоматически расширил рамки «реального мира» для европейцев и североамериканцев, заставив их не просто «услышать», но и воочию узреть представителей других культур. Эпоха эгоцентризма, поддерживаемого самодовольством экономически доминирующей культуры, начала постепенно уступать умонастроениям, допускающим и приветствующим если не самокритику (в духе «критической теории» Франкфуртской школы), то саморефлексию. Так, если в начале 1980-х годов описание Майклом Уолцером индийской системы каст не могло вызывать у европейцев ничего, кроме отчуждения, то в 1990-е годы наблюдения Уолцера (например, о том, что благодаря кастовой системе, «социальные смыслы обретают иерархически упорядоченный вид»<sup>11</sup>) уже могли быть по достоинству оценены теоретиками. Одновременно, в разных странах Западной Европы появля-

---

<sup>8</sup> *Rawls J.* The Law of Peoples; with The Idea of Public Reason Revisited, Cambridge: Harvard University Press, 1999; *Rawls J.* Political Liberalism. N Y: Columbia University Press, 1993.

<sup>9</sup> *Bell D.* Communitarianism and Its Critics. Oxford: Clarendon Press, 1993.

<sup>10</sup> *Bell D.* Communitarianism / Ed. Edward N. Zalta // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/>> (август, 2015).

<sup>11</sup> *Walzer M.* Spheres of Justice. Oxford: Blackwell, 1983. P. 313.

лись исследования индивидуализма как явления европейской культуры, содержащие элементы критической рефлексии<sup>12</sup>.

Все это вместе взятое позволяет думать, что на подходе к 90-м годам XX в. начинается качественно новый этап проблематизации либеральной концепции рационалистической свободы, связанный с назревшей необходимостью аргументированного отказа от стереотипа категоричного утверждения главенствующей роли индивидуальной автономии в современном обществе, сохраняемой, например, в рамках попперовского проекта открытого общества<sup>13</sup>). Так, уже в рамках хабермасианской концепции коммуникативного разума отчетливо формулируется потребность «спасения индивидуальности»: «смысл “индивидуальности”, — пишет немецкий философ, — может быть сохранен только в том случае, если мы оставим этот термин для его перформативного употребления»<sup>14</sup>, поскольку знакомое всем дескриптивное понимание индивидуальности не включает в себя понятия intersубъективности. Индивидуальность существует в обществе — этот факт классический Модерн принимает неререфлексивно. Но уже поздний Модерн, познавший проблему, превнесенную атомизацией социума, выдвигает на передний план мыслителей типа Юргена Хабермаса, способных проанализировать историко-философскую эволюцию индивидуализма на предмет нахождения в ней ответов на волнующий их вопрос о качестве существования человека в современном обществе. Вот почему внимание того же Хабермаса задерживается на Сёрене Кьеркегоре:

«Кьеркегор со своим понятием ответственного внутреннего выбора, т.е. выбора своей собственной истории жизни, развил

---

<sup>12</sup> См., напр.: *Dumont L. Essais sur l'individualisme*. P.: Seuil, 1991; *Elias N. Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996; *Sennet R. The Fall of Public Man*. L.: W.W. Norton & Co., 1976.

<sup>13</sup> «Если мы мечтаем вернуться в детство, если нас тянет положиться на других и в том обрести свое счастье, <...> то пусть нас укрепит сознание лежащего перед нами простого выбора. Мы можем вернуться в животное состояние. Но если мы хотим остаться людьми, то у нас есть лишь один путь, путь в открытое общество» (*Popper K.R. The Open Society and Its Enemies*. In 2 vol. L.: Routledge, 1945. Vol. 1. P. 177).

<sup>14</sup> *Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии*. 1989. № 2. С. 238.

идею о том, что каждый индивид должен прежде всего сделать себя тем, что он есть»<sup>15</sup>.

Ведь ситуация Модерна есть ситуация секуляризированного социума, а это означает, что:

«...как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от “да” или “нет” других<sup>16</sup>».

### **Экзистенциальный «выбор себя»:**

#### **С. Кьеркегор и Ч. Тейлор**

Важность кьеркегоровского «Или-или» (работы, в которой Хабермас нашел мысли, созвучные своим собственным)<sup>17</sup> отмечает и Чарльз Тейлор, поставивший имя датского философа в один ряд с именами Ницше и Достоевского:

«Ницше ведет речь о <...> преображении мира — это видение предполагает изменение не чего-то в самом мире, а преобразование его смысла в целом. Но вопреки Кьеркегору и Достоевскому, сила для такого преобразования заложена исключительно в нас самих <...> В этом смысле, мораль есть требование самопреодоления. И возможно (хотя не будет ли подобное привнесением гегельянства в ницшеанство?), это — шаг необходимый. Мораль подводит нас к представлению о чем-то чистом, высоком, безгранично достойном утверждения и любви — вот только это *нечто* есть не мы сами, а отрицание сущности нашего бытия, нашей воли к власти. Поэтому для того чтобы удержать это чувство возвышенного, категорически утверждаемого, бесконечно достойного любви, нам следует преодолеть власть [архаичной разновидности. — И.М.] морали и найти в себе силу подняться над ее требованиями, подтачивающими наши силы и отравляющими нас чувством презрения к себе. Из [предписанной этой моралью. — И.М.] борьбы с самими собой рождается не утрата категорического утверждения, а извращение его смысла. Ведь способность к [само]утверждению не является нашей врожденной способностью. В процессе борьбы мы начи-

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Кьеркегор С. Или-или. М.: Арктогея, 1993.

наем понимать, что нет смысла обращать ее против себя самих. Наоборот, утверждения заслуживает сама эта способность и вся понятийная матрица, составляющая ее существо. Утверждения заслуживает весь этот универсум воли к власти... Так мы получаем возможность сказать “да” всему сущему»<sup>18</sup>.

Интересно, что в контексте подобных размышлений Тейлор отстраненно замечает о христианстве, что «последнее способно мириться с мирозданием, только если видит в нем обитель разума, или локус этического или цивилизационного прогресса, или мир, которому суждено быть спасенным», в то время как ницшевское «да» адресовано «месту, где обитают слепые, неодоухотворенные силы хаоса»<sup>19</sup>. Акцент Тейлора — на высокой степени единомыслия Ницше и Кьеркегора (если позволить себе остановить мысль последнего на ее «этической» стадии).

Кьеркегор — вполне «ницшеанец» в том уже, что ведет свою этическую мысль нехоженными путями. Опыт общения с современной ему культурной элитой — «эстетиками» — приводит его к выводу, способному шокировать этих «аристократов духа». Эстетик для него — не более чем мотылек на ниве бытия; безмятежно и невинно перепархивает он от одного объекта утонченного наслаждения к другому и, хотя этим порханием эстетик выказывает небрежение ко всему, что *не* есть он сам, общий итог подобного отношения к жизни оказывается отнюдь не в его пользу. Множественность объектов наслаждения исподволь угрожает наслаждающемуся распадом личности.

«Можешь ли ты, — обращается Кьеркегор к эстету, — представить себе что-нибудь ужаснее развязки, когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека — объединяющую силу личности, свое единое, сущее “я”?»<sup>20</sup>.

Свести все свое существование к эстетическому аспекту, поднаться над реальностью — жизнью, как она есть на самом деле, отвечая на ее вызовы привычным «дома нет» — все это суть не-

---

<sup>18</sup> *Taylor Ch. Sources of the Self...* P. 453.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Кьеркегор С.* Или-или. М.: Арктогея, 1993. С. 198.

дальновидное возведение в ранг личной жизненной позиции картезианской добродетели отстраненной безучастности. Однако, этим путем, убежден датский философ, человек никогда не достигнет гармонии с самим собой, не говоря уж о гармонии с миром. В этом смысле тщетными будут любые ссылки эстетика на попытки обрести идеал вне себя, перебирая бесконечные объекты своего вдохновения. Эстетик не замечает главного: в числе всех мыслимых «объектов» человеческого выбора есть один, с которым не сравнится ничто — это сам человек, его собственная личность.

«В отличие от эстетического человека, влекомого от одной конечной вещи к другой и полностью этим поглощенного, человека, который либо не выбирает совсем, либо выбирает конечное в конечном контексте, *этический* человек поистине выбирает себя. Он выбирает себя в бесконечном смысле; то есть, выбор этот делается не ради какой-то конечной вещи, а наоборот, все конечные вещи обретают свою ценность и значение благодаря его выбору»<sup>21</sup>.

Сравнивая кьеркегоровский «выбор себя» с концепцией согласного с Кьеркегором Хабермаса, легко заметить усиление в более поздней из двух теорий — хабермасовской = значимости *другого* (у Кьеркегора *другой* присутствует скрыто, точнее, он растворен Кьеркегором во внешнем мире). Этот «дефицит другого» и восполняет у Хабермаса концепция коммуникативного разума:

«...результатом нашего рассмотрения истории понятия является рекомендация объяснять смысл термина “индивидуальность” через обращение к концепции самости субъекта, субъекта, который презентует и в конечном счете оправдывает себя vis-à-vis к другим сторонам в качестве несомненной и незаменимой личности»<sup>22</sup>.

Здесь нельзя не отметить, что коммуникация с другими вовсе не обязательно должна преследовать задачу представления другого как «несомненной и незаменимой» личности — в повседневной жизни человеку чаще приходится презентировать себя в качестве «одного из». Однако, в этом случае, по логике Хабермаса, истин-

<sup>21</sup> *Taylor Ch. Sources of the Self...* P. 449-450 (Курсив мой. — И.М.)

<sup>22</sup> *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии 1989. № 2.

ной коммуникации не наступает: человек являет себя другому как «объект», как нечто, уже известное, классифицированное. Субъектность же самопрезентируется через собственную непредсказуемость, способность изменить ситуацию коммуникации своим (порой, непостижимым для *другого*) образом.

В этом различии, словно в капле воды, отражено превосходство позиции Хабермаса как постклассического философа над точкой зрения классической европейской философии, культивировавшей только «субъект-объектный» тип отношения и не замечавшей принципиального различия между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в ее анализе в объект. Это несовершенство классического философского видения мира особенно пагубно влияло на познания той части «универсума», которая имела дело с человеческими отношениями. Низведение одним из субъектов (поставившим себя — сначала в качестве исследователя, а затем и в качестве наделенного «царским знанием» деятеля — над другим) второго субъекта до положения объекта автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате, изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если вести речь о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывался» в субъект-объектном отношении, он обязан был неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством данных двух операций второй субъект лишался права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики.

### ***Свобода как субъектность: новые смыслы***

Думается, именно поэтому с появлением постклассических философских концепций центр тяжести исследований свободы спонтанно сместился в сторону гуманитаристики, а точнее, политической философии. На долю этой последней выпала обязанность введения в теоретическую культуру субъект-субъектного видения человеческого мира, т.е. видения, центрированного на понятии свободы человека или, в более общем виде, на понятии *субъектности*. Это видение вносит свои коррективы в представления о логике на-

учного исследования, для которого удержание позиции «субъект-объект» составляет азы логического мышления: понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Между тем, для классической политической философии эта неизменность оказалась точкой утраты «поступка», за которой стирается различие между восприятием субъектом «окружающей действительности» вообще и восприятием взаимодействующего с ним «другого» (понимая под «другим» когда индивида, когда группу, а когда и человечество). Участникам любого диалога (вербального или практического) классическая философия приписывает «правило» пребывания в едином мыслительном пространстве, не замечая при этом, что в реальной жизни данное «правило» постоянно нарушается; более того, именно возможность признания легитимности таких нарушений составляет специфику политического отношения! В этом плане любая утверждающая себя теория обладает несравненно большей ригидностью, авторитарностью, чем практика человеческого общения. Теория, будучи чьей-то, как правило, не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Большую (по сравнению с теорией) подвижность пространства политической жизни обеспечивает то, что оно, это пространство, является местом столкновения в первую очередь не разумов, а «свободных волей». Для сферы, в которой взаимодействуют не теоретические системы, а «воления», такая вещь, как «смена установок», является не эпохальным событием, как в науке, а «буднями», составленными из бесконечных и, как правило, микроскопических подвижек, соответствующих переходам на точку зрения нового субъекта. Микроскопичность изменений дает возможность *post factum* соединять разрывы в ткани рационального обоснования в единый «нарратив» (тем самым обеспечивается видимость «неущемленной» рациональности). И только в моменты массовых катаклизмов практика рационализации свершившегося задним числом перестает работать, и тогда на передний план выходит истина, что в мире политики «единство разума» есть не статическое, а динамическое состояние.

Конечно, данная аргументация отходит от теории Хабермаса — в том смысле, что для него сферой коммуникации является исключительно Разум. Его широко известная концепция делиберативной демократии строится на подчеркнутом исключении из



коммуникации «иррациональных» составляющих, которые таким образом остаются за рамками рассмотрения как не подлежащий учету балласт. Эта дань европейской рационалистической традиции ведет свое существование в культуре с эпохи Просвещения; в сфере теоретической рефлексии она продолжает жить в виде определенного методологического клише. Между тем, современное политическое знание практически уже не в состоянии обходиться без учета таких реалий, какими являются для теории XXI века *несоизмеримость логик* политических акторов. Но именно эту несоизмеримость чаще всего принимают за иррациональность, возлагая на оппонента «вину» за собственную неспособность понять его разум. Другим признанным источником «иррационального» является непредсказуемость последствий<sup>23</sup> действий, признаваемых рациональными по всем существующим параметрам.

Таким образом, с одной стороны, присутствие элементов иррационализма в процессе разрешения реальных политических проблем фиксируется исследователями как социологический факт, а с другой, теория все той же политики продолжает настаивать на принципе неучета иррациональной составляющей (это требование имеет нормативный характер, ибо соответствует духу европейской традиции этизации разума).

Задача перехода от констатации факта к его интерпретации сталкивается здесь с одной реальной проблемой, релевантной возникновению понятия «субъектность»: феномен иррационализма не поддается интерпретированию в формате интересубъективности, если трактовать ее как *взаимодействие индивидуумов*.

Эту сторону вопроса на свой лад развил французский постструктурализм — начиная с Альтюссера, предпринявшего антигуманистическую критику «марксистского гуманизма» (о ней философ Ален Бадью отозвался как о «восхитительном и пока не получившем названия усилии — *мыслить субъективное без субъекта*»<sup>24</sup>), продолжив работами самого Бадью<sup>25</sup> и завершив рядом

---

<sup>23</sup> Мертон Р.К. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ – АСТ МОСКВА – ХРАНИТЕЛЬ, 2006 (Merton R.K. Social theory and social structure. N Y: Free Press, 1949).

<sup>24</sup> Бадью А. Альтюссер: субъективное без субъекта // Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М.: Логос, 2005. С. 151 (Курсив мой. — И.М.)

новаторских интерпретаций философии Спинозы<sup>26</sup>. Парадоксальность этой философской позиции можно выразить афоризмом Жюлья Делёза: «плюрализм=монизму». Что касается вклада Антонио Негри, она нуждается в более пространной демонстрации:

«<...> сама феноменология конституирующего праксиса подталкивает Спинозу к тому, чтобы предложить для осуществленной им подвижки новый онтологический горизонт, способный служить основанием для данной феноменологии. Таким горизонтом является коллективность. Это горизонт коллективной свободы. Но не есть ли это просто другое название для спонтанности, этой туманной мечты взлелеянной гуманизмом революционной утопии? Нет. Здесь вступает в силу представление о кризисе как о некоем исходе онтологического процесса. Последний запускает необходимые механизмы конституирования коллективности. Идея *multitude* [множества] трансформирует выношенное Ренессансом утопическое и неясное ощущение неких [присутствующих в действительности] потенциалов в проект и генеалогию коллективности как сознательной артикуляции и конституирования целого в его тотальности»<sup>27</sup>.

При всей расплывчатости избираемых авторами выразительных средств, философские тексты о Спинозе все же дают возможность понять, что (а) идея возникновения коллективного субъекта связывается здесь с общественно значимыми *событиями* («ритуалами перехода»); далее, возникший «коллективный субъект» (б) живет и действует столько, сколько продолжается это преобразующее общество *событие* (Бадью). Как будто случайно, в тексте о Спинозе возникает аллюзия к духу Ренессанса, и тогда образы из бахтинского «Карнавала» помогают нам представить то, что пока невозможно выразить языком теоретических понятий. Также ста-

<sup>25</sup> Badiou A. L'Être et l'Événement. P.: Seuil, 1988.

<sup>26</sup> См.: Deleuze G. Spinoza, philosophie pratique. P.: Editions de Minuit. 1981; Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001; Negri A. The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. Minneapolis Oxford: University of Minnesota Press, 1991; Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2 (59). С. 101-115.

<sup>27</sup> Negri A. The Savage Anomaly... P. 22.

новится понятно, почему политическая философия начала XXI века перестает довольствоваться терминами «свобода» и «субъект». Если вопрос о субъекте анализируется ситуативно / исторически (а в результате такого анализа субъектом может оказаться и то, что ранее было «объектом», и хабермасовские рациональные участники коммуникации, и — применительно к исторически значимым ситуациям «перехода» — изначально постулируемый коллективный субъект, самоконституирование которого в известном смысле начинается «с чистого листа») — тогда вся совокупность исследований о свободе, связанных между собой единством исторического контекста, становится анализом различных проявлений *субъектности* как наиболее общего понятия.

Сказав это, необходимо отметить следующее: своим появлением в позднем Модерне идея субъектности вообще и *коллективной* субъектности в частности не могла не привести преобразований в нормативное содержание современной свободы. Очевидно, что интерес к альтернативным пониманиям свободы, так или иначе связанный с этическим планом, отражает поиски путей отхода от индивидуалистических моральных стереотипов, сделавших неизменными спутниками европейской свободы феномен одиночества человека в обществе и учащающиеся периоды массовой аномии. В этой связи обращают на себя внимание междисциплинарные исследования. В некоторых из них подвергаются критическому анализу такие понятия, как «святая святых» современного европейского общества — принцип рационального выбора. Так, автор работы «Тирания выбора» Рената Салецц использует философский синтез данных, полученных в ходе психоаналитических и социологических исследований, делая вывод о том, что в наше время принцип рационального выбора фактически утратил свое значение в качестве важного института *свободы* и, в его нынешнем виде, больше похож на институт угнетения индивидуумов. Интересно, что иллюстрирующие этот тезис типичные жизненные ситуации, приведенные в книге Салецц, показывают: обрести спасение от «тирании рационального выбора» людям удастся в той или иной разновидности «иррационального выбора». Успешность подобных попыток часто зависит от возможности «найти прибежище» под сенью традиционного ритуализма и вообще любого института культуры, поддерживающего иррациональный (точнее, *альтерна-*

*тивный*, не попадающий под господствующий стереотип рациональности) способ поведения. Но в современном обществе, жестко редуцирующем свободу к рациональному выбору индивидуума, все то, что принято относить в разряд иррациональных элементов поведения, табуируется не только истеблишментом, но, подсознательно, также и самим индивидуумом. Поиск выхода из системы подобных запретов порождает парадоксальную ситуацию, зафиксированную в исследовании Салецл: поскольку в недрах ритуала скрывается иррациональная суть того или иного свободного решения субъекта (человек часто не знает, почему он выбрал именно это), то предъявляемое индивидууму императивное требование рациональности любого его выбора «может на деле осуществляться лишь задним числом»<sup>28</sup>.

Автор исследования доказывает, что в наши дни критической рефлексии удастся пробить психологические заслоны самооцензуры, сделав доступными для анализа те обходные маневры, которыми пробивают себе дорогу практики «альтернативной свободы» индивида. В свою очередь, эти поиски скрытого свидетельствуют о формировании социального запроса на новое понимание, порывающее с «тиранией» окостеневших рационально-индивидуалистических норм функционирования свободы в европейской культуре начала века. Сейчас слишком рано судить о том, какие философско-интеллектуальные и институционально-политические очертания примет эта новая тенденция. Однако, опираясь на наше знание о ранее легитимированных формах свободы, можно утверждать, что очередная волна модернизации не оставит после себя «выжженной земли», ибо все отвергнутые в прошлом формы свободы раньше или позже, в том или ином виде нашли надлежащее им место в культурной палитре Европы. Задача теории — продолжить эту культурную традицию.

---

<sup>28</sup> Салецл Р. Тирания выбора. М.: Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2014. С. 90. В качестве одного из примеров автор приводит фабулу известного фильма «Законы привлекательности», героиня которого (успешный нью-йоркский адвокат) не позволяла признаться себе в том, что увлечена коллегой, пока, в ситуации веселой попойки, случайно не стала его женой. Узнав позже, что заключение брака было ненастоящим, она принимает «рациональное» решение возобновить брачный опыт — но уже «всерьез».

## БИБЛИОГРАФИЯ

---

- Абрамов М.А.* Два Адама. М.: ИФРАН, 2008.
- Абрамов М.А.* Три ответа Юму // Историко-философский ежегодник 2007. М.: «Наука», 2008.
- Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения / Российская Академия Наук. Институт философии. М., 2000. 253 с.
- Августин А.* Исповедь // *Августин Блаженный.* Творения. СПб.: Алетейя – Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
- Августин.* О благодати и свободном произволении // *Гусейнов А. А.; Иррилиц Г.* Краткая история этики / Приложение. М., 1987.
- Автономова Н.С.* Постструктурализм // Современная западная философия: Словарь. М.: Политиздат, 1991.
- Алексеева Т.А.* Современные политические теории. М.: РОССПЭН, 2000.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Институт социологии РАН. Московская высшая школа социологии и экономики. Центр фундаментальной социологии. М.: «Канон-Пресс-Ц» — Кучково поле, 2001. 287 с.
- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
- Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
- Арендт Х.* О революции. // <http://onrevolution.narod.ru/arendt/index.html> (август, 2015).
- Ачкасов В.; Елисеев С.; Ланцев С.* Легитимация власти в постсоциалистическом российском обществе. М.: Институт «Открытое общество» – Аспект Пресс, 1996.
- Баллаев А.Б.* Политическая философия от Гегеля до Маркса // Европейская политическая мысль XIX века. М.: Наука, 2008.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: ЭКСМО, 2014.

- Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства / Под ред. Б.Г. Капустина. М.: РОССПЭН, 1998.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры. М.: Логос, 2003.
- Бёрк Э.* Правление, политика и общество. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.
- Берлин И.* История свободы. Россия. М.: НЛЮ, 2001.
- Берлин И.* Подлинная цель познания. М.: Канон+, 2002.
- Бурдые П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
- Вольтер Ф.* Несведущий философ // *Вольтер Ф.* Философские сочинения. М., 1989.
- Бурдые П.* Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Веблен Т.* Ограниченность теории предельной полезности // Вопросы экономики. 2007. № 7.
- Веблен Т.* Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ, 2011.
- Волков В.; Хархордин О.* Теория практик. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- Вольтер, Несведущий философ* // *Вольтер.* Философские сочинения / Отв. ред. В.Н. Кузнецов. М.: Наука, 1988.
- Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
- Гайденок П.П.; Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: КомКнига, 2006.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
- Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Ad Marginem, 1995.
- Гельвеций К.А.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1974.
- Геллнер (Геллнер) Э.* Гражданское общество в историческом контексте // Международный журнал социальных наук. Выпуск «Новый взгляд на демократию». 1991. № 2.
- Гоббс Т.* Левиафан. М.: Мысль, 2001.
- Гоббс Т.* Избранные произведения в двух томах. М.: Мысль, 1964.

- Годвин У. О собственности // «Исследования о политической справедливости» Годвина. М.: Издательство АН СССР, 1958.
- Гольбах П. Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1963.
- Гольбах П. Естественная политика, или Беседы об истинных принципах управления // Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. М.: Соцэкгиз, 1963.
- Грей Дж. Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003.
- Гусейнов А.А. Ценности и цели: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФРАН, 2002.
- Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб.: «Гуманитарная академия», 2006.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992, № 7.
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
- Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- Давыдов Ю.Н. Социологический радикализм и феноменологическая социология // История теоретической социологии. Т. 4. М.: РХГИ, 2002.
- Дворкин Р. О правах всерьез. М.: РОССПЭН, 2004.
- Джохадзе И.Д. Номо faber и будущее труда // Логос. 2004. № 6 (45).
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Дидро Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1986.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996.
- Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
- Европейская политическая мысль XIX века / Под ред. И.К. Пантина и И.И. Мюрберг / Институт философии РАН. М.: Наука, 2008.
- Ерохов И.А. Современные политические теории: кризис нормативности. М.: Праксис, 2008.
- Ершов В.А. Агональное как предмет социально-философского исследования / Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. филос. наук. М.: Изд-во МГУ, 2007.
- Ильин М. В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН, 1997.

- Ильин М. В.* Сравнительная политология: научная компаративистика в системе политического знания // Полис. 2001. № 4.
- Иммануил Кант: наследие и проект. М.: Канон+, 2007.
- История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Отв. ред. А.Д. Люблинская. Л., 1978.
- К.. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956.
- Кант И.* Собрание сочинений в 8-и томах. М.: Чоро, 1994.
- Капустин Б.Г.* Критика политического морализма (мораль — политика — политическая мораль) // Вопросы философии. 2001. № 2.
- Капустин Б.Г.* Различия и связь между политической и частной моралью // Вопросы философии. 2001. № 9.
- Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.
- Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М.: КДУ, 2004.
- Капустин Б.Г.* К вопросу о социальном либерализме // Логос. 2004. № 6 (45).
- Капустин Б.Г.* Что такое «политическая философия»? // Полис. 1996. № 6; Полис. 1997. № 1-2.
- Касториadis К.* Воображаемое установление общества. М: Гнозис-Логос, 2003.
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.
- Козн Дж. Л.; Арато Э.* Гражданское общество и политическая теория / Под ред. И.И. Мюрберг. М.: Весь мир, 2003.
- Кьеркегор С.* Или-или. М.: Арктогея, 1993.
- Лаклау Э.* Невозможность общества // Логос. 2003. № 4-5.
- Лаклау Э.* Субъект политики, политика субъекта // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. № 1; 2006. № 1.
- Лангер С.* Философия в новом ключе. М.: Республика, 2000.
- Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М. – СПб.: Алетейя, 1998.
- Локк Дж.* Сочинения в 3-х т. М.: Мысль, 1988.
- Лукач Г.* История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.



- Лютер.* О рабстве воли // *Э. Роттердамский.* Философские сочинения / Приложение. М., 1986.
- Макиавелли Н.* Избранные сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2000.
- Макинтайр А.* После добродетели. М.: Деловая книга, 2000.
- Мальтус Т.Р.* Опыт о законе народонаселения или изложение прошедшего и настоящего действия этого закона на благоденствие человеческого рода, с приложением нескольких исследований о надежде на отстранение или смягчение причиняемого им зла. СПб.: Типография И.И. Глазунова, 1868.
- Манхгейм К.* Идеология и утопия // *Диагноз нашего времени* М. Юрист, 1994.
- Мандевиль Б.* Басня о пчелах или Пороки частных лиц — блага для общества / Под. Ред. В.В. Мееровского и А.Л. Субботина. М.: Наука, 2000. 291с.
- Марксистская философия в международном рабочем движении в конце XIX — начале XX века. М.: Наука, 1984.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: REFL-Book, 1994.
- Маршар О.* Размышления о публичном пространстве, свете и конфликте // <http://debates.nl/journal06c9.html?520+3476+517> (август, 2015).
- Межуев В.М.* Идея культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Мизес Л.* Либерализм. Челябинск: Социум, 2007.
- Мертон Р.К.* Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ МОСКВА -ХРАНИТЕЛЬ, 2006 (Оригинальный текст: *Merton R.K. Social theory and social structure.* N Y: Free Press, 1949).
- Милль Дж. С.* Рассуждения о представительном правлении. Челябинск: Социум, 2006.
- Милль Дж.С.* О состоянии застоя // *Основы политической экономии.* М., 1981.
- Мораль в политике / Под ред. Б.К. Капустина. М.: КДУ, 2004.
- Муфф Ш.* К агонистической модели демократии / *Логос.* 2004. № 2 (42).
- Муфф Ш.* Витгенштейн, политическая теория и демократия // *Логос.* 2003. № 4-5.
- Муфф Ш.* Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии // *Логос.* 2004. № 6.
- Мюрберг И.И.* Экономика как высшая точка индивидуализма // *Философские исследования.* 2003. № 2 (45).
- Мюрберг И.И.* Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М.: Идея-Пресс, 2009.

- Негри А.* Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2 (59).
- Ницше Ф.* Веселая наука. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
- Ницше Ф.* Воля к власти. М.: Эксмо — Харьков: Фолио, 2003.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Нуреев Р.* Торстейн Веблен: взгляд из XXI века // Вопросы экономики 2007. № 7.
- О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука, 1995.
- Оукиот М.* Политическая экономия свободы // *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Оффе К.; Пройсс У.* Демократические институты и моральные ресурсы. Современная политическая теория. М.: NOTA BENE, 2001.
- Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII-XIX вв.). М.: ИФРАН, 2004.
- Паньковский А.* Агональный либерализм Исая Берлина // Логос. 2003. № 4–5 (39).
- Патнем Р.* Чтобы демократия сработала. М.: Ad Marginem, 1996. 287 с.
- Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2002.
- Платон.* Государство. СПб.: Наука, 2005.
- Полани К.* Два значения термина экономический // Неформальная экономика: Россия и мир / Московская школа социальных и экономических наук / Под ред. Т. Шанина. М.: Логос, 1999.
- Политическая теория в XX веке / Под. ред. А. Павлова. М.: Территория будущего, 2008.
- Политическое как проблема / Под ред. М.М. Федоровой. М.: Идея-пресс, 2009.
- Поппер К.* Иммануил Кант — философ Просвещения. М.: Эдиториал УССР, 2001.
- Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УССР, 2002.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

- Рансьер Ж.* На краю политического. М.: Праксис, 2006.
- Рансьер Ж.* Этический поворот в эстетике и политике // Критическая Масса. 2005. № 2.
- Рахимир П.Ю.* Идеи и люди. Политическая теология Карла Шмитта // <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=1155> (август, 2015).
- Рорти Р.* Прагматизм без метода // Логос. 1996. № 8.
- Роттердамский Э.* Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Философские произведения. М., 1986.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре или Опыт о форме Республики (Первый набросок) // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс, 1998.
- Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс, 1998.
- Руссо Ж.-Ж.* Трактаты / Под ред. В.С. Алексеева-Попова и др. М.: Наука, 1969.
- Руссо Ж.-Ж.* Эмиль или О воспитании // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения. Т. 1 / Под ред. Г.Н. Джиблажзе. М.: Педагогика, 1981.
- Рябов П.В.* Философия классического анархизма. Проблема личности. М.: Вузовская книга, 2007.
- Салецл Р.* Тирания выбора. М.: Издательский дом «Дело» — РАНХиГС, 2014.
- Сантаяна Дж.* Характер и мировоззрение американцев. М.: Идея-Пресс, 2003.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Селигмен А.* Проблема доверия. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Сеннет Р.* Падение публичного человека. М.: Логос, 2003.
- Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. В двух томах. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935.
- Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.
- Современный либерализм. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Сорель Ж.* Размышления о насилии. М.: Польза, 1907.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М.: АСТ, 2003.

- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.
- Стюарт Д.* Рассказ о жизни и творчестве Адама Смита, доктора литературоведения и правоведения / Пер. И.И. Мюрберг // *Абрамов М.А.* Два Адама. Классики политической мысли / Приложение. М.: ИФРАН, 2008.
- Тэйлор Ч.* Что не так с негативной свободой? // *Логос*. 2013. № 2.
- Токвиль А.* Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
- Уолцер М.* О терпимости / Под ред. М.А. Абрамова. М.: Идея-Пресс, 2000.
- Федорова М.М.* Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001.
- Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы / Российская академия наук. Институт философии. М., 1997.
- Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000.
- Филлипс А.* Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
- Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / Памятники философской мысли. М.: Наука, 1994.
- Фирстов П.А.* Власть с позиции феноменологического анализа // *Вестник РУДН* / Серия: Социология. 2005, № 1 (8).
- Фихте И.Г.* Основа естественного права согласно принципам наукоучения / Введение, П. М.: Канон+, 2014.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: АСТ — Минск: Харвест, 2007.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
- Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.
- Фулье А.* Ницше и имморализм. М.: Комкнига, 2006.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001.
- Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность. М.: КАМІ, 1995.
- Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии*. 1992. № 4.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003.
- Хайдеггер, М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайек Ф.А.* Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005.

- Хиришман А.О.* Страсти и интересы. Политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.
- Хоркхаймер М.; Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. — СПб.: Медиум-Ювента, 1997.
- Шапиро И.* моральные основания политики. М.: КДУ, 2004.
- Шапиро И.* Переосмысливая теорию демократии в свете современной политики // Полис. 2001. № 4-5.
- Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.
- Шестов Л.* Достоевский и Ницше. М.: АСТ, 2006.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
- Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. Т. 1. № 1. 1992.
- Шмитт К.* Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М.: Праксис, 2007.
- Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализации // Социологическое обозрение. Т. 1. № 2. 2001.
- Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. М.: ЭКСМО, 2005.
- Шопенгауэр А.* Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992.
- Шохин В.К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: РУДН, 2006.
- Штирнер М.* Единственный и его собственность. М.: Азбука, 2001.
- Штраус Л.* Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000.
- Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.
- Штраус Л.* Что такое политическая философия? //Зарубежная политическая мысль XX в. М.: Мысль, 1997.
- Шумпетер И.* Капитализм, социализм и демократия. М.: Экономика, 1995.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. М.: Университетская книга, 2001.
- Энговатова. А.* Демократическое измерение власти в контексте «возрождения» философии А. де Токвиля (Р. Арон и Л. Дюмон) // Логос. 2006. № 6 (57).
- Юм Д.* Малые произведения // Юм Д. Соч. в 4-х томах. Т. 3. М.: Канон+, 1996.

- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч. в 4-х томах. Т. 1. М.: Канон+, 1966.
- Юм Д.* Исследование о человеческом познании // *Юм Д.* Соч. в 4-х томах. Т. 4. М.: Канон+, 2009.
- Abbot A.* From Causes to Events // *Sociological Methods and Research*. 1992. Vol. 20. No. 4.
- Abbot A.* Sequence Analysis: New Methods for Old Ideas // *Annual Review of Sociology*. 1995. Vol. 21.
- Adams S.* Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy // *Thesis Eleven*. November. 2005.
- Agger B.* The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Postmodernism. Evanston: Northwestern University Press, 1992.
- Alblaster A.* The Rise and Decline of Western Liberalism. N Y – Basil Blackwell, 1984.
- Allen G.* Individualism and Socialism // *Commonwealth Review*. 1889. V. 55.
- Appiah K. A.* "The Multiculturalist Misunderstanding" // *New York Review of Books*. 1997. Oct. 9.
- Arato A.; Cohen J.L.* Civil Society and Political Theory. Cambridge, Mass. and L., England: The MIT Press, 1997.
- Arendt H.* On Violence. N Y.: Harcourt, Brace and World, 1969.
- Arendt H.* The Promise of Politics. N Y.: Schocken Books, 2005.
- Arendt H.* The Human Condition. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989.
- Arnason J.* The Theory of Modernity and the Problematic of Democracy // *Between Totalitarianism and Postmodernity*. Cambridge. Mass.: MIT Press, 1992.
- Arneson R.* Autonomy and Preference Formation / Eds. Jules Coleman and Allen Buchanan // *Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Arneson R.* Freedom and Desire // *Canadian Journal of Philosophy*. 1985. No 15 (3).
- Babich B.E.* Habermas, Nietzsche, and Critical Theory. Amherst – N Y: Humanity Books, 2004.
- Banfield E.* The Moral Basis of a Backward Society. N Y: Free Press, 1967.
- Barker E.* Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day. Oxford: Williams & Norgate, 1915.
- Becker M.* The Emergence of Civil Society in the Eighteen Century. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

- Bedau H.A.* 'Anarchical Fallacies': Bentham's Attack on Human Rights // Human Rights Quarterly, 2000. Vol. 22. No. 1.
- Bell D.* Communitarianism and its Critics. Oxford: Clarendon Press, 1995. Act II: Political Theorizing as the Interpretation of a Community's Shared Understandings.
- Benhabib S.* Judgement and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought // Political Theory. 1988. Vol. 16. No 1.
- Benhabib S.* Models of Political Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas // Habermas and the Public Life / Ed. C. Calhoun. Cambridge. Mass: MIT Press, 1994.
- Bentham J.* A Critical Examination of the Declaration of Rights // Bentham's Political Thought / Ed. B. Parekh. L.: Croom Helm, 1973.
- Bentham J.* The Psychology of Economic Man // J. Bentham's Economic Writings. Vol. 3 / Ed. W. Stark. L.: The Royal Economic Society, 1954.
- Bentham's Political Thought* / Ed. B. Parekh. L.: Croom Helm, 1973.
- Berger F R.* Happiness, Justice and Freedom. Berkeley, 1984.
- Berlin I.* Concepts and Categories. L.: The Hogarth Press, 1978.
- Berlin I.* Four Essays on Liberty. L.: Oxford University Press, 1969.
- Berlin I.* Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Berlin I.* The Roots of Romanticism. L.: Pimlico, 1999.
- Berman M.* The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society. L. – N Y: Verso, 2009.
- Brobjør T. H.* Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking. Uppsala: Uppsala University Press, 1995.
- Bodin J.* Les six livres de la République. à Lyon: de l'impr. de Jean de Tournes, 1579.
- Bourdieu P.* Meditations pascaliennes. P.: Seuil, 2003.
- Cassirer E.* The Platonic Renaissance. Edinburgh: Nelson, 1953.
- Castoriadis C.* Figures of the Thinkable // <http://www.notbored.org/FTP.K.pdf/> (август, 2015).
- Castoriadis C.* The Greek Polis and the Creation of Democracy // Castoriadis C. Philosophy, Politics, Autonomy / Tr. D.A. Curtis. N Y: Oxford University Press, 1993.
- Castoriadis C.* The Rising Tide of Insignificance // [http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadisrising\\_tide.pdf](http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadisrising_tide.pdf) (август, 1015).
- Chamberlain J.* The Radical Platform. Edinburgh, 1885.

- Clayes G.* Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism" // International Review of Social Theory. Vol. 27. Part 2. Amsterdam, 1982.
- Cliff T., Gluckstein D.* The Labour Party — a Marxist History. L.: Bookmarks, 1988.
- Cohen E.D.* Mill's Qualitative Hedonism // Southern Journal of Philosophy. 1980. Vol. 18. No 2.
- Coleman J.S.* Foundations of Social Theory. Cambridge. Mass. & L.: Belknap Press of Harvard University Press, 1990.
- Coleman J.S.* Social Capital in the Creation of Human Capital // American Journal of Sociology / Supplement 94. № 1-3.
- Compton A.H.* The Freedom of Man. New Haven: Yale University Press, 1935.
- Compton A. H.; Shankland R.S.* X-Ray and Other Studies / Contributor Robert S. Shankland. University of Chicago Press, 1973.
- Dahl R.* Democracy and Its Critics. New Haven and L.: Yale University Press.
- Dees R. H.* "One of the Finest and Most Subtle Inventions": Hume on Government // A Companion to Hume / Ed. Elizabeth S. Radcliffe. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.
- Deleuze G. Spinoza.* Philosophie pratique. P.: Editions de Minuit, 1981.
- Dimova-Cookson M. T.H.* Green's Moral and Political Philosophy Houndsmill, 2001.
- Dionne E.J. Jr.* Tolerating Our Differences // Washington Post. 1997. August, 12.
- Doppelt G.* Is Rawls Kantian Liberalism Coherent and Defensible?// Ethics. 1989. July, 1989.
- Dudley W.* Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom. Cambridge: Cambridge University press, 2002.
- Dumont L.* Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Dumont L.* From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Durkheim E.* Sociology and Philosophy. N Y.: Free Press, 1968.
- Eisenstadt S.N.* Power, Trust and Meaning. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Etzioni A.* Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective. N Y: Free Press, 1995.
- Fabian* Essays in Socialism. L.: George Allen & Unwin Ltd, 1948.
- Finnis J.* Natural Law and Natural Rights. Oxford: Clarendon Press, 1980.



- Forbes D.* Hume's Philosophical Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Foucault M.* What is Enlightenment? // *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- Freeden M.* The New Liberalism. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Freedom. A Philosophical Anthology* / Ed. Carter I., Kramer M.H., Steiner H. Oxford: Blackwell, 2007.
- Freund J.* Politique et impolitique. P., 1987.
- Friedrich C.; Brzezinski Z.* Totalitarian dictatorship and autocracy. Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1956.
- Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. N Y: Free Press, 1992.
- Fukuyama F.* Social Capital and Civil Society / Paper presented at the IMF Institute Conference on the Second Generation Reform. November 8-9, 1999. Washington D.C.: IMF, 2000.
- Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford, Cal.: SUP, 1990.
- Godwin W.* Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Manners. 1793.
- Goldberg J.* The Libertarian Lie // *National Review Online*. 2001. December 18.
- Gray J.* Isaiah Berlin. 3<sup>rd</sup> ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- Gray J.* John Stuart Mill and the Theory of Property / Ed. A. Parel // *Theories of Property: Aristotle to the Present*. Waterloo, 1979.
- Gray J.* Two Faces of Liberalism. L.: The New Press, 2000.
- Green T.H.* Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883.
- Green T.H.* "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and the Moral Progress of Man" // *Green T.H. Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* / Eds. P. Harris and J. Morrow. Cambridge, 1986.
- Halévy É.* The Growth of Philosophical Radicalism. N Y: The Macmillan Company, 1928.
- Hampson N.* The Enlightenment. An Evaluation of the Assumptions, Attitudes, and Values. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- Harris G.W.* "Mill's Qualitative Hedonism" // *Southern Journal of Philosophy*, 1983. Vol. 21. No 4.
- Harvey D.* Condition of Postmodernity. Cambridge: Basil Blackwell, 1989.
- Hatab L.* Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics. Chicago and La Salle, IL: Open Court, 1995.
- Heckscher Eli F.* Merkantilismen. Stockholm: Nurstadt, 1931.

- Heller A.* The Concept of the Political Revisited // Political Theory Today. Oxford: Polity Press, 1991.
- Heller A.* The postmodern imagination // Eds. C. Pierson and S. Tormey // Politics at the Edge: The PSA Yearbook 1999. L.: Macmillan, 2000.
- Himmelfarb G.* Lord Acton: A Study in Conscience and Politics. L., 1952.
- Hobhouse L.T.* The Metaphysical Theory of the State. Kitchener, 1999.
- Hobson J.A.* Economics and Ethics. A Study of Social Values. N Y, 1929.
- Hobson J.A.* Imperialism. 1902.
- Hobson J.A.* The Philosophy of the State // Economic Weekly. 1900. I (9).
- Hobson J.A.* The Social Problem. L., 1901.
- Holyoake G.J.* John Stuart Mill as some of the Working Classes knew Him. L., 1873.
- Hume D.* Of the Independency of Parliament // Essays Moral, Political, and Literary // <http://oll.libertyfund.org/titles/704> (август, 2015).
- Hume D.* The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Indianapolis: Liberty Classics, 1983.
- Hume D.* A Treatise of Human Nature. L.: Ball, 1888.
- Hutcheson P.D.* Hannah Arendt on the Concept of Power. A paper presented to a conference of the Research Committee on the History of Sociology (International Sociological Association) at Amsterdam in May, 1996.
- Hutter H.* Politics as Friendship: the Origins of the Classical Notion of Politics in Theory and Practice of Friendship. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurer University Press, 1978.
- Jameson F.* Postmodernism, or the Cultural Logic of the Late Capitalism // New Left Review. No 146. 1984 (July – August).
- Jameson F.* The Political Unconscious. L.: Routledge, 2002.
- John Emerich Edward Dahlberg (Lord Acton).* The History of Freedom and Other Essays. L., 1907.
- Keaney M.* The poverty of rhetoricism: Popper, Mises and the riches of historicism // History of the Human Sciences. 1997. No 10.
- Kristeva J.* Strangers to Ourselves / Trans. Leod S. Roudiez. N Y: Columbia University Press, 1991.
- Kukathas Ch.* The Many and the One: Pluralism in the Modern World / Eds. Richard Madsen and Tracy B. Strong, 2003.
- Laclau E.* New Reflection on the Revolution of Our Time. L.: Verso. 1990.
- Laclau E., Mouff C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. 2<sup>nd</sup> ed.L.: Verso, 2000.
- Laski H.* The Rise of European Liberalism. L., 1936.

- Lilla M.* The Enemy of Liberalism // NYR Books. Vol. 44. Number 8. May 15, 1997.
- Lilla M.* The Politics of Jacques Derrida // NUR Books. Vol. 45. Number 11. June 25, 1998.
- Lindley R.* Autonomy. Atlantic Highlands, N J: Humanities Press International, 1986.
- Long D.* Political and Philosophical Radicalism: The place of the utility principle in Jeremy Bentham's Early writings on critical jurisprudence // Kadish Center for Morality, Law & Public Affairs ISUS-X, Tenth Conference of the International Society for Utilitarian Studies. Berkeley: University of California, 2008.
- Luhmann N.* Familiarity, Confidence and Trust: Problems and Perspectives // Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations / Ed. Diego Gambetta. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Luhmann N.* Risk: A Sociological Theory. N Y: W. de Gruyter, 1993.
- Luhmann N.* Trust and Power. N Y: John Wiley and Sons, 1979.
- Lyon S.M.* Indirect' Symbolic Violence and Rivalry Between Equals in Rural Punjab, Pakistan // Durham Anthropology Journal. 2004. Vol. 12 (1).
- MacCallum G.* Negative and Positive Freedom // The Philosophical Review. 1967. Vol. 76. No. 3.
- Macfarlane A.* The Culture of Capitalism. Oxford – N Y, 1987.
- Macfarlane A.* The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition. N Y: Cambridge University Press, 1979.
- Macpherson C. B.* The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford, 1962.
- Marcuse H.* One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. L.: Routledge & Kegan Paul, 1964. XX.
- May T.* The Concept of Autonomy // Philosophical Quarterly. 1994. Vol. 31. No. 2.
- Merleau-Ponty. M.* Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste. P.: Gallimard, 1946.
- Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1977.
- Merleau-Ponty M.* Résumé des cours. P.: Gallimard, 1956.
- McGowan J.* American Liberalism: An Interpretation for Our Time. Chapel Hill, NC: North Carolina University Press, 2007.
- Mill J.* Essays on Government // Encyclopedia Britannica. 4<sup>th</sup> ed. L., 1815.
- Mill J.S* The Claims of Labour // Edinburgh Review. Vol. 81.
- Mill J.S.* Autobiography // Collected Works of John Stuart Mill in 33 vols. / Ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press – L.: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. Vol. 1.

- Mill J.S.* De Tocqueville on Democracy in America' I // London Review. Vol. I (Oct.), 1835.
- Mill J.S.* Essays on England, Ireland and Empire // Collected Works. Toronto, 1982.
- Mill J.S.* Further Reply to the Debate on Population // Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Vol. 62.
- Mill J.S.* On Socialism. Essays on Economics and Society // Collected Works. Vol. XVIII. Toronto, 1967.
- Miller E. F.* Hume on Liberty in the Successive English Constitutions // Liberty in Hume's History of England / Ed. Nicholas Capaldi and Donald W. Livingston. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- Mouffe Ch.* On the Political. L. – N Y: Routledge, 2006.
- Mouffe Ch.* Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. Vienna: Institute for Advanced Studies, 2000.
- Millgram E.* Mill's Proof of the Principle of Utility // Ethics. 2000. Vol. 110. No 2.
- Negri A.* The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. Minneapolis Oxford: University of Minnesota Press, 1991.
- New Fabian Essays / Ed. by R.H.S. Crossman. L.: Turnstile Press, 1953.
- Nicholson P.P.* A Moral View of Politics: T.H. Green and the British Idealists // Political Studies. 1987. Vol. XXXV.
- Nietzsche F.* Homer's Wettkampf. Nachgelassene Schriften / Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: fünfte Vorrede (1872) // The Nietzsche Channel 1999-2008 / <http://www.geocities.com/thenietzschechannel> (Last Update: 11-12-08).
- Nineteenth Century. 1889. Aug.
- Nineteenth Century. 1889. Sept.
- Oakeshott M.* On Human Conduct. L.: Clarendon Press, 1975.
- Owen D.* Nietzsche, Politics and Modernity: A Critique of Liberal Reason. L.: Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage, 1995.
- Parekh Bh.* Introduction // Bentham's Political Thought / Ed. by Bh. Parekh. L.: Helm, 1973.
- Pelagius.* Defense Of The Freedom Of The Will Reconstructed by Rev. Daniel R. Jennings / [http:// www.seanmultimedia.com/Pie\\_Pelagius\\_Defense\\_Of\\_The\\_Freedom\\_Of\\_The\\_Will.html](http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pelagius_Defense_Of_The_Freedom_Of_The_Will.html) (август, 2015).
- Plamenatz J.P.* Consent, Freedom and Political Obligation. Oxford, 1968.
- Popper K.R.* The Open Society and Its Enemies. L.: Routledge & Kegan Paul, 1957.

- Putnam R.* Bowling Alone: America's Declining Social Capital // *Journal of Democracy*. 1995. № 6 (Jan).
- Putnam R.* Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. N Y: Free Press, 2000.
- Rae J.* Contemporary Socialism. L., 1884.
- Raz, J.* The Morality of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Rancière J.* Disagreement: Politics and Philosophy. Mnneapolis: UMP, 1999.
- Rancière J.* The Politics of Literature // *SubStance*. 2004. 33:1.
- Richter M.* The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age. L., 1964.
- Rinuccini A.* On Liberty // *Renaissance Humanism: An Anthology of Sources* / Ed. by Margaret L. King. Cambridge, Indianapolis, 2014.
- Ritchi D.G.* The Moral Function of the State. L., 1887.
- Ritchi D.G.* The Principles of State Interference. L., [n.d.] 1891.
- Robertson J.M.* The Meaning of Liberalism. L., 1912.
- Rorty R.* Contingency, Irony and Solidarity. N Y, 1989.
- Rosenblum N.L.* Bentham's Theory of the Modern State. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1978.
- Ruggeiro G de:* The History of European Liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- Sabl A.* Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Sahlins M.* Stone Age Economics. N Y: Free Press, 1974.
- Samuel H.* Liberalism: An Attempt to State the Principles and proposals of Contemporary Liberalism in England. L., 1902.
- Sartre J.-P.* Critique of Dialectical Reason. L. – N Y: Verso, 2004.
- Schaeffer J.D.* Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism. Durham, NC: Duke University Press, 1990.
- Schmitt C.* The Crisis of Parliamentary Democracy. Camdridge, MA, 1985.
- Schmidt-Petri Ch.* Mill on Quality and Quantity // *Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 53. No 210.
- Schneewind J. B.* The Invention of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Seligman A.* The Problem of Trust. Princeton: PUP, 1997.
- Sewell Jr.; William H.* Logics of History: Social Theory and Social Transformation. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

- Shanin T.* Gods and Craftsmen // Late Marx and the Russian Road: Marx and "the peripheries of capitalism" / A case presented by T. Shanin. L., etc.: Routledge & Kegan Paul, 1983. X.
- Shapiro I.* The Evolution of Rights in Liberal Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Siemens H.W.* Nietzsche's agon with resentment: towards a therapeutic reading of critical transvaluation // Continental philosophy review. 2001. Vol. 34. No 1.
- Silver A.* Friendship and Trust as Moral Ideas: Historical Approach // European Journal of Sociology. 1989. No 30.
- Sir Harold Butler's foreword to G. E. Fasnacht's / Acton's Political Philosophy L., 1952.
- Snell B.* The Discovery of the Mind. Cambridge, Mass.: HUP, 1953.
- Southgate B.* Postmodernism in History: Fear or Freedom? N Y: Routledge, 2003.
- Steven G.; Warren J. Samuels.* The History of Economic Thought: A Reader. N Y: Routledge. 2003.
- Stewart R.S.* Art for argument's sake: saving Mill from the fallacy of composition // Journal of Value Inquiry. Vol. 27. Nn. 3-4, Dordrecht, 1993.
- Strong T.B.* Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- Tang Chih-Chieh.* Toward a Really Temporalized Theory of Event: A Luhmannian Critique and Reconstruction of Sewell's Logics of History // Social Science Information. 2013. Vol. 52. No. 1.
- Taylor Ch.* "The Concept of a Person" // Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor Ch.* Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Taylor Ch.* La liberté des modernes. Essais choisis, traduits et presents par Philippe de Lara. P.: Presses Universitaires de France, 1997.
- Taylor Ch.* La Malaise de la Modernité. P.: Le Cerf, 1994.
- Taylor Ch.* Modernity and the Rise of the Public Sphere // The Tanner lectures on human values. Stanford University February. 1992. No 25 / <http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf> (август, 2015).
- Taylor Ch.* Multiculturalism and "The Politics of Recognition" / Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Taylor Ch.* Sources of the Self. The Making of Modern Identity. Cambridge, Mass.: HUP, 1989.

- Taylor C.* What's Wrong with Negative Liberty // *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* / Ed. A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Thomas D. O.* "The Duty to Trust." // *The Aristotelian Society*. 1978. No 79.
- Tönnies F.* *Community and Association*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- Troeltsch E.* *The Social Teaching of the Christian Churches*. L.: Westminster John Knox Press, 1931.
- Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations* / Ed. Diego Gambetta. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Turner R.* The Role and the Person // *American Journal of Sociology* 1978. 84 (1).
- Tyler C.* Thomas Hill Green / Eds. P.B. Dematteis, P. Fosl, & L.B. McHenry // *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 262: *British Philosophers 1800–2000*. Columbia, SC, 2002.
- Vinner J.* *The Long View and the Short*. Glencoe, 1958.
- Voegelin E.* *From Enlightenment to Revolution* / Ed. J.H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press, 1975.
- Walzer M.* The Politics of Michel Foucault // *Foucault: A Critical Reader* / Ed. D. Couzens, D. C. Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Warren M.* *Nietzsche and Political Thought*. Chicago: The MIT Press, 1991.
- Williams B.* *Ethics and the Limits of Philosophy*. L.: Fontana, 1985.
- Williams B.* *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: PUP, 2006.
- Williams B.* Introduction to: Berlin I. *Concepts and Categories*. L.: The Hogarth Press, 1978.
- Zakaria F.F.* The Rise of Illiberal Democracy // *Foreign Affairs*. November – December. 1997. Vol 76. No. 6.

Б.Г. КАПУСТИН, И.И. МЮРБЕРГ, М.М. ФЕДОРОВА

ЭТЮДЫ О СВОБОДЕ  
ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

*Утверждено к печати  
Институтом философии РАН*

Директор издательства *М.С. Петрова*  
Дизайн обложки *И.Н. Граве*  
Корректор *М.М. Горелов*

Оригинал-макет подготовлен в издательстве «Аквилон»

Издательство «Аквилон»  
Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29  
Тел. +7 968 924–97–30  
e-mail: [aquilopress@gmail.com](mailto:aquilopress@gmail.com)

Подписано в печать 12. 10. 2015  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 20,0. Уч.-изд. л. 18,0. Тираж 500 экз. Зак. № \_\_\_\_\_

Отпечатано в типографии Onebook.ru  
ООО «Сам Полиграфист»  
Москва, Протопоповский пер., д. 6.  
Электронная почта: [info@onebook.ru](mailto:info@onebook.ru)  
Адрес в Интернете: [www.onebook.ru](http://www.onebook.ru)  
Тел.: +7 (495) 545–37–10

ISBN 978–5–906578–08–2



9 785906 578082