

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Светлана Неретина  
Александр Огурцов**

**КОНЦЕПТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ**

Москва  
2011

УДК 320/300.372  
ББК 66/67.99(2)0  
Н 54

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор филос. наук *В.М. Розин*  
доктор филос. наук *Т.Ю. Сидорина*

Н 54 **Неретина, С.С.** Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

ISBN 978-5-9540-0187-7

© Неретина С.С., 2011  
© Огурцов А.П., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## Введение

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

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

Однако, став термином-знаком маркетинга, слово «концепт» исчезло из современной философии. Оно заменено, особенно в англо-американской традиции аналитической философии однозначным понятием, т. е. понятием, имеющим одно-единственное значение и не допускающим каких-то иных толкований. Эта фиксация однозначности, отождествившая слово «concept» с понятием, произошла в английском эмпиризме XVII–XVIII вв. и настолько стала устойчивой в сознании философов, что один из авторов данной книги столкнулся с негативным мнением рецензента, написавшего в 1982 г. на полях рукописи о средневековом концептуализме: «Ведь не скажет просто “понятие”, а “концепт”»? Ему – доктору философских наук, специалисту по средневековой философии – не была известна дав-

няя традиция схоластики, проводившая различие между концептом и понятием. Философы уже давно, с XII в., **выработали тот аппарат, который ныне востребован филологами и специалистами по маркетингу**<sup>1</sup>. Хорошо понятый бизнес заставляет – это мы на себе испытали – заново обратиться к теоретической философии. И это для нас было удивительно. То, что раньше философия была, а для большинства и по сей день есть, в абсолютных нетях, то это – абсолютные «нет» на задворках официальной философии. Если выйти за ее порог, можно, наоборот, обнаружить достаточно высокую востребованность философии и теоретической («созерцательной»), и практической. Заново требуется искусство замедленного прорабатывания мысли, не быстрого, не сиюминутного, а именно замедленного.

Для современной интеллектуальной повестки дня это важно вот в каком смысле. Обращение к теории, к понятиям общего и единичного было всегда, и в принципе мы это всегда знали, когда, например, шли в магазин с его правилом «всегда прав покупатель». Покупатель же всегда желал низких цен, мало обращая внимания на качество продукции. При современном ведении дел к таким общим понятиям, как цена и качество, подходить можно, но не нужно, потому что, следя только за ценами, а не за качеством, мы рискуем тем, что конкурент уведет покупателя. Старое умение созерцать и исследовать, конечно, востребовано с новой силой, хотя это и мало заметно, ведь философия делает свое дело в тиши. Мы испытали на себе востребованность философской идеи общего, поскольку занимались идеей концепта, которая вызывала яростное сопротивление философов, главным образом логиков.

**К нам, однако, на «концептуальный» семинар и просто побеседовать на эту тему менее всего ходили философы-профессионалы – приходили технари, которые расспрашивали, что имеется в виду**

---

<sup>1</sup> Этот аппарат начал выявляться начиная со статьи С.С.Неретиной «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна» (Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1974). На конференции по знаковым системам, состоявшейся в Тарту в 1986 г., она сделала доклад «Проблема высказывания у Абельяра», где была выдвинута идея концепта и его отличия от понятия. Доклад был опубликован сначала в сборнике Института философии РАН «История науки в контексте культуры» (М., 1990), а затем в «Трудах по знаковым системам. 24» (Тарту, 1992). Написанная в 1982 г. книга об Абельяре вышла под названием «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абельяра» 12 лет спустя (М., 1994).

под этой самой идеей и что такое интеллектуальные модели, с помощью которых можно определить некий исследовательский уровень участия сознания в самых разных аспектах деятельности. На Западе это велось практически всегда, поскольку там была система быстрого реагирования, и поэтому была постоянная перестройка сознания с одновременной перестройкой рынка. Мы же... мы хорошо учимся.

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

В недавно вышедшей книге Ю.С.Степанова «Концепты. Тонкая пленка цивилизации» (М., 2007) проводится мысль, что понятие концепт родственно понятию в логике, психологии и философии и их можно использовать в качестве основных единиц куль-

турологии. Кардинальное отличие концепта от понятия состоит, по его мнению, в том, что понятие понимается, а концепт переживается. Поэтому в набор рассматриваемых им концептов попали «мир», «ментальный мир», «слово, «вера», любовь», «радость», «знание», «наука», «число», «страх, тоска», «грех, блуд», «свои-чужие». Сопрягая концепты с переживанием, он исходит из весьма широкой и эмотивистской их трактовки. Поэтому, очевидно, лишь некоторые из проанализированных им концептов имеют отношение к политическому сознанию, прежде всего «свои – чужие», «мир», «знание», «наука».

Гораздо более корректное описание концептов дано в «Антологии концептов» (М., 2007), написанной авторами из университетов различных российских городов. Пытаясь определить смысл этого термина, они согласны в том, что концепт – основная единица сознания, которая имеет репрезентацию языковыми средствами и вместе с тем обладает невербализированной частью содержания. Среди описанных ими непосредственное отношение к политическому сознанию имеют такие концепты, как «воля», «закон», «обман», «приватность», «свобода», «страх», «язык». В этих двух книгах представлены разные наборы концептов, из которых все же трудно понять, каковы критерии их отбора.

Лингвистическое изучение концептов имеет в России давние традиции, которые продолжены в трудах Н.Д.Арутюновой и в одиннадцати выпусках серии «Логический анализ языка» Института языкознания РАН: в них представлен спектр концептов не только русского языка и отечественной культуры, но и других языков и культур<sup>2</sup>. Д.С.Лихачев тоже говорил о необходимости осмысления концептосферы русского языка и русской культуры. В.П.Макаренко – о необходимости создания «политической концептологии». По нашему мнению, пока еще рано говорить о логосе в динамике и тем более эволюции концептов. Их надо выявить, артикулировать и осмыслить. И речь идет пока о феноменологии концептов политического сознания, т. е. об описании его зарождающихся смысловых структур в России. Ведь концепт – это завязь новых смыслов, новых идей, новых понятий, инновационных вариантов, воплощаемых и воплощенных в

<sup>2</sup> Содержание всей серии этих трудов см.: Логический анализ языка. Избранное. 1985–1995. М., 2003. С. 24–44.

вещи, в политических решениях и дискурсивных практиках. Незря русский философ, первый заговоривший о концептах в их отличии от понятия, – С.А.Аскольдов – называл их «почками» новых смыслов и считал их предметом психологических исследований. Судьбу идеи концепта в современной философии мы еще проследим в специальной главе.

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

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

Если кратко и предварительно описать, чем же является концепт, то надо прежде всего отметить, что это – порождающая модель языка, формирующаяся в речи и живущая в дискурсе речевого сообщества, выполняющая функции овеществленного образа, кванта смысла и фундаментальной единицы вербального и невербального поведения. Концепт завершает концептуализацию и зачинает новое движение в усилиях человека по рационально-эмоциональному постижению мира вообще и политики в частности. Поэтому трудно согласиться с М.Эпштейном, утверждающим,

что описание концептов не является задачей гуманитарных наук, но позволяет открыть какое-то новое состояние общественной духовной жизни, не нашедшей еще своего имени. Одна из целей данной книги и состоит в том, чтобы выявить разные традиции в исследовании концептов, прежде всего давние традиции истории философии, использовать их в социально-политическом анализе и продемонстрировать те повороты мысли, которые предполагаются при тематизации концептов.

## ПОВОРОТ К КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОЛИТИКИ

### Философские и практические рекомендации Платона о политическом искусстве

«Политик» Платона – один из древних концептов того, что такое политическая жизнь и кто является политиком и правителем полиса.

Этот диалог интересен, во-первых, тем, что направлен на *речь* – на речь *свободных* людей, связанных с существованием полиса, или полис, в женском роде, как называл это образование Хайдеггер, специально подчеркивавший негосударственный и невластный его характер<sup>3</sup>. В диалоге, во-вторых, подчеркивается, как именно происходит *зачатие* этого концепта из *мифа* при одновременном обнаружении (это в-третьих) и *существа закона*, и *границ* его применения. Речь идет о самих *основаниях*, которым следует этот свободный полисный человек.

Диалог ведет или диалогом руководит Чужеземец, то есть не афинский гражданин, а человек извне, который смотрит со стороны на ту политику, в которую прибыл, то есть видит ее другими глазами. Этим Чужеземцем был элеец, вступивший еще прежде в беседу с Сократом и математиком Феодором Киренским. Кажется не случайным отсутствие имени гостя: имя сближает людей, здесь же речь ведется именно чужим, чужаком. А чтобы другой взгляд был очевиднее, берет себе в напарники совсем молодого человека из «здешних», тоже носящего имя Сократ, который и видит нечто и не видит, который, следовательно, более жестко может и отличить

<sup>3</sup> См.: Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 207–212.

то новое, что замечает Чужеземец. Мы бы даже не сказали, что речь в этом диалоге идет не об идеальном правителе, как полагает А.Ф.Лосев во вводных замечаниях к диалогу, а о реальном, о том, кто вот сейчас и здесь может вести полис. Поэтому акцент сделан на конкретных законах, которым должен этот полис подчиняться, а не на той одушевленной идее, являющейся законом всех законов, о которой Платон говорил в «Политии» (у нас название этого диалога переведено как «Государство») и в «Законах».

Лосев в примечаниях к «Политику» считает непосредственный взгляд на этот диалог как на произведение, полностью посвященное государственному устройству, «не затрагивающим некоторых общефилософских предпосылок учения Платона»<sup>4</sup>, на наш взгляд, наоборот: лишь полная конкретизация идей и делает эти идеи идеями, в противном случае мы окажемся в некоем нулевом царстве, которому и дела нет до существования мира. Сам Лосев признает некий субъектный принцип, «который выше не только отдельных вещей, подпадающих под эти идеи, но и всяких законов», ибо политик, олицетворяющий этот принцип, «*выше всякого закона*»<sup>5</sup>. К этому пониманию мы вернемся, пока же обратим внимание на то, как именно ведется речь или какова логика, определяющая позицию политика.

**Что такое диалектика у Платона?** То, насколько прочна линия Платона, направленная на понимание жизни как таковой, на то, что именно ее образует, на осознание функций и определение роли деятелей жизни полиса (софиста, ратора, политика, философа), можно увидеть при внимательном взгляде на все его диалоги: на то, например, что можно назвать повторами тем, но что на деле – не повторы, а своеобразный магистерий, как нечто должно быть на строго определенном основании. Конечно, один из главных вопросов для него – это вопрос о знании, и он касается любой проблемы, какую бы ни затронул ум, и о том, что стоит за пределами знания. Когда ставящий вопросы сталкивается с тем, что есть то-то, а он прежде всего сталкивается с вещью, имеющей имя, то он тем самым **уже** находится в сфере законоведения, того, что тебя ведет с рождения, с номосом. Так, в диалоге «Кратил» Платон, анализируя происхождение имен, утверждает, что имена – не знание

<sup>4</sup> Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3 (2). М., 1972. С. 575.

<sup>5</sup> Там же. С. 575–576.

(то, что приобретается с течением времени), а то, чем пользуются с рождения, что принято законом-номосом. Учитель пользуется трудом законодателя, за которым в свою очередь «присматривает» умеющий ставить вопросы диалектик.

Этот диалектик – самая загадочная фигура, о которых писал Платон. Им оказывается любой герой, «умевший ловко ставить вопросы, а это выражается глаголом “говорить” (εἰρεῖν)»<sup>6</sup>. Потому диалектика как искусство *рассуждения* – это прежде всего и есть искусство ставить вопросы. Оно естественно связано с дихотомией, поскольку любой вопрос разрывает ту вещь, относительно которой он поставлен, и эта дихотомия подчас бывает грубой, особенно в тот момент, когда ты ничего еще не знаешь о вещи и находишься на подступах к ней. Как следует из диалогов Платона, чаще всего такая дихотомия показывает способ, каким можно вступить на *неверный* путь. Так, Платон пишет о знании, что оно бывает практическим и познавательным, последнее делится на повелевающее и искусство суждения<sup>7</sup>. Лосев считает, что такая «диалектика ни к чему не ведет и есть пародия на пустословие мегариков»<sup>8</sup>. Но вряд ли «подлинной платоновской диалектикой» можно считать «реальное мироощущение, которое ввиду своей обобщенности может быть раскрыто только в мифах», то есть – в понимании Лосева – нефилософски. К этим нефилософским образам относятся образы прядения и тканья.

Такого героя-диалектика (заметим – не философа<sup>9</sup>, в наше время эти понятия часто отождествляют, но мудреца и ритора, как он писал в «Кратиле») можно назвать «творцом имен», дающим имена вещам сообразно их природе. Вопрос, однако, и немалый в том, как узнать эту природу вещи, если она то, не знаю что. Поставив проблему отождествления имени и вещи, Сократ отвечает на вопрос о том, кто дает имена, так: мастер, тот, кто вла-

<sup>6</sup> Платон. Кратил. 398 d. Далее ссылки на диалоги Платона в скобках внутри текста.

<sup>7</sup> См. детализацию членения знания: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 580.

<sup>8</sup> Там же. С. 11. См.: Там же. С. 578.

<sup>9</sup> Иногда кажется, что собственно философами становятся те собеседники Платоновых диалогов, которые иногда вместо привычных «да, Сократ», «нет, Сократ» вдруг говорят «о, Сократ», удивляясь *вдруг* открывшимся обстоятельствам их жизни, которые позволяют увидеть в привычном нечто небывалое, то есть среди сущего истинное (по Хайдеггеру) бытие.

деет каким-либо искусством «в соответствии с некоей правильностью» (Кратил, 397b), где-то изначально (трансцендентно) существующей, но не узнанной. Некоторым образом узнать это можно *методом подбора*, и это тоже относится к диалектике как к исследовательскому средству. «Я ни о какой такой правильности не говорю... *я этого, пожалуй, не знаю, но исследую вместе с тобой*... и что у имени есть какая-то правильность от природы, и что не всякий человек способен правильно установить это имя для какой-нибудь вещи» (там же, 391b. Выделено нами. – Авт.), а именно мастер. «Ткач будет хорошо пользоваться челноком, то есть как должно ткачу. А учитель будет хорошо пользоваться словом. Хорошо – это значит как должно учителю» (там же, 388с). Поскольку вещь дается феноменально, то она «видится» через энергию, через тот самый хрематизм, или прагматику вещи, о чем постоянно твердил Платон. Энергичный деятель-творец «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя... И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть в другом железе, это орудие будет правильным, сделает его кто-то здесь или у варваров» (там же). Сократ тут же, как тот мастер-творец, начинает на основании «суждений о причинах», то есть припоминания, предполагать, от чего могли бы возникнуть те или иные имена, и доходит до демонов, героев и людей, то есть до тех, что не существуют вечно, как боги, но являются внимающими им. А это есть определение диалектика, который может и не быть философом – выше сказано: *мастером*, человеком, который «ловит очами», «очеловцем», способным видеть, схватывать очами то, что перед ним, «приглядываться и размышлять над тем, что уловил» (там же, 399с). Вот это совпадение видения и даймонического ведения, впадение в ведение и есть первые хватательные движения философии, основанные на диалектическом вопрошании.

Поставив вопрос об отождествлении имени и вещи, то есть при нащупывании закона их совместного существования, Сократ отвечает на вопрос о том, кто дает имена, так: мастер, тот, кто владеет каким-либо искусством «в соответствии с некоей правильно-

стью» (там же, 397b), где-то изначально (трансцендентно) существующей, но не узнанной. Некоторым образом узнать это можно методом подбора.

Ткач и ткань – это основные «методологические» термины Платона, которые отвечают на вопрос, что такое диалектика. Лосев, для которого ткань, ткачество да еще прядильщик всего лишь «паразитические образы», «примешивающиеся» к диалектике, пишет: «Когда прядильщик получает отдельные шерстяные нити, он занимается своего рода анализом и нахождением неделимых элементов. Но когда ткач из всех этих тончайших нитей получает единую и нераздельную ткань, то нити эти как бы уже перестают играть роль и даже становятся невидимыми, а то целое, что из них получилось, почти не имеет ничего общего с ними. Этот образ прядения и тканья, несмотря на всю свою элементарность, очевидность и наглядность, все как-никак с диалектической точки зрения является образом единства и борьбы противоположностей...»<sup>10</sup>.

Откуда в нитях вдруг взялся этот образ единства и борьбы противоположностей, неясно. Если уж что-то сравнивать, то не с марксистской диалектикой (при всем понимании суровости момента, в каком работал Лосев), а с рассуждениями Боэция о двух природах Христа. Боэций как-никак и Платона знал, и искусно проанализировал эти две природы, а главное: Христос состоит из двух природ или в двух природах, то есть Богочеловек есть некий состав или уникальное единство.

Два предлога «из» и «в», второй из которых, соединенный со словом «природы», режет русское ухо и рождает желание отмахнуться от анализа этих предлогов, как от несущественного, оказались важнейшими *теологическими* терминами, подтвердившими доводы Августина относительно того, что любое слово, будь то наречие, глагол или предлог, – имя<sup>11</sup>. Полагая, что для христиан важно и то, что Христос состоит из двух природ и в двух природах, то есть что он неслиянный и нераздельный, Боэций обращает внимание на то *особенное* в вещи, которое составляет ее основу (термин, впрямую связанный с прядением). Это особенное образуется не только некоей одной природой вещи, но *связанными* с нею разными природами, из которых, как правило, состоит сотво-

<sup>10</sup> Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 578.

<sup>11</sup> Анализу того, что такое имя, слово и знак, посвящен его диалог «Об учителе».

ренная вещь. Так, человек состоит из тела и души, ложе – из материи и идеи (искусства) этой вещи. Если ложе падает, то падает материя, а не его идея (искусство). Если падает человек, то падает материя, а душа – то, что помогает ему подняться. Она залог его спасения, как идея ложа – залог его восстановления. Но только их взаимная связь образует (здесь важен корень «образ») особенность вещи. Боэций приводит такой пример: венец образуется как венец потому, что состоит и *из* драгоценных камней, и из драгоценных металлов, и только *вместе с тем и другим* (в камнях и металлах). То есть венец – это слияние неслиянного. Слияние неслиянного, данное в сотворенной вещи, есть то правильное, что руководит любым кузнецом, ткачом, прядильщиком, создающим некую одну вещь. Это абсолютно логическое размышление о природах (о нитях) свидетельствует о способе образования мифа, не обязанного разбираться в этих тонкостях, являющего себя как пример и показывающего ту возможность, в которой наблюдающий глаз диалектика может оказаться выше закона как закон, обращенный к самому себе. Образование неслиянных связей – то, чем занимается диалектик, в качестве мастера-ткача или прядильщика изготавливающий имена. Отсюда идет и дальняя аналогия. В XX в. Текст (с прописной буквы, как выражение всеобщее-языкового бытия, связь всех нитей) оказывается полем методологических операций, он «доказывается, высказывается в соответствии с определенными правилами»<sup>12</sup> (см. выше о правильности, которая руководит кузнецом, ткачом или прядильщиком) и «ощущается только в процессе работы, производства», в нем есть структура и в нем есть отпечаток кода, заданного самим его создателем, который сам же по большому счету и является его читателем. Этот Текст можно дробить и менять, не принимая во внимание «волю отца», что прекрасно объясняет смену законов в политике, о чем речь впереди. Сам Текст при этом становится интертекстуальным, превращаясь в метаязык, взятый в его постоянной готовности к преобразованию.

Платон из своего далека протянул руку семиотикам XX в., а семиотики XX в. помогли понять, что такое диалектика Платона, переставшая быть странным сооружением из логики, мифообразов и единства противоположностей. Она организует такие *связи* внутри вещи – любой вещи – умопостигаемой или материально

---

<sup>12</sup> Барт Р. Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 415.

выраженной: ее цвет, отблеск, жар, реакцию на свежий воздух или хлопающие звуки, которые образуют ее неповторимую особенность, такие ее внутренние и внешние *отношения*, которые только и позволяют предьявить ее как одно. Так, знание как таковое всегда одно, хотя его нити – это практические и познавательные знания.

В «Кратиле» Сократ спокойно отдает роль творца имен просто хорошим мастерам, понимающим в тождестве выражений, в комбинировании звуков для выражения и тождества, и различия, пока не доходит до имен бога, которые могут быть разными. Разумно, словно бы риторически рассуждая, что «сложенные вместе, эти имена открывают нам природу этого бога» (там же, 396a), он, однако, подчеркивает, что «понять это, правда, не очень легко» – понять то, что мы разными именами словно разрываем бога на части. После этого признания происходит срыв Сократа-философа. Он срывается с риторически-диалектических рассуждений, потому что, дойдя до предельных имен, он о них не может просто рассуждать, он их видит и ведает, а ведая, видя, захлебывается в их перечне, будто ставит слово на слово, так что Гермоген говорит ему: «Ты стал вдруг изрекать пророчества, совсем как одержимый» (там же, 396d). Сократ отвечает, что захвачена его душа. Захвачена целым, как и пристало захваченности тем, знания о чем нет, припоминать, следовательно, нечего, но есть оно само. Сама эта захваченность находится уже за пределами философии, она собственно в Софии. Потребовался Гермоген- *диалектик*, то есть *сторонний наблюдатель*, который вернул Сократа из Софии в философию чисто психологическим путем: окликом, членораздельной и разумной знающей речью.

Потому для выяснения, кто такой политик, важна именно так понятая диалектика, отличная от «пустословия мегарцев».

Но для того, чтобы понять, кто это такой – политик, надо отыскать *путь* политика, отметив его неким единым знаком. В поисках пути Чужеземец перечисляет разные виды искусств, начиная с арифметики и замечая относительно них, что они чужды делам и дают чистое знание. Такие же искусства, как строительное, и ремесла, наоборот, вросли в дела и создают вещи, которых раньше не существовало. Именно они и должны образовать те связи, или природы, из которых получается нечто особенное. Искусство править у Платона это единое искусство, свойственное полити-

ку, царю и домоправителю, к которому причастны и все те, кто дает им советы. Политик, царь и домоправитель – тождественные понятия, поскольку управление домохозяйством и управление городом, по утверждению Чужеземца и согласившегося с ним Сократа-младшего, тождественны. Поскольку сила и понимание, необходимые для управления, находятся не столько в теле, сколько в душе, то знание об управлении есть познавательное, единое и тождественное теоретическое знание, а не практическое. Даже зодчий, то есть тот, кто проектирует здания, – не практик, его знание познавательное, на его основании он, с одной стороны, выносит **суждение**, а с другой – отдает **приказ**. То же относится и к искусству управлять.

Последующее размышление Чужеземца весьма знаменательно. Оно и могло привести к грубому пониманию диалектики как простого деления. И такое представление о диалектике дошло до эпохи Возрождения, когда Лоренцо Валла написал свое «Перекапывание [пересмотр] всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии», где утверждал, что представления об исходном смысле этих наук утратились. Этот исходный смысл Валла пытается восстановить, начиная с выяснения происхождения слов «диалектика» и «логика». Оба они от греческого «λέγω», что значит «говорю» или, как он скажет ниже, «рассказываю», а не «мыслю» или «размышляю». (Заметим в скобках, что Платон именно говорил, размышление входило в состав говорения). «Диалектика», как считал Валла (но так же считал Аристотель и Бэций), есть «способность строить заключение посредством возможного», а логика – «посредством необходимого». Однако сам термин «заключение» уже предполагает сведение разных нитей в одно, являя «правильный способ рассуждения». Он означает именно «правильный путь», что и есть логика и диалектика.

Валла полагает, что логику называли «смыслом», «способом» рассуждения, «потому, что “λόγος” имеет два значения... “смысл” (способ, ratio) и “рассуждать”. Мы удовлетворимся, – пишет Валла, – чтобы не исследовать вопрос еще скрупулезнее, этим определением, отказавшись чуть ли не от общего заблуждения, что “диалектика” так называется от “диа”, то есть “двух”, и “логос”, то есть “речи”; т. е. от “речи двоих”. Или же от lexis, что

есть “разум”, ratio и поэтому есть “разум двоих”»<sup>13</sup>. По мнению Валлы, «это изречение до того глупо, что даже стыдно опровергать эту абсурдность».

Так что лишь на первый взгляд у Платона речь идет о дихотомии, притом так, что, разделив нечто надвое, он заново начинает делить надвое одну из разделенных сторон, например, разделив знание на практическое и познавательное, он далее будто делит только познавательное на повелевающее и искусство суждения, а затем повелевающее на знание, относящееся к возникновению неодушевленного, и самоповелевающее, относящееся к возникновению и питанию живого, живое же на одного и многих, то есть стада, стада на диких и ручных и т. д. Искусство же суждения, знание, относящееся к возникновению неодушевленного, знание о возникновении и питании диких животных, кажется, отставляется в сторону, всегда дальнейшему делению подвергается одна из частей.

**Возвратные шаги как смысл диалектики.** Конечно, все это вычитывается у Платона. Но у Платона вычитывается и другое. Познавательное искусство не встает в ряд с повелевающим, подтверждений тому в тексте нет: деление надвое еще не предполагает равнозначности. Оно, однако, предполагает согласие. Чужеземец полагает, что, хотя познавательное искусство делится на повелевающее и выносящее суждение, «те, кто делает это сообща» (то есть одновременно теоретизирует и повелевает), «мыслят согласнo» («Политик», 260b).

Этой мысли суждена долгая жизнь: Августин, рассуждая о Троице, говорит, что каждое ее Лицо, представляя собой тождество, есть в качестве единого, равного и согласного. У Платона такое тождество представлено в политическом искусстве через искусство суждения, приказа и согласия между суждением и повелением. Царь может быть и зрителем, и повелевающим владыкой, чье повеление находится в согласии с суждением. Сам Платон, хотя и делит знание пополам, никогда не упускает этого тройственного согласия из виду. Это ведь Сократ Младший отнес царское искусство только к повелевающему искусству, как присущему владыке, а не ведущий вопрошание Чужеземец, который в этом месте деления на единичное и многое предлагает *вернуться*

<sup>13</sup> *Valla Laurentius. Repastinatio dialectice et philosophie / Ed. Gianni Zippel. [T.] I. Padova, 1982. S. 278–279.*

*назад* – точно как в прядении или ткачестве, когда, чтобы связать порванные нити, возвращаются назад с тем, чтобы «захватить» порванную нить в момент, когда она еще *как бы* целая. Это *первое возвращение* при ведущем анализе.

Сразу заметим, что таких *возвращений* у Платона множество, и это не что иное как *рефлексия*, то есть теоретическая деятельность человека, направленная на осмысление своих философских *шагов* и их оснований. Платон в «Политике», как, впрочем, и в других диалогах, например, в «Хармиде», раскрывает важность самопознания, обращает внимание на единство познания, которое не имеет другого предмета, кроме самого себя.

Чужеземец ведет анализ, подразумевая, повторим, что владыка – и зритель-созерцатель, и повелитель. Более того, в определенный момент Чужеземец, когда ему надоедает бесконечное деление на, скажем, одного и многих, пеняет Сократу, что он не заботится о словах и рождает одни только бесконечные мнения: надо хотя бы соединять все единичное на основании вида. Заметим, однако, что это деление – только более правильный способ деления, а не единственно верный, ибо единичное и многое могут относиться друг к другу как вид и часть, но это **не** позволяет дать **«ясное определение... того, что вид и часть друг от друга отличны»** (там же, 263b. Выделено нами. – *Авт.*), ибо «если существует вид чего-либо, то он необходимо будет и частью предмета, видом которого считается. Часть же вовсе не должна быть необходимым видом», и это всего лишь объяснение, а не определение (там же). На взгляд Чужеземца, нельзя делить живые существа на людей и прочих животных, то есть на меньшую и лучшую часть и большую, худшую, ибо может статься, что среди животных найдется вид, который станет, подобно людям, давать имена, прославлять себя, а прочие виды, отделив от себя, называть животными, какое название окажется всего лишь кличкой, выдающей шовинизм человека. Поэтому надо не просто отказаться от поспешной дихотомии, которую Лосев и назвал пустопорожней болтовней мегарцев, но поочередно следовать обоими путями, ибо дихотомия, не всегда будучи *верным* путем, не означает, что она не *нужный* путь. Иногда, чтобы до чего-то добраться, нужно пробовать. Поскольку начало туманно, избираемый путь может быть и неверным, но он всегда должен быть *путем*.

Это следование, однако, осложняется тем, что нужно показать саму возможность совместного видения и владения. Деление по виду и роду, которое пришло на смену делению на единичное и множественное, привело к делению сухопутного рода на летающую и пешую часть, а вслед за другим кратким делением пешего стада на рогатое и безрогое собеседники пришли к мысли, что дело царя пасти безрогое стадо. Это заключение – своеобразная вытяжка основы из множества нитей – обнаруживает, однако, несмотря на кажущуюся правильность, такую странность, которая позволила элейцу назвать себя и собеседника «заправскими шутами», а ход рассуждения «смешным» (т. 3. 266b).

Что же смешного увидел Чужеземец в предложенном делении, приведшем к выводу о том, что царь должен пасти безрогое стадо? Безрогое стадо делится в свою очередь на скрещенное (лошади и ослы) и нескрещенное. И политик должен пасти безрогое нескрещенное стадо. Однако так уж случилось, что при делении всего живого на домашних и стадных животных выделяется род собак, которых нельзя отнести к стадным животным<sup>14</sup>. Сократ Младший, который Лосевым назван полноправным собеседником, соглашается со всеми этими делениями или, скорее, предположениями, или все-таки пустопорожней, свойственной мегарцам, болтовней. Но Чужеземец сбивает его с толку напоминанием, что скрещенное и нескрещенное можно разделить так, «как пристало тебе и Теэтету, коль скоро вы занимаетесь геометрией – в соответствии с диагональю и потом – с диагональю диагонали» (там же, 266a). На вопрос изумленного Сократа Младшего, «что он имеет в виду» (ясно, что переход от собак к диагоналям весьма неожидан), Чужеземец отвечает еще более странно, что «природа, которую получил в удел наш человеческий род», о котором еще ничего не было сказано, «стоит в ином отношении к *ходьбе* (?), чем диагональ, равная квадратному корню из двух [к сторонам своего квадрата]» (там же, 266b). Вот тут-то, после того как Сократ Младший, явно вторично ошеломленный неожиданно введенной мыслью о ходьбе, сказал, что он «почти понимает», что тот хочет сказать, и прозвучало определение Чужеземцем собеседников как «заправских шотов», один из которых вертит

<sup>14</sup> Что бы сказал Платон, если бы он увидел на сегодняшних мусорных отвалах, брошенных стройках сбившихся в стаи брошенных людьми собак?

мыслью, как хочет, ибо все можно было выразить короче и доступнее используемым Платоном методом наведения, а другой делает вид, что понимает.

Это между тем, на наш взгляд, важный и именно методологический ход: пустая болтовня мегарцев, распускающая язык, дающая ему дело выбалтывания. Проговаривается в конце концов нечто важное и серьезное – ее нельзя просто выкинуть из рассуждений, она включает в дело суждения весь человеческий род как таковой. И это второй *шаг назад*, необходимый для связывания нитей.

Выше мы сказали, что на основании деления знания часть разделенного словно повисла в пространстве, не находя себе применения в возникающем из вытягивания нитей мире. Так, на схеме, приведенной в Примечаниях к «Политику» в т. 3 на с. 580, помимо «провисших» и словно бы не имеющих никаких последствий практического знания, искусства суждения, единичного, дикого и водного видов животных, «провис» и род летающих. Мы видели, однако, что Чужеземец в первом шаге назад связал нити рассуждения о практическом искусстве и познавательном. Теперь, говоря о нескрещенных животных, введением идеи ходьбы, а именно: ходят ли нескрещенные животные на четырех ногах, как собака, или на двух, он связывает нескрещенный безрогий вид живого с давно оставленным видом летающих, который он называет «самым благородным и... наилегчайшим» (там же, 266с).

Мы сейчас, конечно, смеемся над определением человека как «двуногого и без перьев», но задача-то решалась нешуточная. Именно так выражается наблюдательный Чужеземец. Как это ни странно, именно эти рассуждения составили основу для будущего определения человека как живого существа, логосного, ввысь смотрящего, по Хайдеггеру, «от самого себя восходящего сущего», *λόγος ἔχων*. Ибо если нет изначально в основе человеческого происхождения этого полета, связанного с птицами, а соответственно связавшего их единой связью, постичь которую пытается Платон в «Политике» методом противоположным – делением, то мы оказываемся животными, управляемыми политиками, пусть они называются даже царями, которые «бегут голова к голове со стадом и выступают рядом с мужем, наилучшим образом подготовленным для жизни без затруднений» (там же, 266с–d). **Чем не картина современной политической жизни?**

Все эти связи на схеме отсутствуют – по мысли автора, лишь такое деление и составляет диалектику «Политика». Но Платон противится такому пониманию. Дихотомия, рассмотренная в свете *рефлексивного возвращения*, перестает быть и казаться собственно и только дихотомией, которая, взятая безотносительно к этому возвращению, есть не что иное, как кривое зеркало рефлексии. Она мгновенно начинает выполнять другую роль: практическое знание уже не «висит», словно забытое, как это представлено на вышеупомянутой схеме, а становится своеобразным *стимулом* для выявления вонне теоретического знания, проявившегося благодаря не разделению, а *сплетению* разделенного. У Платона, помимо дихотомии, есть термин  $\delta\acute{\iota}\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , деление, которое подразделяет одну определенную половину и которое затем требует более сложных удвоений-сплетений.

Термин «диаиресис» внимательно рассмотрел в связи с математическими проблемами О.Беккер. Он, однако, поставил вопрос и относительно того, какие при этом возникают «онтологические проблемы». Любое деление у Платона происходит от *уже имеющегося* единого, которое затем раздваивается. «Разделяющиеся монады при этом переходят в состояние своего рода “снятости”. Это прямо-таки напрашивающийся в этой ситуации термин Гегеля – “снятие” – с известным двойным смыслом “сохранения” и “уничтожения”»<sup>15</sup>, который обнаруживает и генезис понятий, и его динамичность.

Это сплетение обнаруживает единство и динамику не только познания, но и самого мира. Не случайно Платон говорит именно о политическом, впрочем, и любом другом искусстве как нашедшем практическое воплощение.

Он как раз обнаруживает «прядильно-ткацкий» механизм связывания, казалось бы, разорванных нитей, и этот механизм при современных высоких технологиях может работать (и не в политических сферах работает) и ныне. И естественно, что при такого рода связи забота о возвышенном не большая, чем об обычном, «и меньшее не презирается в угоду большему» (там же, 266). Платон в очередной раз оказался «живее всех живых», самой иронией приведенный к лучшему пониманию текущего века.

---

<sup>15</sup> Беккер О. Диаиретическое порождение Платоновых идеальных чисел / Пер. с нем. и примеч. В.С.Маргаритова // Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 9(44). М., 2005. С. 294.

Если все-таки вернуться в его век с изобильными стадами, то политик – это тот, кто обладает искусством пасти несмешанное стадо людей или вести его за собой подобно возничему, что и будет искусством править.

Однако самого Платона не устраивает слово или даже образ «пастуха», как, впрочем, и «воспитателя», что естественно: он, как впоследствии и Аристотель, назовет три способа правления полисом, каждый из которых может быть в свою очередь поделен надвое: *монархию*, которая может породить как *царскую власть* (что лучше), так и *тиранию, правление немногих*, которое может быть правлением как аристократии (это, на его взгляд, среднее из всех возможных правлений), так и олигархии, и *демократию*, которая делится на *правление в согласии с законами* (лучшее правление) и *правление, не согласующееся с ними* (наихудшее). Сказать, что демократ – пастух общества, не менее смешно, чем «двуногое без перьев». Он – не пастух и по той причине, что у волопаса никто не станет оспаривать его звание и вступать с ним в перебранку об уходе за скотом, а с политиком и правителем (употребляемое Платоном слово «царь» и означает правитель) станут те же «торговцы, земледельцы, булочники, а вслед за ними учителя гимнастики и врачи» (там же, 267e). Нельзя пастухом назвать и тирана, правящего на основании силы. Платона не устраивает слово «пастух» еще и потому, что произошел перекос в рассуждении: связав нити практического и познавательного знания, рассуждение пошло по пути практического, словно забыв о познавательно-спекулятивном, которое высветило бы *идею* политика, представив его *чистый* образ, отделенный от эмпирии. Это *третий шаг назад*, не уводящий с практического пути (как правителю быть без повеления или указа), но ставящий его в связь с оставленным познавательным.

Этот третий шаг весьма примечателен: он, по словам Платона-Чужеземца, «переплетен с шуткой» (там же, 268d). Именно здесь Платон-Чужеземец решил «воспользоваться изрядной толикой большого мифа» (там же). Лишает ли такое «воспользование» рассуждение о том, кто такой политик, строго философского характера? Скорее всего нет, поскольку миф – концентрированное и конкретизированное представление какой-либо проблемы. Это не просто образ и не просто сказ, это отсыл к темному *началу* мира. Сократ Младший и Чужеземец по-разному определяют миф, эта

двойственность в силу того, что в диалоге постоянно происходит именно деление, чрезвычайно важна, ибо для первого миф – это «древнее сказание» о том или ином событии (в данном случае о раздоре между Атреем и Фиестом<sup>16</sup>), в данном случае связанном с идеей царской власти, а для второго о «стершемся в памяти» начале. Стершееся в памяти начало говорит о том, что оно окутано забвением, то есть хотя и забыто, но осколки памяти остались, иначе и говорить о забвении нельзя – оно превращается в то, чего нет. Память же о чем-то ускользающем принципиально, как говорил Хайдеггер, осмысляется и переходит в слово, в котором ускользнувшее и проскользнувшее определенным образом обнаруживают «нечто от сущности своего бытия»<sup>17</sup>. Такое сказывание и есть миф. По мысли Хайдеггера, «в эпоху завершения греческого мышления, в мышлении Платона, мыслящее сказывание обретает форму “диалога”»<sup>18</sup>.

Почему Чужеземец в «Политике» обращается к смутному началу, где проявляется (проскальзывает в слово) сущность самого бытия? Потому что речь идет о политике в полис(е), а именно «между πόλις и “бытием” царствует изначальная соотношенность», поскольку «однокоренным слову πόλις является древнегреческое слово, обозначающее “быть”. Это слово τέλειν». А с бытием власть если и сопряжена, то только в смысле необходимости быть, то есть не в собственном смысле.

**Миф как средоточие бытия и сущего.** Мы здесь ссылаемся на Хайдеггера не из моды ссылаться на него (к каким-то вещам отношение весьма критическое<sup>19</sup>), а потому, что здесь сказанное им полностью соответствует тексту Платона (см. выше). Как считает Хайдеггер, полис (женского рода) – это средоточие сущности греков, потому немудрено, что Чужеземец из «Политика» обратился к мифу о сущности царской власти как к началу, где эта сущность выявилась, то есть к собственно философскому началу. Вряд ли, прав-

<sup>16</sup> Аэропа, жена Атрея, передала соблазнившему ее Фиесту золотого агнца, который волею Гермеса был рожден в стаде Атрея и был символом царской власти. Узнав об этом, Атрей бросил в море жену и угостил Фиеста блюдом из его убитых детей. В ужасе от этого злодеяния Гелиос изменил свой путь.

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П.Шурбелева. М., 2009. С. 194–195.

<sup>18</sup> Там же. С. 196.

<sup>19</sup> См., например, статью С.С.Неретиной «Марк Аврелий: философские начала» (Vox. Филос. журн. 2009. № 7. Декабрь. Адрес: [www.vox-journal.ru](http://www.vox-journal.ru)).

да, основываясь на том же тексте «Политика» Платона, можно сказать, что «греческой *πόλις* сущность власти чужда»<sup>20</sup>, но нас сейчас интересует диалектический подход Платона к мифу, где коренится сущность. Нас интересует акцент, который сделал Чужеземец, рассказывая миф об Атрее, на «изменении заката и восхода Солнца и других звезд: ведь там, где теперь Солнце восходит, в те времена был закат, и наоборот...» (там же, 269а). Рассказывая или намекая на события, касающиеся то царства Кроноса, то порождения людей из земли, Чужеземец заключает, что все это «плод *одного и того же* события, но со временем многое из этого стерлось в памяти, другое же рассеялось, и рассказывают о каждом из этих событий отдельно. А что лежало в основе всего этого – об этом не говорит никто, мы же теперь должны сказать: кстати, ведь подойдет эта речь к объяснению того, что такое царь» (там же. 269с. Курсив наш. – *Авт.*). Это, как говорил Хайдеггер, «припоминающее вхождение в сущностное, а не планирование в фактическое»<sup>21</sup>, и миф для него это и есть припоминание сущностного, а потому политик, желающий жить в полис не может определяться политически, поскольку его сущность неведома. Желающий постигнуть ее всегда только входит в сущность извне, ибо любая *πόλις* здесь, значит, существует как факт. Именно извне рассказывается *миф*, который, по Хайдеггеру, анализировавшему диалог «Полития» и, ясно, тесно связанному с ним, был тождествен *логосу* как сущности сказываемого<sup>22</sup>. По мысли Чужеземца, начало (основа) помещено в безмолвствующее слово, которое должно еще себя обрести и явить бытие в сказании, в мифе. И в этом мифе, появившемся в посюсторонности из потусторонности и соответственно сохранившем все противоположности внутри сущего, «бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу, когда круговороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно возвращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто ее построил» (269с–е). Очевидно, что Космос-Вселенная – живое существо, поскольку из неживого не может произойти живое. Но главное здесь

<sup>20</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 199.

<sup>21</sup> Там же. С. 209.

<sup>22</sup> Там же. С. 214.

в том, что только на границе сказывания и мог начаться путь, или метод, или то, что названо диалектикой. Только на такой границе может быть прямое и возвратное движение, свободное и зависимое. Платон потому настаивает на креативистском происхождении мира, что, как свидетельствует практика, «вращательное движение Вселенной направлено то в одну, то в другую сторону» (270b), тогда как вечно неизменными и самождественными подобает быть божественным существам. Но поскольку космос сотворен живым, то он обладает и свободой, а соответственно может быть как движимым чем-то, так и двигаться сам – эти космические метаморфозы Платон называет «чудесными». И они ведут к тому, что при великих изменениях, какими являются, к примеру, мор или серьезные переживания, при движении в обратную сторону все начинают молодеть, «принимать природу новорожденных младенцев», а затем и исчезать. При новом повороте мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут.

Пусть простят нас творцы нанотехнологий, которые недавно по TV рассказали о некоей медузе, которая возвращается в младенческое состояние из старческого и омолаживается, оправдывая поговорку «впал в детство», сказанную про стариков, но и они, сами того не зная, а) рассказывают старый миф и б) от Платона не ушли ни на шаг. Какова же модернизация производства?

Но Платон все-таки обращается к логосу, разбудив при этом спящий миф, чтобы объяснить всеобщую природу политика.

Обратим внимание при этом на одно очень веское замечание Хайдеггера, который говорит: современную власть по-новоевропейски часто «называют демонической, не думая ни о сущности власти, ни о том, что здесь означает “демоническое”... это метафизическая оценка того, что в своей метафизической сущности остается неопределенным. Рассмотрение таких вопросов даже отдаленно не напоминает сущности греческой *πόλις*»<sup>23</sup>, а значит, и политика. Чтобы это понять, надо постичь связь метафизики Платона с мифом.

Чужеземец Платона стремится в отличие от Сократа Младшего, пытающегося рассказать содержание и, значит, ничего не рассказать (и не рассказывает), войти в существо мифа, то есть в самую метафизику. Такое стояние в начале (существо) мифа

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 199.

означает само собой оборот («вернемся назад», и это уже трижды возвращение назад, а сколько еще будет), чтобы высмотреть путь политика, а в некотором смысле свой путь. По Платону, человек проходит некую жизнь заново, и уже потому он имеет новый облик, хотя и старый где-то рядом. «Это значит, – пишет Хайдеггер, – что, отвечая глубинному существу человека, даже после той или иной его смерти, вокруг него каким-то образом остается и присутствует сущее»<sup>24</sup>, и оно присутствует как непосредственное и, по Гегелю, еще не пришедшее к себе самому мышление. Чтобы прийти в себя, и нужен логос, выражающий отношение человека к сущему. «Питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы *философствовать*... допытывались у всей природы, не нашла ли она... что-либо *неведомое* другим для кладовой разума... были бесконечно счастливее нынешних» (272b–с. Курсив наш. – *Авт.*). Вполне можно согласиться с Хайдеггером, что греки, прежде всего Платон, а затем и Аристотель (Хайдеггер ссылается на «Никомахову этику»), выражали это отношение к сущему как демоническое, или даймоническое, под которым, однако, понимается не злое или дьявольское, а нечто достойное удивления, поразительное, нелегкое и бесполезное для человека, непригодное для него. «Таким образом, уже эллинизм, которому “философия” и философы обязаны своим именованием и самой сущностью, довольно хорошо знало, что мыслители “далеки от жизни”»<sup>25</sup>. Но многие заняты тем или иным сущим, или – что то же – действительным. Занимаясь этим сущим, они всегда находятся в бытии, но и видят, и не видят его, ибо, если бы видели всегда, вдруг не поражались бы чем-то необычным и как бы самосокрытым, что и называется даймоническим, тем, что является основанием непривычного (непосредственного) и в чем коренится все привычное как опосредованное, что заранее определяет это привычное.

Отсюда понятно, почему у Платона столь важное значение имеет вид. Это не деление чего-то просто на роды и виды, а вид это то, в чем или через что мыслилось бытие. Вид или облик и есть эйдос, поэтому Платон в «Политике» не уходит от эйдоса и идеи, ко-

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 204.

<sup>25</sup> Там же. С. 219.

торые, как считает Лосев, имеют или формальнологический смысл относительно родового понятия, или смысл причины для усовершенствования какой-либо человеческой деятельности, а то и использует художественно-мифологические приемы<sup>26</sup>, а наоборот – исходит из него, потому что из него исходит бытие, показывающее себя в любом сущем, будучи и привычным, и не-привычным. Бог в мифе, который «то направляет движение Вселенной... то предоставляет ей свободу», и есть тот даймоний, который есть само бытие, представленное как чистый образ и как чистая эмпирия.

Но потому мгновенно раздвоился и образ царя: при одном круговращении это бог, при другом – правитель-человек, которому на тех же основаниях могут противостоять другие люди как то сущее, которое так проникнуто бытием, что он в себе может усмотреть непривычное – самого бога. Поэтому правитель, с одной стороны, божественный пастырь, с другой – царь-политик – человек, который «больше напоминает по своей природе, а также образованию и воспитанию подвластных, чем властителей... Это и есть завершение мифа» (275e).

Однако завершение мифа привело к исправлению ошибки, которая изначально сопровождала диалог: в нем главным героем был политик. Теперь же путем дальнейшего деления искусства управления на божественное и человечески-попечительское, попечительского на насильственное и мягкое потребовалось отделить политика от тирана, который не является политиком, потому что правит только посредством силы. Более того, для определения сущности политика нужны и иные методы (пути), нежели мифологические образцы, которые Платон назвал «тяжелейшим пластом» (277b), свойственным началу. Правда, теперь объявилась нужда в образце образца, выраженная с помощью а) слова, б) метода наведения, в) разбивки на мелкие части с целью найти то особенное, что позволило бы перенести его на «величайший образец». Это требует *четвертого возвращения, то есть того, которое вновь соединяет распавшиеся нити.*

Четвертое возвращение касается вопроса оспаривания со стороны «тысяч людей» у царя заботы о πόλις. Образцом опять же служит ткацкое ремесло, анализу которого предшествует последовательное деление ремесел («все, что мы производим и приобре-

<sup>26</sup> Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3 (2). С. 577.

таем», 279с) на созидательное и защитительное и все, что с ними связано. Так, одежда, связанная со средством защиты, создана портняжным, а следовательно, ткацким искусством, у которого, как у политического искусства, вначале можно обнаружить разные основы: переплетение и распускание, великое и малое, взаимоотношение великого и малого и необходимая сущность становления, относящиеся к другим искусствам. В любом, однако, случае, вызывающем удивление Сократа Младшего (ибо, конечно, вызывает удивление переход от конкретно осязаемого ткацкого искусства с его плетением и расплетением к абстрактным больше-меньше, то есть от видимого сущего к невидимому бытию), Чужеземец ведет речь о двоице: о существовании несуществующего, о существовании того и этого, о существовании противоположного. Причем для перехода от конкретного состояния дел к их сущности Чужеземцу надо было сделать *пятый шаг назад* – Сократ Младший не понял его логики, не понял логики *произведения сущего*, которое вполне согласовано с требованием созидания домойкоса, нуждавшегося, как всякий дом, в защите. Защита связана со страданиями-претерпеваниями (впоследствии одна из девяти категорий Аристотеля, характеризующих сущее). В терминологии Платона защита звучит как «защита от страданий».

Сама эта защита обнаруживает массу вещей, иначе звучавших для античности, нежели для современности. Так, например, первым в ряду защитных средств названо противоядие (божественное или человеческое), и это делает ясным сравнение правителя или, точнее, устроителя (а им, как мы уже видели, изначально является бог или даймоний) с врачом-ιατρός (ιατρός, ιατήρ, ιητήρ). Само это слово этимологически связано с сердцем-ἤτορ и основой (на ткацком станке)-ἦτρον, а отсюда и с ткачихой Афиной-Мудростью. А потому роль философского разума, занятого терапией, или правильным устройением политейи, становится основополагающей. Поэтому *пятый шаг* не просто возвращение как соскок, а путь назад по пройденным топосам, ведущим от конкретных воплощений идей к самим идеям, от искусства изготовления одежды, от искусства возникновения и становления политейи, образами которого является сосуд и повозка, к искусству разделения и соединения, к длине и краткости, к самой идее существования полис(а) и к причинам этого существования, основополагающим или вспомогательным.

Все конкретные искусства в результате оказываются сложением действительно всех существующих дел, включая, помимо перечисленного, плотничье, гончарное, кузнечное и все подражательные (живопись и музыка), названные общим именем «игра», а также земледелие, охота, искусство глашатаев, письменности, жреческое – Платон-Чужеземец перечисляет семь родов сущего, по которым можно составить социальную картину греческой политейи и ойкоса, но которые не имели, на его взгляд, никакого отношения к искусству править: оно не тождественно даже пастырю стада, первоначальному сравнению. Все представители этих искусств-ремесел, включая слуг и рабов, не имея отношения к искусству управлять, *могут, однако, оспаривать у правителя его мастерство*. Чужеземец отличает от политиков также и софистов, называя их «величайшими шарлатанами», «львами», «кентаврами», вызывающими, однако, недоумение и неведение, что выдавало их как причастников истинного сокрываемого бытия, о котором говорилось выше.

**Знание и закон: рекомендации к смещению нравов.** Однако очевидно, что «царское правление есть некое знание», которое можно выявить через рассмотрение способов правления: монархии, демократии и пр., для которых существует правильный образец. И единственно правильным полисным устройством будет это знание, а не количество правителей. Знание – это «определяющая граница».

Вопрос о том, что правление может осуществляться или осуществляется на основании законов, ставится походя, как о средствах защиты и помощи. Для Платона-Чужеземца ясно, что «законодательство – это часть царского искусства». Отдавая должное закону как средству терапии, Чужеземец, однако, сразу после признания законодательства частью царского искусства, в том же предложении, не прерываясь, говорит, что «однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом» (294a).

Разумеется, это не призыв к волюнтаризму, беззаконию, правлению силой и пр. Это значит, что, как Платон пишет в «Законах», «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоит выше знания. *Не может разум быть чьим-либо послушным рабом*; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно *свободен*» (IX 875c–d. Курсив наш – Авт.).

Рассуждая о полисе, Хайдеггер нигде не споткнулся о законы. О них особо писала Ханна Арендт, и мы в нужном месте об этом сказали. Важно другое: Платон говорит о них столь неучтиво именно потому, что весьма учтив к разности людей и их дел, обнаруживая не невниманье к человеку как таковому, а напротив, обращая на него или на его субъектность острый взгляд, в полном соответствии с тем его вниманием к *виду* как таковому, то есть к индивидуальному виду, который в этом смысле вполне готов соперничать, а по греческим представлениям, и соперничал не с даймонами как внутренней ведущей силой, но с богами как метафизик и как тот, кому и сопутствует открытое сущее, и дается само бытие. Закон предусматривает общее, что не соответствует определению человека. «Закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим» для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое никогда не находится в покое, — все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена» (204b). *Закон, по мысли Платона-Чужеземца, служит «самонадеянному, невежественному человеку, который никому ничего не дозволяет делать без его приказа...»* (294c). Заметим, однако, что речь идет о городе с населением в тысячу (1000) человек. Это надо знать тем, кто ссылается на правовое обеспечение в античных полисах.

Закон Платон сравнивает с «всенародными упражнениями», например, в беге или гимнастике, а тренеры «не считают уместным вдаваться в тонкости, имея в виду каждого в отдельности... наоборот, они думают, что надо более грубо и приближенно давать наказания так, чтобы они в целом приносили пользу телам большей части людей» (294e). Подобно этому действуют и законодатели для своего стада. Каждому в отдельности они дать законы не могут, а будут ли они их издавать письменно, устно или в соответствии с обычаем, общего отношения не меняет. Законы сейчас — в случае нужды — можно дать, потом — при отсутствии необходимости — отменить. Важно, чтобы они соответствовали жизненной нужде. В противном случае они могут вызвать только смех.

Однако Платон не был бы Платоном-диалектиком, если бы не выдвинул возражение: владеющий своим искусством врач (а мы знаем, что эта метафора прямо указывает на самое бытие, связан-

ное с возникновением мира, который движется то в одном направлении, то в другом, для которого само бытие то скрыто, то является самим сущим) может *насильно* навязать пациенту лучшее лечение. Платон, указывая на насилие, отказывается само это предписание назвать таковым, поскольку оно не является погрешностью против искусства, ибо погрешность «то, что постыдно, дурно и несправедливо» (296с).

«Насилие» на основании искусства Платон никак не именуется, он лишь утверждает, что оно свойственно одному или немногим, потому наилучшее управление могут осуществлять один или немногие: все же прочее будет подражанием.

Можно допустить, что имя дается только тому, чего много для различения одного от другого. То же, что одно, в имени не нуждается, кроме того, что оно одно (в этом Платон проявляет себя вполне соучастником философии Парменида). Его оговорка насчет немногих подразумевает единомыслящих, которые действуют заодно и как одно. Такое положение сродни не столько силе и насилию, сколько однократности творения. Безымянность «насилия на основании искусства» есть нечто сродное неизменности истины.

Тезис насчет «насилия на основании искусства» вызывает недоумение у Сократа Младшего («Как, как ты сказал?», 297с), которого в этот момент вполне можно записать в философы. Но Чужеземец осаживает его: «Затеяв это рассуждение, нужно бы тотчас бросить его, чтобы... не обнаружилась... погрешность» (297d).

Удивительное дело! Почти любое рассуждение Платона-Чужеземца ведет к ошибке. Это действительно указывает на свободу разума, но одновременно показывает, что свободно рассуждающий разум всегда ведет к погрешности. Платон не отказался бы никогда от этой свободы, как никогда не смог бы мыслить безошибочно. Не означает ли это, что погрешность есть свидетельство бытия? Что без ошибки оно бы просто не виделось, в руки не давалось, и сама философия базируется именно на ошибке, стремясь к безошибочной мудрости. Слабое утешение для философа – знать о том, что ты постоянно ошибаешься и вынужден это постоянно же исправлять, чтобы снова впасть в другую ошибку! В чем здесь исторический оптимизм? Почему люди хотят стать философами, то есть ошибающимися? Вот ведь и Сократ Младший стоит рядом и слушает, как перед ним ученым образом несет ахиною.

Нам трудно уяснить эту сложную сущность философии (как любви и как мудрости, как любовной мудрости). Если предположить вслед за Хайдеггером, что она ищет не сущность, а само бытие, то она всегда рискует принять ложное или подражательное за истинное. Полис, в который собирались свободные граждане, чтобы разговаривать, представлял возможность ошибаться, а не истинствовать. Скорее всего, в этом и его сущность: в поисках вечно ускользающей истины.

Парменид в своей поэме к ней летел на крылатых конях. От его поэмы остались фрагменты (думай, что хочешь). Платон обнаружил двоичность Парменидовой истины, и эта двоичность его ведет. Вот и здесь он обнаружил двоичность идеального правления.

Погрешность, которую Чужеземец обнаружил в собственных размышлениях, состоит в том, что при подобном правильном правлении никто уже не может и не должен нарушать законы, иначе ему грозит смерть, в то время как при предыдущем описанном им правильном правлении истинно правильным правителем он назвал того, кто может судить и повелевать, даже навязывая свое решение, на основании искусства. При этом «мы должны наречь царем того, кто обладает царским знанием, – *правит ли он на самом деле или нет*» (292e–293a. Выделено нами. – *Авт.*). Последняя оговорка существенна: полисное правление Платона утопично, оно не имеет и не может иметь места. Все обладающие каким-либо знанием правят, судя и повелевая в своем искусстве, любой обладающий искусством ткачества, означаящим в метафорическом смысле умение расплести и сплести общую основу.

Платон здесь выступает вполне в русле своей философии, во-первых, отстаивая, свободу разума, а во-вторых, в любой единице ища двоицу: как в «Пармениде», когда обнаруживается, что единое не просто едино, но что оно есть, а значит, есть бытие единого, которое не тождественно единому, следовательно, имеет место часть, последовательность произнесения, то есть оно временно, конечно и пр.

Способ управления предполагает выборы правителя, заслушивание через определенное время (через год) его отчета перед судилищем и принятие соответствующего решения, требующего признания или осуждения. И если наказание справедливо, то перед нами – не правитель, а верхогляд, «пустой болтун и софист» (299b). Платон выставляет априорное знание об идеальном пра-

вителе, правящем в утопии, и апостериорное, реально существующее, но не только далекое от идеального, а почти всегда преступное. Знание этого хуже незнания. Правление утопическое служит для реального не просто регулятивной идеей, на которой основано подражание, а возможностью иного, как удивительное, приоткрывающееся бытие служит не укором сущему, а его, как говорил Хайдеггер, «не-привычное, то, что столь непосредственно принадлежит привычному, что его никогда нельзя объяснить из него», а потому оно вызывает удивление<sup>27</sup>, ибо «невозможно, чтобы совершенно простое соответствовало тому, что никогда простым не бывает» (294с). Именно потому закон необходим, что он – узда. Несходство между людьми, повторим, «не допускает однозначного правления какого бы то ни было искусства». Но именно об этом говорит и закон. Поэтому он устанавливается примерно (подражательно) и грубо, так что его нельзя нарушить. В этом он «подобен самонадеянному и невежественному человеку, который никому ничего не позволяет ни делать без его приказа, ни даже спрашивать» (294с), а потому впоследствии, в полном согласии с этой мыслью Платона и в противоречии с Хайдеггером, возникла римская максима «*dura lex sed lex*», где «*dura*» ведь не только имеет значение суровости («суров закон, но закон»), но и грубости, даже тупости. В этом смысле слова Платона, что «не следует быть мудрее закона» (299с) и что «законы... никогда не позволять нарушать ни кому-либо одному, ни толпе» (300с), означают призыв к сознательному подчинению себя им, ибо в противном случае, когда лучший будет требовать лучшего, «все искусства *погибли бы и, поскольку закон запрещает исследование, никогда не возродились бы вновь*» (299е. Выделено нами. – Авт.).

Выше говорилось, что каждое искусство, обладающее каким-либо знанием, является в то же время и искусством управления, судя и повелевая в своем искусстве. Так, любой обладающий искусством ткачества, означающим в метафорическом смысле умение расплести и сплести общую основу, казалось, мог обладать и искусством правления. Теперь же, в конце диалога, он переворачивает это определение, считая политическим искусством то, «которое правит всеми прочими и печется как о законах, так и вообще о всех делах государства, правильно сплетая все воедино» (305е)

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 221.

и обладая живостью и стремительностью мысли, упорядоченностью, спокойствием и рассудительностью, «творя (как всякое искусство. – *Авт.*) некую единую идею и силу» (308с).

Под этими словами подписался бы и сейчас любой политик. Но вот под чем он не подписался бы, хотя нет-нет эта идея и проскальзывает: там, где мы говорим о единстве народа, о его общей спланиваемой идеологии, проглядывает старая мысль Платона о необходимости воспитания **смешанного** нрава (308е), в котором человеческое скрепилось бы **божественной** связью, а животное – **человеческой**. Хайдеггер отгораживался в трактовке греков от связи с животным, а остальной мир с радостью присоединился. Более того, у Платона были свои последователи. Платон предлагал осуществить смешение через браки, полагая, что в правильных связях нет ничего невозможного (310b–d), и эта ткань обвивает всех других людей в политею. А вот А.А.Богданов в начале XX в. предлагал смешать кровь дворян, буржуев и пролетариев и влить ее каждому члену общества во имя равноправия. Примерно в то же время филолог Н.Я.Март, считавший, что языки возникли независимо друг от друга и лишь затем происходил процесс скрещения, высказывал предположение, что «в результате множества скрещений количество языков уменьшается, и в коммунистическом обществе этот процесс найдет завершение в создании всемирного языка, отличного от всех существующих»<sup>28</sup>. Очевидно, что идея единства мира и народов мира время от времени овладевает умами.

Очень серьезные философские рассуждения величайшего мыслителя древности разбились, как и всегда в политике, о банальные практические предложения.

### **«Политика» Аристотеля. Концептуализации управления, права и собственности**

**Отношение «господин – раб» («властелин – слуга»).** О нем, например, идет речь в Аристотелевой «Политике», объединяющей в себе темы экономики, наилучшего образа правления, общей теории полиса, реальных видов управлений и идеального вида. Аристотель,

<sup>28</sup> *Аллатов В.М.* Март, марризм и сталинизм // Подвластная наука? Наука и советская власть. М., 2010. С. 442.

как и мы, считает, что всегда испокон веку люди не были довольны своим государством, а потому надо понять, что оно такое по природе и каким могло быть. При чтении «Политики», которую Аристотель называет «эксотерическим рассуждением» (1322a 22), где говорится о том, что «человек – существо полисное» (1253a 3), или «общественное» (1253a 8), иногда возникает неудовлетворенность (ибо читаешь во многом известное) и удивление (ибо известно такое же, что вызывает ненависть и удивление по сей день): при попытках сохранить застойную или несправедливую власть администрация подсылала «подслушивателей» в дружеское собрание или на встречи (у нас называемых стукачами, многие из опасения их отвыкали свободно обмениваться мыслями), подстрекала людей к взаимной вражде, сталкивала друзей с друзьями, простых и знатных, богатых с богатыми, вызывая взаимное недоверие и лишая политической энергии (1314a).

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

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

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

Аристотель сообщает сведения о политических устройствах «как существующих в действительности, так и оставшихся только в проектах» (1274b 27), обращая внимание на необходимость строгого разграничения понятий, которые, будучи одними и теми же по форме, меняют свое содержание в разных политиях. Так, например, кто в демократии гражданин, в олигархии уже не гражданин; поскольку же, как правило, эти два вида устройства смешиваются, то, если эти понятия не разграничены, возникает много трудностей при разрешении вопросов. Гражданином, по Аристотелю, может считаться тот, кто участвует в законосовещательной или судебной власти, чья деятельность направлена на служение добродетели, кто свободен от забот о предметах первой необходимости, кто имеет доступ к какой-либо должности. Поскольку гражданином может быть только тот, кто имеет досуг, ремесленники не могут быть гражданами (1278a 5–10), хотя это, по Аристотелю, трудноразрешимые вопросы, ибо речь идет о профессиональном отношении к делу. К **трудноразрешимым** вопросам Аристотель относит и проблему единства и размеров государства (Вавилон три дня уже был как взят, а часть жителей об

этом не знала), и вопрос о природе взросления некоей политики: одно ли и то же государство, если прошли три поколения? Реки называем, хотя вода разная.

К добродетели гражданина относятся способности и властвовать, и подчиняться. Не сторонник ни демократии, ни олигархии, Аристотель все же считает, что править должно большинство. Он объясняет это тем, что большинство людей, каждый из которых сам по себе может и не быть дельным, объединившись, окажется лучше тех же самых граждан, если бы они действовали порознь. Но в этом заключается специфическая трудность: каждого из большинства небезопасно подпускать к управленческим должностям, но не менее опасно от участия отстранять. И поскольку должности, необходимые для обслуживания большинства, такие как врач или кормчий, должны занимать знатоки, то, исходя из этой позиции опыта и знания, предоставлять народной массе решающий голос небезопасно (1281b 25–1282a 10). Потому вопрос о равенстве или неравенстве – специфическая трудность политической философии (1282b 20–25), **ибо стремление повсюду соблюсти равенство, основанное на ошибке в *первоначале*, может привести к плохому исходу, ибо из равенства по рождению (все участвующие в Народном собрании – свободнорожденные) делают вывод о равенстве вообще. Этот вывод сделает Гоббс в XVII в. Возражение против вероятности такого равенства, пишет он, основано на «суетном представлении о собственной мудрости, присущем людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародие, т. е. чем все другие люди кроме них самих и немногих других, которых они одобряют... Но это обстоятельство говорит скорее о равенстве, чем о неравенстве людей в этом отношении, ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем тот факт, что каждый человек доволен своей долей»<sup>29</sup>. Однако в условиях всеобщего равенства и правообладания, прав всех на все право, по Гоббсу, – пустой звук, реально приводящий к отрицанию права. Выход Гоббс видит в замене естественного права, понимаемого как «свобода всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей**

---

<sup>29</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 113.

собственной природы, т. е. собственной жизни», естественным законом, то есть разумным ограничением этого права в целях обеспечения жизни и покоя<sup>30</sup>.

Гоббс видит различие между правом и законом, что обычно смешивается, в том, что первое «состоит в свободе делать или не делать», а второй «определяет и обязывает к тому или другому члену этой альтернативы, так что закон и право различаются между собой так же, как обязательство и свобода, которые несовместимы в отношении одной и той же вещи»<sup>31</sup>. Добровольное отчуждение или перенесение прав в пользу другого означает, что отчуждающий права в принципе не интересуется тем, кому их передал, а передающий права желает, чтобы они достались кому-то или чему-то определенному. Перенос прав на государство означает полное и безоговорочное повиновение этому государству, точнее сам перенос прав и есть государство. А так как права человека безграничны, то и права государства безграничны, потому подчинение власти безусловно в силу делегирования ей прав.

В опоре на естественный разум и искусство общежития, заключающееся в практическом отчуждении прав властным органам, обязывающим людей повиноваться любым властям, для Гоббса, игнорирующего такую форму правления, как демократия, не было никакой трудности в определении и утверждении естественного равенства. Но Аристотель жил в ситуации политического равноправия, потому ошибки в определении равенства казались ему чреватými переворотом или нарушением системы правления. Именно потому, пишет Аристотель, и мы в этом с ним солидарны, необходимо теоретическое знание предпосылок для наилучшего правления, которое подходило бы для всех политий, хотя «в теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдении над тем, что доступно исследованию путем опыта» (1238a 20).

Будучи, повторим, сторонником аристократического правления, то есть правления свободнорожденных, благородных, богатых и знающих людей, Аристотель обосновывает это свое мнение анализом других форм правления, прежде всего демократических, поскольку долгое время жил именно в демократических Афинах.

---

<sup>30</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 117.

<sup>31</sup> Там же.

Он предостерегает от определения демократии как такого вида правления, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы с таким органом управления, как советы, утрачивающие, однако, свое значение там, где всеми делами занимается народное собрание, ибо считается, что и в олигархиях власть принадлежит большинству, хотя реально она сосредоточена в руках богатого меньшинства. Олигархическим строй является по укладу и господствующим обычаям, а по законам демократическим. Часто такое происходит после политических переворотов. Свобода и равенство – основные признаки демократии – часто толкуются как возможность делать всякому что угодно, не считаясь с полисом. Этим пользуются демагоги, которые начинают властвовать над мнением народа. Возводя обвинения на должностных лиц, говорят, например, что их должен судить народ, который охотно верит в это. Таким образом происходит или может произойти подмена истинного закона властными решениями заинтересованных лиц, а народное собрание занято частными вопросами. Рассуждая о наказании преступников, Аристотель, например, полагает, что конфискации надо производить не в пользу общественной собственности, что реально может вести к ее перераспределению, а делать это священной собственностью, тогда вынесение приговоров будет легче и справедливее, ибо никто не получает выгоды (1320a 10). Но при любом строе погоду делают средние люди со средней собственностью (1295b 30–40). **Что касается правонарушений, то Аристотель считает их чем-то «вроде софистического вывода: если каждая отдельная часть мала, то и целое невелико. А это отчасти так, отчасти не так: ведь целое, взятое во всей его совокупности, не мало, оно лишь состоит из мелких частей. Таким образом, должно прежде всего остерегаться такого начала, а затем уже не верить тем софизмам, которые составляются для обмана народной массы» (1307b 35–1308a 5).**

Ибо что представляла собой древнегреческая полития (так называлась любая форма правления вообще)? Прежде всего и изначально полития – это форма *общения* свободных людей, которая охватывает собой все остальные формы общения (1252a 1–10). Таких людей Аристотель называет «государственными общниками» (*κοινῶνι*, 1261a), **то есть имеющими отношение к общему благу, а не к высшему, кафолическому.** Это «общение родов и селений

ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1281a 1–5). Человек способен по природе к такому объединению, потому что ему дана речь, то есть то, что позволяет обращаться к другому и понимать его, мысль и способность тем самым восприятия добра и зла. Более того, полисное единство первично по природе как целое, которое предшествует части. Человек, по Аристотелю, может быть завершен только в полисе, это человек-полис, обладающий наибольшим единством.

Цель Аристотеля – исследовать человеческое общение в наиболее совершенной форме. Поскольку совершенное общение происходит в полисе, то он и желает исследовать разные виды его устройства. При том, что общество есть единство, немало важно рассмотреть вопрос о том, что такое полисное единство. «Государство, – пишет Аристотель, – при постоянно усиливающемся единстве перестает быть государством. Ведь по своей природе государство предстает неким множеством» (1260и 15–20). И хотя государство мыслится как семья, а семья как один человек, все же оно состоит из множества людей с разными качествами. Поскольку государство не военный союз и не объединение многих народов (федерация), то оно должно руководствоваться принципом взаимного воздаяния; этот принцип должен существовать между свободными и равными, так как все они хотят управлять, но не могут делать это одновременно, только периодически. «Таким образом, оказывается, что правят все, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими ремеслами и одни и те же ремесленники не оставались бы постоянно сапожниками и плотниками» (1260a 30–36).

Сказанное свидетельствует о сильном влиянии Аристотелевой идеи на ленинскую мысль о том, что каждая кухарка может управлять государством. Это очевидно демократический принцип афинской политики, хотя, как считает Аристотель, сторонник аристократического правления, «было бы лучше, если бы правила, насколько это возможно, одни и те же люди» (там же). Но «равные уступают место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти. Одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь *как бы другими*» (там же. Курсив наш. – Авт.). Это «как бы другие» свидетельствует, что властвование и

подчинение наличествует в одном и том же носителе, который в зависимости от обстоятельств может попеременно быть то тем, то этим. Такое многообразие свойств есть указание на универсально-понятийное мышление (свойства которого описал М.К.Петров<sup>32</sup>, прежде всего возможность в одном субъекте совмещения разных профессий, каждая из которых подчиняется той, что востребована здесь и теперь) и есть свидетельство логической трудности исполнения этой двойственности, представленной в одном. Субъект осознается Аристотелем подвижным местом контакта «текучего», как говорил Петров, «мира деятельности»<sup>33</sup> и неизменности знакового мира, которым является полис. «Можно и другим способом *доказать*, – пишет Аристотель (выделено нами. – *Авт.*), – что стремление сделать государство чрезмерно единым не является чем-то лучшим», например тем, что «семья – нечто более самодовлеющее, чем отдельный человек, полис – нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим» (1261b 10–13). При этом стоит учитывать, что с укрупнением единицы степень ее единства уменьшается. Нет ничего более единого по степени единства, чем человек, и нет ничего менее единого, чем он, по степени общения, потому «если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем большая» (1261b 13–15).

Даже если единство государства будет доведено до крайних пределов, «все равно о таком единстве не будет свидетельствовать положение, когда все вместе будут говорить: “Это мое” и “Это не мое”, тогда как именно это Сократ (в диалоге «О политическом строе», в русском переводе носящем название «Государство». – *Авт.*) считает признаком совершенного единства государства» (1261b 15–20). Выражение «всё» двусмысленно, полагает Аристотель. Если под ним понимать «каждый в отдельности», то совершенства можно достигнуть быстрее. Это связано с тем, что иметь в виду под собственностью. Аристотель в отличие от Сократа рассматривает собственность как частную, принадлежащую кому-нибудь одному, что позволяет сказать: «Это мое», ибо

<sup>32</sup> См.: *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991 (глава «Генезис европейского социального кодирования») и др.)

<sup>33</sup> Там же. С. 212.

общая («наша») собственность предполагает «наименьшую заботу. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого...» (1261b 34–1262a).

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

Аристотель настаивает именно на термине «полис», который нельзя переводить как «государство». «Неправильно, – пишет он, возражая Сократу и Платону, – говорят те, которые полагают, что понятия “государственный муж”, “царь”, “домохозяин”, “господин” суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин – тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин – тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число – это государственный муж или царь» (1252a 5–10). «Это, однако, далеко от истины», – говорит Аристотель (1252a 16). Эти слова можно повторить, рассмотрим наше российское понятие государства, накрепко связанного со своим синонимом «царство». Сказки начинаются со слов: «В некотором царстве, в некотором государстве», где эти слова суть

одно. Однако у нас они столь тесно связаны с понятием страны, что вошли в глубины российской ментальности, если мы не слышим между ними никакого различия, кроме звукового. Но и в нем не отдаем себе отчета, ибо спокойно говорим о *демократическом государстве*. Как если бы было возможно отождествить власть народа с единоличной властью царя. Лишь в последнее время эти слова стали осознаваться как оксюморон, правда осознание это едва брезжит. Некоторые (не все) люди вдруг почему-то возмутились, когда государственный деятель Б.Е.Немцов назвал Б.Н.Ельцина «царем Борисом», хотя глава государства есть в нашей, российской традиции царь-государь, да и время от времени возникающие идеи возвращения монархии на деле не что иное, как вытеснение на поверхность того, что загнано глубоко внутрь.

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

Такое различие Аристотель полагает свойством природно развитой гражданственности, ибо он отрицает его у варваров, у которых, как он пишет, «женщина и раб», которые «по природе своей два различных существа», «занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения – общение раба и рабыни» (1252b 5). Здесь однозначно заявлено специфическое горделивое отличие эллина

от незллина, но не менее существенно и то, что заявлено оно не как этническое различие, а как осознанное отношение к общению, основанному на отправлении властных функций, на признании не естественных, а общественных властных отношений первичными.

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

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

Через 20 с лишним веков Гоббс скажет, что вещи всегда единичны, универсальны только имена вещей. Аристотель, похоже, придерживается иного мнения, считая, что человек именно как человек неотъемлем от речи, а потому он как таковой, то есть обладающий речью как любым другим органом тела, есть универсальное существо. Это чисто концептуальное понимание – общего в вещи. Полис – завершенное выражение этого универсального существа. «Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их» (1253a 20–21).

Показав, что полис по природе связан с правом, Аристотель начинает объяснять способы связи полиса с собственностью, которую он рассматривает как «часть дома» и «часть семейной ор-

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

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

В отношениях между господином и рабом господин олицетворяет политическую деятельность, поскольку обладает рассудком, которым не обладает раб, способный только к пониманию. Раб, по Аристотелю, повторим и проартикулируем, – тот, кто способен не-

что исполнять, и это его природное свойство. Аристотель упоминает и о существовании рабства по закону. Оно «является своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им». Свое отношение к такого рода рабству Аристотель выражает резко, хотя и не персонифицированно: «Это право *многие* причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе» (1255a 5–11. Выделено нами.– *Авт.*).

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

Само соединение политики и философии как удела свободного определенным образом уравнивает оба этих способа жизни, поскольку оба свидетельствуют о свободе от *работы*, под которой понимался физический труд. Сын каменотеса Сократ, отвергнувший саму мысль об изгнании, которое свидетельствовало бы о его принадлежности к недоразвитым или сверхчеловекам, рассудительной силой Аристотеля оказывался причастным к сословию свободных властвующих людей.

Вся «Политика» – в известном смысле спор с Сократом. Аристотель словно проигрывает заново все его рассуждения, взвешивая на весах правильности разные мнения. Так, рассуждая о справедливости, Аристотель приводит и мнение Сократа о ней как о благоволении к людям, и мнение его оппонента Фрасимаха о ней как выгоде сильнейшего, а рассуждая о благородстве происхождения, приводит мнение Анита, будущего судьи Сократа, о том, что от хороших родителей происходит хорошее, и Сократа, что природа стремится к этому, но не может этого достигнуть. Аристотель на

основании *своего* метода диалектически рассудил, что противоположные мнения не убедительны одно без другого. Убедительности способствует применение любой вещи на деле, с каковой мыслью согласился бы впоследствии Л.Витгенштейн. «Дурное применение власти не приносит пользы ни тому, ни другому», так что «рабу и господину», то есть подвластному и властвующему, «полезно взаимное дружеское отношение» (1255b 10–15), понятное только при условии правильного применения природных способностей, а не насилия. Такое определение никак не умаляет человеческого достоинства. В любом случае в полисе выявляются два вида власти, существующие вместе и одновременно: монархия как власть господина в семье и полития как власть государственного мужа над равными и свободными (там же).

На это важно обратить внимание. Древнегреческий раб, как видно из описания определения Аристотеля, – не египетский раб, не русский крепостной, привязанный к земле, и не советский житель ГУЛАГа, куда отправлялись по решению судов, но без суда и чаще всего без следствия люди для подъема народного хозяйства (что, по Аристотелю, рабское дело), которого к тому времени не было, фактически обреченные на смерть. Обреченные не потому, что они обязаны были умереть, но потому, что никому не было дела до их выживаемости. Рабами к тому же становились как люди физического труда, так и умственного, стесненные обязательной, как говорил Бибихин, собственностью, под которой подразумевались кружка, ватник, работоспособное тело<sup>34</sup>. Власть силою властных, волюнтаристских решений резонно уравнивала людей во всем, ибо все считались равными и умственно, и физически: в XVII в. это провозгласил в «Левиафане» Т.Гоббс, и почему-то именно эта формула равенства возымела успех, предполагалось, что главным определителем умственных способностей является благоразумие, выражающееся в том, что каждый человек доволен тем, чем наделила его природа<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Бибихин В.В. Своё, собственное // Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 376.

<sup>35</sup> Обратим внимание на то, что Шпет своим переводом названия раздела «Феноменологии духа» Гегеля «Господство и рабство» (Herrschaft und Knechtschaft) связал господство и рабство с определенным историческим феноменом, хотя имел полное право универсализировать эту систему отношений, поскольку речь идет о властелине и слуге. Впрочем, может быть, здесь скрыт намек на то, что в тоталитарном государстве – все рабы одного господина.

Почему же люди позволяли сделать себя рабами, не используя самого термина «раб»? Первый ответ на поверхности: в России в течение долгого периода каждый был зависим от государя (Москва вобрала в себя византийство и присвоила его приемы тоталитарного государства), и эта зависимость, прошедшая в одночасье, не изгоняется из ментальности, тем более что речь идет в основном о тех людях, кто изначально принадлежал не к отчужденному от народа высшему сословию, а к низшему, подвластному, прописанному и приписанному к определенному месту земли. Поскольку это был *весь* народ, то явилась на свет, по словам В.В.Бибихина, «диктатура как карикатура, абсурдная, пугающая, нечеловеческая. И то же можно сказать о революции 1991 г.»<sup>36</sup>. Это первое. Второе. Ни о каком дружеском отношении речи быть не могло, поскольку идеология провозглашала, что лучшее дело любви – это ненависть, не предполагающая дружелюбия. Принято думать, что народная власть была отчуждена от народа. Так можно считать относительно царской России, даже Киевской и Московской Руси, но соответствует ли это советской действительности?

Царская власть была уничтожена. От самозванцев были застрахованы, варягов не призывали. Как на варягов уповали в 1960–1980-е гг. диссиденты на Запад, обращавшиеся к нему за идейной помощью. Но с 1917 г. была установлена партийная власть, многие представители которой были выходцами из народа, во всяком случае – из разночинной интеллигенции. Сейчас иногда говорят, что эта власть была захвачена бандитским путем, и приводится много примеров этого: одиночные террористические акты, грабеж банков, организованный большевиками. Эти факты, разумеется, не мелочи, но продумать надо, что такие акты совершались не ворами и не бандитами, а планировались хорошо образованными людьми, к каковому относился, например, Л.Красин. Разумеется, вождями пролетариата была использована старинная ненависть народа к богатым. Но ненависть-то действительно была! Крестьяне из блоковской деревни объяснили поэту, что пожгли Шахматово потому, что все жгут. Вот этот квантор всеобщности здесь самое важное. Замечание маркиза де Кюстина, записки которого великолепно проанализировал В.В.Бибихин во «Введении в философию права», о том, что в России *богатые не соотечественники бедным*, при-

---

<sup>36</sup> Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 171.

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

**Что такое собственность?** Что такое собственность, помимо того, что она часть дома, часть семейной организации и искусство для приобретения средств? Аристотель пишет, что вопрос о том, представляет ли искусство наживать состояние часть науки о домохозяйстве, или оно является особой, отличной от нее отраслью

знания, вызывает затруднения, если считать, что тот человек, который владеет указанными искусствами, может исследовать, в чем заключается источник имущественного благосостояния и вообще собственности. Отождествляя в известном смысле понятия «собственность» и «богатство», Аристотель пишет, что они «заключают в себе много разновидностей» (1256a 15–20).

Анализируя эти самые виды, он фактически фиксирует то, что можно назвать «охотой», «схватыванием», а то и «захватом». Разделяя искусство приобретения собственности 1) по природе и 2) по опытности и использованию технических приспособлений, Аристотель полагает, что первичная собственность образовалась от умения взять то, что даром давала природа. Разделив этот первичный захват на три, Аристотель выделил прежде всего *кочевников*, затем охотников и земледельцев. Первые – наиболее ленивые – «питаются, не прилагая ни труда, ни заботы, мясом домашних животных... они как бы возделывают живую пашню», вторые живут разными видами охоты, среди которых на первое место ставит грабеж, или разбой. Впоследствии грабеж и разбой Аристотель выделяет как самостоятельный образ жизни тех, «кто непосредственно трудится над тем, что дает природа, не прибегая для добывания средств к жизни к обмену и торговле» (1256a 30–1256b), **называя подобный образ жизни «нуждой» как первоначальным импульсом обретения своего и «даром» природы** (1256b 5). Причем и нужда, и природные дары – свидетельства жизни, предназначены для жизни, без которых ни самой жизни, ни человека как целого нет.

Искусство приобретения собственности по природе не беспредельно, его пределом является количество и величина используемых орудий. Беспредельным является искусство приобретения собственности с использованием опыта и экономических, политических и технических приспособлений. Пользование этой собственностью двояко: по прямому назначению (обувь надевают на ноги) и ради обмена (продажа или обмен обуви). Цель такого искусства также двоякая: оно не противно природе и в то же время служит восполнению недостающего по природе. Такого рода искусство привело к развитию монетарной меновой торговли и иному, чем первоначальное, пониманию богатства, способствуя разведению понимания терминов собственности по природе и соб-

ственности как наживания богатства. При этом как любое искусство оно имеет предел, заданный достижением богатства и денег, и не имеет предела в средствах достижения предела. Но в отличие от других искусств, чья цель – нечто иное, чем оно само (например, цель медицины – в здоровье человека), цель искусства приобретения собственности как богатства – приумножение того же самого. И хотя все искусства направлены на обеспечение жизни, последнее в отличие от других направлено на обеспечение *не благой* жизни. «И так как эта жажда беспредельна, то и стремление к тем средствам, которые служат утолению этой жажды, также беспредельно. И даже те люди, которые стремятся к благой жизни, ищут того, что доставляет им физические наслаждения, и так как, по их представлению, средства для осуществления этого дает собственность, то вся деятельность таких людей направляется на наживу... они стремятся к ней... пуская в ход все свои способности вопреки даже голосу природы... а для достижения цели приходится идти на все... Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности... Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе» (1258a–1258b 1–10).

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

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

самым низменным, где требуются только физические силы – самым рабским, где меньше всего требуется добродетели – самым неблагородным.

В доказательство истинности своих взглядов на природу собственности и на способы ее наживания Аристотель ссылается на специальную литературу и на «ходячие рассказы», полагая, однако, что у каждого человека есть собственная цель в жизни. Так, предметом стремлений философов является не богатство, а мудрость. Пример того явил Фалес, который в ответ на упреки в бедности, поскольку занятия философией не приносят никакой выгоды, использовал свои знания астрономии для быстрого обогащения: предвидя урожайный год оливок, он «роздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобойни в Милете и на Хиосе, законтрактовав» (1259a 10) эти маслобойни дешево из-за отсутствия конкуренции, а отдавал маслобойни на своих условиях, заработав много денег. Аристотель считает, что этот пример не только свидетельствует о разных образах жизни, но важен и политикам, которые должны учитывать полезные способы обретения денежных средств, в которых нуждается полис. Более того, анализируя разные природные и неприродные способы обретения собственности, разные способы властвования на примере одной отдельно взятой семьи (с бинарными отношениями господина-раба, мужа-жены, отца-детей), служащей аналогией для управления полисом, Аристотель реально анализирует нравственные проявления добродетели (скромность, мужество, справедливость), считая, что в зависимости от ответа на вопрос, кому более всего они подобают, изменяется определение властвующего и подвластного. Эти добродетели, считает он, зависят от свойств души. Так, способность решать несвойственна рабу, женщине она свойственна, но лишена действенности, а у ребенка, которому эта способность также свойственна, находится в неразвитом состоянии. Такой вывод отрицает сократическое представление о добродетели: Сократ считает, что добродетель сама по себе тождественна самой себе. На взгляд Аристотеля, «одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге», находясь в зависимости от природы души каждого. И если добродетель несвойственна «рабу по природе», то она свойственна ремесленнику, который таковым стал не по природе, а по «науке»,

занимаясь низким ремеслом и являясь «в состоянии ограниченного рабства». Вопрос о нравственных достоинствах, по мнению Аристотеля, не распределяется по рубрикам «да» и «нет», ибо в любом случае речь идет о людях, то есть о тех, кто способен быть добродетельным. Поэтому «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели» (1260b 5), выступая в роли наставника, каковым он является в разной степени для жены и детей, ибо правильно устроенному, то есть на основании достоинства, полису нужны достойные женщины и достойные дети (1260b 15).

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

Бибихин обратил внимание на то, что «русская свобода» происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*. Собственно я, сам и свой, и есть та исходная собственность, минуя которую всякая другая будет недоразумением. Древнегреческое именование бытия, *οὐσία*, – напоминает он, – сохраняло исходное значение собственности, имения. У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним

из значений на *свое, собственное* (Ereignis – eignen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*<sup>37</sup>. Когда Аристотель повторял старую поговорку: «У друзей всё общее», – он имел в виду то же самое: поделиться с другом можно только своим и со своим другом, с иным «я», понимаемым как тайна самого себя. На лишенность этой тайны указывал Аристотель, оспаривая идею общности жен, детей и имущества, предлагаемую Сократом и достойную удивления именно у Сократа, твердо отстаивавшего собственную позицию как частного человека, не желавшего участвовать в государственных делах.

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

Понимание свободы как своего, не просто как независимости фактически прошло через всю человеческую историю с разными поправками, зависящими от принципа управления. Гоббс определил ее как «отсутствие сопротивления», под которым он понимал «внешние препятствия для движения»<sup>38</sup>, она вполне совместима с необходимостью, подобной тому, как «вода реки, например, имеет не только *свободу*, но и *необходимость* течь по руслу. Такое же совмещение, – пишет он, – мы имеем в действиях, которые люди совершают добровольно»<sup>39</sup>. Свобода стран, имеющих собственное управление, тождественна свободе каждого человека, которой тот пользовался бы, «когда не было бы совершенно ни гражданских

<sup>37</sup> Бибихин В.В. Своё, собственное. С. 371.

<sup>38</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 171.

<sup>39</sup> Там же. С. 172–173.

законов, ни государств»<sup>40</sup>. Она одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве<sup>41</sup>, где правовыми субъектами выступают все свободные граждане, а закон или решение относительно какого-либо дела принимается их большинством (восемьдесят голосов не хватило Сократу для оправдания).

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

**Естественное право и позитивное право.** Последнее право – это то, что определяется законодателями (что положено), то есть не все то, чем руководствуется человек в своей жизни и даже не главное. Ибо главное – это его неотъемлемые права на жизнь и свободу и, как сказано, то есть повторено вслед за создателями философии, в Декларации независимости, на счастье. Между тем, по словам Л.Штрауса, в Германии и США термин «естественное право» в XX в. утратил свое значение, передав его в одном случае «историческому сознанию», в другом – идеалу, идеологии, даже мифу, а о России мы и не говорим. Однако то, что общество не вполне поработило человека, свидетельствует, что есть нечто, что обеспечивает жизнь его и близких ему людей. Это и называлось естественным правом, которое для нас сейчас (в этом можно согласиться со Штраусом) «скорее предмет воспоминания, чем познания»<sup>42</sup>. Однако чем дальше углубляешься в философские обоснования бытия человеком, тем больше сталкиваешься с тем, что некогда называлось естественным правом. Как пишет Штраус, естественное право претендует на то, чтобы быть различным человеческим разумом, а история вроде бы свидетельствует о том, что его нет. «Иными словами, не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости, но история показывает нам, что все принципы справедливости изменчивы»<sup>43</sup>. Проще вернуться к старым текстам и посмотреть, свидетельствуют ли они об этом праве или нет. И вовсе не факт, что мы обнаружим там идею справедливости. Оно есть там, речь идет о природе. Штраус прав, говоря, что в Ветхом завете нет природы, значит нет и

<sup>40</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 175.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 12.

<sup>43</sup> Там же. С. 15.

естественного права. Природу открыла философия. Это открытие сопровождалось и открытием естественного права. «Но *philosophos* не тождественен *philomythos*». Аристотель в «Метафизике» и Платон в «Законах» называют философов теми, кто рассуждал о природе, и отличают их от людей, рассуждавших о богах. Смысл открытия природы заключался не в определении природы как совокупности феноменов или обычаев и особенностей поведения, а в «нашей» особенности поведения, особенности “нас”, живущих “здесь”, образ жизни самостоятельной группы, которой принадлежит человек» и правильное поведение человека<sup>44</sup>. А оно установлено богами, их сыновьями или учениками. Платон, как считает Штраус, скорее примерами диалогов «О политическом строе» и «Законы» обсуждает естественное право, когда говорит о необходимости жертвоприношений, о Миносе, принесшем критянам божественные законы, чем явными утверждениями<sup>45</sup>. Но вот Сократ прямо говорит о том, что «придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами», что «внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал»<sup>46</sup>, а в «Апологии Сократа» о том, что философия – божественное дело, поскольку оно побуждает к справедливости и добродетели. Разумеется, это можно назвать обстановкой, но мы назвали бы это апелляцией именно к естественному праву, что, кстати, явилось основанием, в этом мы абсолютно согласны со Штраусом, для его осуждения: «в обществе, управляемом общими законами, строго запрещается обсуждать эти законы настоящему обсуждению, т. е. критическому исследованию, в присутствии молодых людей; Сократ, однако, обсуждает естественное право – предмет, чье открытие предполагает сомнение в прародительском или божественном кодексе, – не только в присутствии молодых людей, но и в беседе с ними»<sup>47</sup>, хотя предполагается, что принципы этого права неизменны и необсуждаемы. А потому Платон не пытается обсуждать существование естественного права, а попросту принимает его как установленное, как то, что есть,

<sup>44</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 81.

<sup>45</sup> Там же. С. 83.

<sup>46</sup> Платон. Государство. 444 d.

<sup>47</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 84.

и не по договору людей, а на основании свободы. Потому Сократ и говорит, что справедливость равна сама себе, независимо от того, принадлежит ли она свободному или рабу, ибо противоприродно обращаться с любым человеком как с несвободным или неравным. Гражданское общество необходимо именно для того, чтобы привести его в изначальную гармонию с естественным правом, а для этого нужны законы, принятые конвенционально, которым необходимо повиноваться.

Можно согласиться со Штраусом и считать Сократа основателем политической философии. И его понимание естественного права состоит в тождестве закона и природы, в нераздельности мудрости и умеренности, в соответствии жизни и природы, а это значит жизнь по достоинству, добродетели, справедливости. Это значит жить на основании своего, собственного, того, что утверждает и Аристотель: свобода по сути привязана к *своему*, обладание собственностью как природным даром входит в определение человека. Само обсуждение естественного права является у него частью обсуждения политического права. «Понятие справедливости, – пишет он, связано с представлением о государстве, так как *право*, служащее мерилom справедливости, является *регулирующей нормой*» (курсив всюду наш. – *Авт.*) политического общения» (1253а 38).

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

И в Средние века политический характер естественного права не стал смазанным, поскольку рядом с Градом Божьим всегда был Град земной. Вопрос о наилучшем правлении был решен просто и окончательно: лучшим был признан монархический строй, самым привлекательным теократическое государство в том виде, как его мыслил Карл Великий, – в единстве божеского и человеческого. Фома Аквинский, написавший специальный трактат «О правлении государей», во многом в определениях справедливости, несправедливости и типов правлений отталкивается от Аристотеля, называя политику, аристократию и монархию справедливыми правлениями, а тиранию, олигархию и демократию («засилье народа») – несправедливыми. Фактически часть этой книги является

своего рода рефератом «Политики» Аристотеля, по ходу дела комментируемого и подправляемого Аквинатом. Фома дает не только определения человеку как существу общественно-политическому, являющемуся таковым на основании «естественной необходимости», определения не только разных политических устройств, но и свободного («тот, кто сам является своей причиной») и раба («тот, кто является тем, кто он есть по причине другого»<sup>48</sup>), какого социального деления не было и не могло быть в его время (середина XIII в.). Но зато было деление, исходящее от религии, и чисто философское деление на первичные и вторичные причины. Фома, отвечая на вопрос, как возможно зло в мире, если Бог – это Благо, замечал, что есть причина первичная, Творец, Создатель мира, который не ответственен за зло этого мира, а есть причина вторичная. Ею является человек, носитель свободной воли и тоже творец. Он-то, как созданный из двух природ – божественной и ничто, и является ответственным за зло, происходящее от ничтожения благой природы. Поэтому истинно свободным является Бог, человек же как сотворенный – раб Божий, который «есть по причине другого». Вот этот скрытый комментарий делает картину социальности, представленной Фомой, несколько смазанной, но оттого и интригующе интересной, загадочной, ибо в изложение тихо вкрадывается совершенно иная реальность. Цель гражданина земного Града, стремящегося в Град Бога, невозможно достичь иначе, как через добродетельную нравственную жизнь. Такая нравственная жизнь – не «сегмент добродетельной жизни», как полагал Штраус<sup>49</sup>, а причастие ей. Человеку врожденна эта добродетель от природы, потому она никогда в христианстве не достигает нулевой отметки. «Человек, – пишет Фома Аквинский, – имеет врожденное знание о том, что ему необходимо для жизни». Только «кому-то из тех, кто направляется к цели, удастся достичь ее прямым, а кому-то непрямым путем»<sup>50</sup>. И речи о спрямлении пути нет у Аристотеля, здесь же постоянно присутствует Бог-свидетель, незримо направляющий человека к цели, вопреки его сопротивлению. Поскольку «стадо должны пасти пастыри», они «должны заботиться о благе

<sup>48</sup> *Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VII–XVII вв. Л., 1990. С. 234.*

<sup>49</sup> *Штраус Л. Естественное право и история. С. 137.*

<sup>50</sup> *Фома Аквинский. О правлении государей. С. 234.*

подвластного им множества»<sup>51</sup>. Поскольку же люди, стремящиеся к Богу, «приближаются к тому, чтобы стать единым целым», то для Фомы очевидно, что «один управляет» этим процессом «лучше, чем многие». Ссылаясь на природное устройство человека, – на то, что он есть, – и не просто есть, а «есть-что-то», через него он явлен весь как целое, которое причастно сотворившему его благу, Фома полагает, что эта природа является врожденной человеку так, что все, «что существует по природе, устроено наилучшим образом, ведь природа в каждом отдельном случае действует наилучшим образом, а общее управление в природе осуществляется одним»<sup>52</sup>. **И это «единый Бог, Творец всего и Правитель... А если то, что происходит от искусства, подражает тому, что происходит от природы, и творение искусства тем лучше, чем больше приближается к тому, что существует в природе, то из этого неизбежно следует, что наилучшим образом управляется то человеческое множество, которое управляется одним.** В самом деле среди множества частей тела существует одна, которая движет всем, а именно сердце, и среди частей души по преимуществу главенствует одна сила, а именно разум»<sup>53</sup>.

Выше мы писали о гоббсовом Левиафане как искусственном организме, где сердце – мотор, нервы – нити, и теперь можем утверждать, что он был не просто хорошим студиозусом в Оксфорде, но и сумел намеченные движительные механизмы представить как единственно правильные в земном граде, вокруг которого вращаются все прочие сферы. У Фомы же все подчинено ничтожению именно земного и воссиянию вечного. Живой Бог, от которого только и могла возникнуть жизнь (а не от идеи Бога), в качестве законодателя является подателем естественного врожденного права на жизнь и свободу. Это право действительно не зависит от наилучшего режима, но режим должен обеспечить наилучший позитивный закон.

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

Первый тип права характеризует справедливость как воздаяние каждому должного по природе, кто не причиняет вреда, но любит друзей или соседей. Полис должен, таким образом, чтобы

<sup>51</sup> *Фома Аквинский. О правлении государей. С. 234.*

<sup>52</sup> Там же. С. 236.

<sup>53</sup> Там же.

выполнять эти и только эти правила справедливости, стать своего рода «всемирным полисом» (если оставить множества, внутри каждого начнутся противоречия, как поступать с другим полисом, если там обнаружится обман), а граждане, его составляющие, должны быть мудрыми, их подчиненность естественному закону, управляющему городом, есть благоразумие. Как считает Штраус, такое решение проблемы справедливости выходит за границы политической жизни. Во-первых, потому что справедливость в полисе может быть только несовершенной. Мудрые принуждены там править, вопреки своему нежеланию править, поскольку их жизнь посвящена поиску неизменной истины. Во-вторых, если человек стремится только к вечной истине, то любой другой человек, просто нравственный и просто справедливый, в сравнении с ним урод, не приспособленный к жизни в таком полисе.

Второй тип отрицает диспропорцию между естественным правом и полисной жизнью. Аристотель отвергает «божественное безумие Платона» и соответственно право, выходящее за пределы политического общества. «Он обсуждает справедливость, как ее знает каждый и как она понимается в политической жизни, и он отказывается быть втянутым в водоворот диалектики, уносящий нас за пределы справедливости в обычном смысле слова, к философской жизни»<sup>54</sup>. Мы уже писали, что для Аристотеля важно свое, собственное, и это обретенное качество оказывается важнейшим для политического общежития и обсуждения. Более того, Аристотель полагает, что естественное право изменяемо. Штраус в попытках объяснить эту изменяемость ссылается на Аверроэса, толковавшего это право как «юридическое естественное право», на Марсилия Падуанского, который считал это «юридическое естественное право» квази-естественным, ибо в действительности оно зависит от человеческих установлений. Сам Штраус склонен считать, что Аристотель «думал не о каких-либо общих утверждениях, но скорее о конкретных решениях... Естественное право состоит из таких решений»<sup>55</sup>. Ибо всеобщее благо подразумевает, полагает Штраус, не только некий универсально действенный и неизменный принцип, но «простое существование, простое выживание, простую независимость данного политического сообще-

<sup>54</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 149.

<sup>55</sup> Там же. С. 152.

ства». Например, самое справедливое общество не может выжить без шпионажа, который возможен, только если правила естественного права приостановлены. «Исключения также справедливы, как и правила, – считает Штраус, – и Аристотель, кажется, наводит на мысль, что существует не единственное правило, каким бы базовым оно ни было, не подверженное исключению»<sup>56</sup>.

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

Что касается томистского учения, то Штраус полагает, что в нем царит полное согласие между естественным правом и гражданским обществом. В этом учении нет сомнений в неизменном характере принципов естественного права, зависящего только от божественного вмешательства и веры. Сомнение вызывает только познаваемость этого права человеческим разумом, «не освещенным божественным откровением»<sup>57</sup>.

На наш взгляд, ошибка именно в последнем утверждении, ибо в средневековом христианском мире полагалось, что любой разум иллюминирован божественным откровением. Ошибка проистекает от того, как кажется, что здесь, как и в античности, предполагается движение разума к неизвестно где пребывающей некоей истине, в то время как в средневековье считалось, что истина дана в Откровении и она овладевает человеком, а не человек ею. В этом смысл причащенного или верующего разума христианства. В этом и состоит *habitus* (обладание) **практическими принципами, которые связаны с божественным законом через *synderesis* (сознающую совесть или совестливое сознание).**

О том, что Штраус считал христианскую истину лежащей где-то там, по ту сторону земного мира, в котором жил и действовал человек, свидетельствует то, что он не определил, что понималось под естественным правом самими средневековыми мыслителями. Между тем такое определение есть у Петра Абеляра в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином». Этот «Диалог» вместе с его «Этикой, или Познай самого себя» – первые книги, посвященные специально, отдельно от теологии христианской

---

<sup>56</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 153.

<sup>57</sup> Там же. С. 156.

этике. В «Диалоге» есть параграф «О естественном и позитивном праве», где даны определения того и другого. Под естественным правом понимается в первую очередь любовь, то есть то, что цепко скрепляет двух обращенных друг к другу субъектов, прежде всего Бога и человека. Естественное право коренится не в данности свободы, собственности, справедливости, а прежде всего в любви, свойственной не только человеку как таковому, а его разуму, о чем часто забывается, считая его простым счетчиком, рассудительным органом. Любовь не выражает долженствования, она, как говорил Гегель, и совершенно справедливо, «не есть противопоставляемая особенности всеобщность, не есть единство понятия, она – единение духа, божественность. Любить Бога означает беспредельно ощущать себя в бесконечности вездесущей жизни... Лишь любовью может быть сломлена сила объективного, так как любовь устраняет всю сферу его власти»<sup>58</sup>.

В «Диалоге» Абельяр сопоставляет долг, выраженный в позитивном праве и выражающий противоположность мысли и действительности, и свободу естественного права, поскольку «мыслимое не может быть любимым» и «победа любви не означает подобно победе долга, что враги ее подчинены ее власти; победа любви означает, что вражда (общее понятие. – *Авт.*) преодолена». Слова «естественное право» употреблены здесь по правилу тропа-переноса, как закон естественного состояния человека, закон его существования, ибо «для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают именование. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове»<sup>59</sup>, как это и случилось у Абельяра, не ее сущность, а ее противоположность. Абельяр выполняет задачу сопоставления свободы и долга, труднейшую задачу, над которой средневековая мысль билась со времен Августина, мысль, доказывавшая одновременное существование (см. выше) свободы и предопределения. Такое существование предопределило двусмысленное существование человека, по природе творения принадлежащего к двум мирам: свободы и природы, принуждения, любви и долга.

<sup>58</sup> Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 143.

<sup>59</sup> Там же. С. 142. См. также: *Петр Абельяр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Петр Абельяр*. Теологические трактаты. М., 2010. С. 564.

Но уже у Гоббса меняется представление о ratio. Гоббс, сам будучи христианином и, конечно, ближе других упомянутых здесь философов по времени к Фоме Аквинскому и даже Петру Абеляру, писал о ratio, что так назывались в Риме счета, а ratiocinatio – операция счета, что рассуждение человека «лишь образует в уме итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания... образует имя целого... или имя другой части»<sup>60</sup>.

Не то Петр Абеляр. «Естественное право – это то, которое нужно преисполнить трудом, это сам разум, который естественно присущ всем, у всех пребывает, убеждает, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев»<sup>61</sup>. В любви сходятся, сцепляются, конципируются, охватывают друг друга Бог и человек, родители и дети. Это место встречи. В отличие от Философа, который определяет естественный же закон как «нравственное познание, которое мы называем этикой и которое заключается только в нравственных доказательствах», Иудей определяет его как врожденность у отдельных людей любви к собственному роду и к тем, с кем они воспитываются. Более того, считалось, что еще до возникновения традиции закона либо соблюдения законодательных предписаний большая часть их содержалась «в естественном законе, который состоял в любви к Богу и в котором весьма почиталась справедливость и существовали любезнейшие Богу люди, такие, как, например, Авель, Енох, Ной и его сыновья, а также Авраам, Лот и Мельхиседек»<sup>62</sup> и др. Закон выражает состояние любви как к людям, так и к Богу, и Иудей и Христианин дают понять Философу, что его закон, который он называет естественным, содержится в ветхозаветном так, что если бы исчезли все прочие заветы, то тех, что касаются совершенной любви, было бы достаточно как для «нашего, так и для вашего спасения»<sup>63</sup>.

Любовь – это собственность, но не имущественная, это и есть собственно свое как оправдание и защита своей и только своей жизни. И эта собственность от природы, каковой является не сущность человека, не чуждость (она может измениться), а сам Бог. Все остальное от ничто, которое не природа. При этом во всем,

<sup>60</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 58.

<sup>61</sup> Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 564.

<sup>62</sup> Там же. С. 322.

<sup>63</sup> Там же. С. 335.

что касается праведности (справедливости), «важно, – пишет Петр Абеляр, – не сходить с пути не только естественного, но и позитивного права», установленного людьми. Ибо в христианстве у христианина двойная задача: стремиться к Богу (философия называлась боголюбием, поскольку истиннейшая любовь – любовь к Богу) и стремиться к людям ради исправления, назидания и братской взаимопомощи, поскольку «к позитивному праву относится то, что установлено людьми для обеспечения или увеличения всеобщей полезности или благопристойности; или [к позитивному праву относится] то, что опирается либо только на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных, то есть при испытаниях обвинений по судебному решению, так как у одних [народов] есть ритуальные поединки или пытка огнем, у других концом всякого препирательства является клятва, а вся тяжба ограничивается свидетелями»<sup>64</sup>. Здесь требовались стойкость и воздержание, великодушие и терпение, и все это составляло справедливость. Так что скорее надо говорить не о томистском понимании естественного закона, а о средневеково-христианском, с которым резко разойдется мысль Нового времени, жестко (в лице Гоббса) разделившая естественное право и естественный закон, к чему ниже мы еще вернемся, и Декарта, сделавшего естественное право основанием своего «я».

**Собственность как власть.** Понимание собственности как природного дарования, которое, наряду с другими дарами обеспечивает определение человека как человека, было свойственно не только Древней Греции, но и Риму. Юристы не определяли предельные категории вполне в духе Аристотеля, который высшие роды оставлял без дефиниций. Считалось, что свобода, свое собственное – это природа человека, она и служила основанием всякого права, и считалась условием именованья человека гражданином, принимавшим на себя ответственность, связанную с властью в доме (*pater familias*), в отличие от безответственности раба, чужеземца, живущего в пределах Рима, либертина – всех, кто не мог платить налоги и не шел в армию. Однако все это предполагало, что есть нечто навек запечатленное, с чем нельзя спорить. К этому «нечто» относились собственность, владение, обязательство, иск, даже преступление. Они-то и не имели никакого определения,

<sup>64</sup> *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 378.*

потому что «всякое определение в гражданском праве опасно». Определительный бум – это свойство Византии, и оно в конечном счете привело к появлению идеологии, выраженной в сентенциях.

В варварской, а впоследствии и не варварской Европе дело было иначе. На варварских территориях будущей Западной Европы, начиная с V в., создавались «правды» «наподобие римского права», но это не означало копирования или приспособления римского права к своим обычаям, а обладание, как в Риме, законами. Там тоже собственность не определялась, она подразумевалась настолько как само собой разумеющееся, что назначались разные штрафы, например, за кражу ястреба. В появившемся на рубеже V–VI вв. во время правления Хлодвига во Франкии знаменитом «Салическом законе» (*Lex Salica*)<sup>65</sup>, субъектом которого являлся, однако, не свободный франк, а свободный человек (*homo ingenuus*), вира за кражу ястреба из-под замка, что характеризовало его хозяина как человека, пекущегося о своей собственности, втрое превышала виру за кражу ястреба с шеста и в 15 раз за кражу ястреба, сидящего на дереве, то есть улетевшего от хозяина. Мир олицетворялся домом-виллой и землей. Землей и тем, что под землей, где могла быть укрыта собственность, должны были клясться в суде люди, совершившие убийство. Землю должны были бросать на родственников, объявляя их наследниками своей вины, за которую те должны были заплатить. Наследник, в чью полу бросили стебель, то есть росток, выращенный в земле – символе единства с нею человека и его собственности, считался признанным в качестве наследника. Сумма виры за убитого в доме превышала сумму виры за убитого вне дома в девять раз. Весь «Салический закон» подчинен принципу охраны двора, хозяйства, и вилла-дом выступает как единый правовой субъект. Более того, здесь решение по делу, касающемуся виллы, не принималось мажоритарно, как, скажем, в древних полициях, оно не принималось, если против был хотя бы один голос. В расчет принималось право индивида, право прецедента, мнение каждого отдельного человека. Так, в титуле о переселенцах-мигрантах, весьма существенном и для современной ситуации европейских стран, записано: «Если кто-либо захочет переселиться в виллу к другому и если один или несколько (жителей

<sup>65</sup> Подробно см.: *Неретина С.С.* Прецедент «Салического закона» // *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.

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

Прецедентность «Салического закона» имеет силу и в наши дни. Артур Ф.Мак-Эвой в статье об интерактивной теории природы и культуры сообщает факт, ставший предметом судебного разбирательства в Верховном суде штата Нью-Йорк в 1805 г. Речь шла о разрешении спора между двумя охотниками-лисятниками Постом и Пирсоном. Первый выследил, поднял зверя и готовился выстрелить. В этот момент появился Пирсон, убил лисицу и ушел. Перед судьями встал вопрос, чьей собственностью становится дикое животное в определенный момент, потому что до того оно никому не принадлежало, находясь в «природном состоянии». И хотя суд спор решил в пользу «узурпатора Пирсона», сам этот факт, как пишет Мак-Эвой, «выявляет рельефную картину возникновения прав собственности»<sup>66</sup>. Сейчас, да и в 1805 г., этот спор

---

<sup>66</sup> Мак-Эвой Артур Ф. К интерактивной теории природы и культуры: экология, продукция и познание в Калифорнийском рыбном промысле // Вопр. истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 101.

кажется казуистичным, если забыть о том, что именно такими спорами изобилует «Салический закон» (ястреб на шесте, на дереве, в клетке). С тех далеких лет (прошло 13 веков) все эти лисицы и ястребы давно стали частью природной среды, но возникший вопрос об экологии, то есть о контроле «за численностью крыс или гоферов», ставит одновременно и вопрос о количестве инвестиций «для поддержания уровня численности лисиц в угоду меховщикам или состоятельным охотничьим клубам»<sup>67</sup>. Не только старые казусы «Салического закона» начинают работать, но и рассуждения Сократа и Фрасимаха в «Политическом строе» о справедливости: заботится ли пастух о благе овец или волов ради их собственного блага или ради блага владельцев и своего собственного (343b–c).

Возврат к старым действовавшим прецедентам обусловлен и опасением перед иррациональным использованием ресурсов, ведущим к их уничтожению. Биолог Г.Хардин опубликовал в 1968 г. статью, где речь шла о группе конкурирующих фермеров, которые выпасали скот на общинном пастбище. Трагедия заключалась в том, что все фермеры, желая получить максимальную прибыль, считали более выгодным пасти на нем больше коров, чем пастбище могло выдержать. Это «экономически рациональное поведение» привело «фермеров к иррациональному результату»: пастбище было «съедено», уничтожено, а в конечном счете были уничтожены их собственные средства к существованию<sup>68</sup>. Все это свидетельствует как раз о важности возвращения к истории мысли, вопреки мнению Штрауса, ибо мысль, возникшая в истории, становится уже в силу того, что она мысль, вне своей собственной истории. Она просто мысль, которую может и обязан знать мыслящий. «Ни созданная в XVIII в. теория общественного договора, ни социал-дарвинизм (ни евклидова геометрия, коли на то пошло) не имели своей целью описать мир лишь так, как он существует при определенных условиях, – пишет Мак-Эвой. – Напротив, каждая из этих теорий как бы объясняла, каково *по сути* положение вещей в мире, независимо от времени, места и обстоятельств. Такие теории в определенном смысле творят мир по своему образу, ибо они организуют представления людей и направляют их действия, кото-

<sup>67</sup> Мак-Эвой Артур Ф. К интерактивной теории природы и культуры: экология, продукция и познание в Калифорнийском рыбном промысле. С. 102.

<sup>68</sup> Там же. С. 103.

рые трансформируют мир. Но подобно тому, как люди развивают свои взгляды на мир в процессе взаимодействия с окружающими их социальной и материальной средами, точно так же и эти взгляды претерпевают изменения по мере того, как люди снова и снова переделывают мир в ответ на изменения своих представлений о нем». Здесь срабатывает принцип Аристотеля об изменчивости естественного права. Поэтому «разорение североамериканской дикой природы к концу XIX в.», явившееся достаточным доказательством того, что взгляд на мир, косвенным образом проявившийся в процессе «Пирсон против Поста»<sup>69</sup> нуждается в корректировке<sup>69</sup>. Здесь, однако, не надо спешить и быть близорукими, положив на полку снятый было оттуда «Салический закон». Правда за спиной того, другого и третьего, нечто прочное – «за» ними, оно-то и помогает ориентации, способствуя тому, чтобы нечто было вовремя снято с полок и вовремя поставлено на них вновь, но не уничтожено. В этой прямизне мысли нет никакого релятивизма. В этом проявляется ее тропизм, не учитывать который – смерти подобно, ибо «человеческая жизнь и мысль погружены друг в друга и вместе – в не-человеческий мир. И поскольку трагический миф об общих пастбищах упускает это из виду, он может оказаться не столько эвристической моделью понимания проблем окружающей среды, сколько рецептом их обострения»<sup>70</sup>.

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

Как собственное «германство», как связь права и силы («нерасплетаемость», как это назвал Бибихин) оно оказало влияние и на определение такого неуставного права, как *mores* – **нравы, обычаи** в отличие от уставного (позитивного) права. Очевидно, что большая часть права не может быть записана по той же причине, по какой не может быть последовательно изложен ход нашей мысли, ибо это – природа

---

<sup>69</sup> Мак-Эвой Артур Ф. К интерактивной теории природы и культуры: экология, продукция и познание в Калифорнийском рыбном промысле. С. 103.

<sup>70</sup> Там же. С. 115.

нашего существования. В этом смысле право, полученное человеком просто в силу данной ему жизни, большей частью остается неуставным, неопределимым, но не бездейственным. И хотя во имя осуществления мира мы должны жить при кодифицированном правосудии, осуществляющем элементарный контроль за сохранением порядка, сама такая упорядоченная жизнь свидетельствует о том, что этот порядок все же возник если не из хаоса, то из упомянутых данностей жизни. Чаще всего, говоря о нравах, имеют в виду обычаи, обычное право, которое сохраняется при любых кодификациях его и близко к бесправию, ибо, скажем, «при революционной смене государства снижается до нуля роль писаного права (старое полностью подлежит замене, новое еще не упрочилось)»<sup>71</sup>. Это мы замечаем и в нынешней России с 1989 г., когда стала почти «нормой» для большинства жизнь «по понятиям». В конце 1990-х гг. на встречах «силовых предпринимателей» вставал вопрос, договариваться ли по законам или по этим самым «понятиям», то есть по упомянутому неуставному праву, которое во время правовых срывов становится мафиозным, гораздо более жестким, чем писанный кодекс, но более доходчивым, понятным, а в силу его востребованности вот здесь и вот сейчас и более свежим, готовым соперничать с официальным правом. Еще в середине 1990-х в России договоры основывались на «понятиях», под этим имели в виду «некий навык, с помощью которого определяется, кто виноват и что за этим следует». Как следует из пересказа доклада В.Волкова о соотношении сил между государством и бизнесом, произнесенного на Малых банных чтениях, проходивших под названием «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе», разговор по «понятиям» сейчас исчез в малом и среднем бизнесе, но остался в отношениях государства и крупного бизнеса. И это ясно: «мелкие» и «средние» – низы, отчужденные от верхов, государство же по-прежнему правит, исходя из чуждых «народу» интересов, заняв место бандитов<sup>72</sup>. Удивительно другое, что живут по «понятиям» те, кто создает законы, одновременно порождая и прецедент их толкования «по жизни» и не позволяя сформироваться тому, что можно назвать «народной силой».

<sup>71</sup> Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 7.

<sup>72</sup> «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе: как, где и о чем нам говорить друг с другом?» Малые банные чтения – 2005 // Новое литературное обозрение (далее НЛО). 2006. № 1(77). С. 532–533.

О чем это свидетельствует? Можно, конечно, сказать, как мы и сделали, что система «понятий» – срыв официального права, но можно истолковать их в духе того, что до сих пор характеризовало российскую государственность: стремление перевести неканоническое право (им часто и было неписаное обычное право) в каноническое, но ожившее в свете старых законов и относительно новых, действие которых еще не известно, потому что долго находилось в тени. Тем самым могло бы не установиться новое право, но восстановиться старая ситуация отчуждения власти от невласти, от «населения».

Эта связь старых *mores* не просто с обычаями, а с порочностью задолго до этой нынешней дискуссии обсуждалась в средневековой Европе в момент, когда вновь возникающие города, во-первых, требовали жесткой кодификации прав сеньора и вассала, цеха и магистрата, ремесленника, народа, феодала и короля, феодала и крестьянина, когда подняли голову легисты, знавшие толк в праве гражданском и международном, в частном и естественном, а во-вторых, эти города, наводненные вагантами и пелегринами, но главным образом крестьянами из соседних и дальних деревень, требовали отличия обычного, то есть неуставного права от уставного. Петр Абеляр, попытавшийся в «Этике» это сделать, в определении сочетал это право (*mores*) с добродетелями или пороками сознающей души (*animus*), «которые делают нас склонными к дурным или добрым делам»<sup>73</sup>. Причем пороки или благости свойственны не только этой сознающей себя душе, но и телу, от них зависит, «например, хилость тела или его крепость, каковую мы называем силами, лень или живость, хромота или стройность, слепота или зрячесть. Отсюда, когда мы произносим ради выделения таковых слово “пороки”, то уточняем: это пороки души. Именно они, то есть пороки души, противопоставляются добродетелям, как неправедность – праведности, трусость – стойкости, неумеренность – воздержанию»<sup>74</sup>.

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

<sup>73</sup> Петр Абеляр. Этика, или Познай самого себя // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 404.

<sup>74</sup> Там же.

Гоббсу пришлось заново открывать вслед за Римским правом, что человек наделен всеми правами по природе не сознающей души, а просто по природе жизни. Но если вернуться к идее собственности, то и Гоббс считает введение собственности действием власти<sup>75</sup>. Дар собственности остается имеющим важнейшее значение, но этот дар надо заслужить силой. Как пишет Ортега-и-Гассет, «германский дух» «неизбежно нес на себе отпечаток выдающейся личности. Личности, а не какого-то “индивида”. Сначала требовалось завоевать, потом – отстоять... Любой феодал с негодованием отвергнет и самую мысль, что можно обратиться в суд, чтобы кто-то отстоял его личное достоинство (как то предлагало Римское право. – *Авт.*). Последнее защищается не с помощью суда, а в честном поединке с оружием в руках». Потому Средневековье постоянно утверждало право на риск, с чем соотносится и столь важное для уяснения его своеобразия понятие прецедента. «Существенно, – продолжает Ортега-и-Гассет, – что (политическое) сплочение оказалось основанным не на коллективном, безличном, административном начале, как в Древнем Риме, а на духовном, личностном. Германское государство явилось системой частных отношений между “властителями”. Нынешний европеец не сомневается, что право, да и государство, на котором последнее зиждется, должно существовать до и сверх личности. По этой логике изгой, лишенный гражданства, неизбежно лишен и прав»<sup>76</sup>. Так считают не только нынешние европейцы, но и нынешние русские европейцы, для которых идея личности гипертрофична и тесно связана с религиозной этикой<sup>77</sup>. Древние германцы, еще не христиане, «рассуждали по-иному, считая, что право – неотъемлемо от качества выдающейся личности. Итак, не личность определяется правами, гарантированными государством. Наоборот, она правомочна, поскольку является именно личностью, живым, неповторимым человеком. Иначе говоря, она зависит исключительно от себя, от своих внутренних качеств. Изгнанный из Кастилии Сид не был подданным какого-либо государства и, тем не менее, все свои права сохранил в неприкосновенности»<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 197.

<sup>76</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания // Ортега-и-Гассет Х. Этюды об Испании. М., 1994. С. 88.

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

<sup>78</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания. С. 88.

Это сложившееся в Европе право, исходящее от личности, надо помнить, размышляя о России, потому что идея обеспечения правами, в которых, разумеется, могли участвовать сильные воины, то есть простые свободные люди<sup>79</sup>, настолько срослась с идеей власти и силы (Бог назывался *Omnipotentia*, Всемогуществом, Всеси́лием), что стала выражением деспотий или тираний. Но в древних государствах они считались отклонениями, скажем, от монархии, а в Российском государстве – основанием правления.

Гоббс уже об этой обеспеченности правами и отклонениях от них не помнит, как не помнит и о том, что тирания и олигархия все же считались хотя и отклоняющимися от нормы монархии и аристократии, но все же формами правления. Сократ даже полагал, что при сохранении справедливости неважно, каково само правление. Гоббс же не помнит об этом настолько, что введение собственности считает актом одного лишь суверена, а греческий закон, νόμος, называет распределением, определяя справедливость как воздаяние каждому его собственного<sup>80</sup> и забыв определение справедливости Сократом (сила, которая делает вещи такими, которыми они являются по природе, естественные отношения господства и подчинения между телесными началами<sup>81</sup>,

<sup>79</sup> В этом смысле примечателен эпизод с суассонской чашей, приведенный Григорием Турским в «Истории франков». Однажды франки унесли из какой-то церкви большую чашу удивительной красоты. Епископ той церкви попросил короля Хлодвига ее вернуть. Король, пообещав ему это, выразил перед воинами желание, чтобы эту чашу отдали ему сверх его доли. «Те, кто был поразумнее, сказали: “Славный король! Все, что мы здесь видим, твоё. Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!” Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин (заметим: просто воин, из тех свободных, кто составлял войско. – *Авт.*), завистливый, неумный, поднял секиру и с громким возгласом: “Ты получишь отсюда только то, что тебе полагается по жребию”, – опустил ее на чашу... король перенес это оскорбление с терпением и кротостью (не забудем, что это пишет епископ. – *Авт.*). Он взял чашу и передал ее епископскому послу... А спустя год Хлодвиг приказал всем воинам явиться со всем военным снаряжением... И когда он обходил ряды воинов, он подошел к тому, кто ударил (секирой) по чаше, и сказал: “Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты...” И, вырвав у него секиру, бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову...”» (*Григорий Турский. История франков. М., 1989. С. 48.*)

<sup>80</sup> См.: *Гоббс Т. Левиафан. С. 197.*

<sup>81</sup> *Платон. О политическом строе (Государство). 444d.*

от чего не отказывался и Аристотель). Это забвение произошло потому, что изменилось представление о своем собственном: относясь к человеку как к созданному богом механизму (сердце – пружина, нервы – нити, суставы – колеса), Гоббс полагает, что и сам человек – существо искусственное; древняя Сократическая максима *познай самого себя* преобразуется, по таким представлениям, в *читай самого себя*<sup>82</sup>. Это значит, что людей, особенно власть имущих, надо поощрять не к варварскому отношению к нижестоящим людям, а к их поучению, потому что в силу тождественности человеческих мыслей и страстей, зная собственные мысли и страсти, вышестоящий будет точно знать мысли и страсти нижестоящего.

Выступая против Аристотелева принципа, что человек – полисное существо, Гоббс доказывает, что человек по природе существо не общественное. В обществе он ищет не друзей, а осуществление собственных интересов в войне всех против всех, хотя задача государства – всех умиротворить. Этому и способствует естественный закон, который на деле есть «найденное разумом общее правило»<sup>83</sup>, то есть правило-договор, сформированный по правилам искусства составления правил.

Искусственно создав Левиафана как гражданское общество, *civitas*, где верховная власть – это душа, награда и наказание – нервы, богатство и спасение (безопасность) народа – занятие, память – советники, справедливость и законы – *искусственный* разум, гражданский мир – здоровье, смута – болезнь, гражданская война – смерть, человек побуждается к исполнению естественного закона (слово «естественное» двусмысленное слово – оно означает искусство, которым обладает человек, чья природа, то есть естество, искусственного происхождения в силу его сотворенности). Естественный закон при этом в отличие от исконного стремления человека к войне призван к установлению мира, заключая в себе обязательство выполнения соглашений, отклик на благодеяние, умение приноравливаться к другим людям, прощение, учет размеров блага при благодеянии, полностью отвечая определению, которое Гоббс дал разуму как «искусственному совершенству»<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 38.

<sup>83</sup> Там же. С. 117.

<sup>84</sup> Там же. С. 211.

В ранней и новой Европе это право власти, не считающейся с законами, соседствовало с гражданским правом как таковым, с общим неписанным и записанным правом, с пониманием и оправданием правом своей (личной и частной) собственности. Гоббс после 1649 г., то есть после казни монарха, пишет: «Если кто-либо один или несколько человек утверждают, что суверен нарушил договор, заключенный им при установлении государства, а другие или кто-либо другой из его подданных, или суверен сам утверждает, что никакого нарушения не было, то в этом случае не имеется судьи для решения этого спора, и мы снова таким образом отброшены к праву меча, и каждый человек снова получает право защищать себя своей собственной физической силой»<sup>85</sup>.

### **Марк Аврелий: римская политическая концепция**

**Сомнения, возникшие при чтении книги Хайдеггера «Парменид».** Эта тема появилась как ответ Хайдеггеру, который писал о конце метафизики, что явилось результатом ее понимания как разворачивания идеи сущего в ущерб вопросу о смысле бытия. Свидетельствами подобной ущербности является для Хайдеггера забвение, начиная со времени Платона – Аристотеля, понимания истины как несокрытости, введение понятия *veritas*-истины как правильности и определение сущности человека, которое звучит как ζῷον λόγον ἔχον и которое есть «от самого себя восходящее сущее, которое восходит так, что в своем восхождении имеет слово и имеет его для восхода»<sup>86</sup>. При этом Хайдеггер специально подчеркивает, что язык в данном случае не является органом речи, выражающим вовне некое внутреннее человека: он есть то, внутри чего находится весь человек, произносящий не речь, а произносимый речью, логосом, мифом<sup>87</sup>. По его версии, известное со времен Римской империи определение человека как *animal rationale mortale* (разумное смертное животное) является неточным *переводом* древнегреческого, и, таким образом, саму жизнь, ζῶν, мы должны здесь понимать не в раннегреческом смысле слова, а «в позднегре-

<sup>85</sup> Гоббс Т. Левиафан. С. 149.

<sup>86</sup> Хайдеггер М. Парменид. М., 2009. С. 151.

<sup>87</sup> См.: там же. С. 155, 156.

ческом, римском или новоевропейском, то есть понимать в “биологическом” смысле “зоологии”... греческое определение сущности человека вскоре перетолковывается на римский лад: ζῷον превращается в animal, а λόγος – в ratio... для Канта человек есть тот “скот” (animal), который может сказать “я”<sup>88</sup>. Словом, речь о том, что человек при этом переименовании сравнивается с животным, а не с возвышенным существом Парменида.

Более того, решающим, по Хайдеггеру, остается тот факт, что в сущностных моментах истории взаимоотношений греков и римлян романизация властно проявляет себя как *изменение* существа истины и бытия, как ни понимай истину и бытие – в предметном ее значении или в значении начала для бытия<sup>89</sup>. Получается, что все изначально должны отталкиваться от уже установившегося у греков понимания истины и бытия, а до этого у всех должны быть *tabula rasa*. Для этого по крайней мере требовалось, чтобы римляне обсудили вопрос этот так, как он ставился у греков, и ответили на него, иначе речи об измене быть не может. Но они у греков этого вопроса не увидели, они пытались увидеть у них *свое*. Цицерон подробно написал в своего рода истории философии, которую у него можно обнаружить в разных сочинениях, прежде всего, конечно, в диалоге «О природе богов», что именно он постиг у греков. Он говорит, например, об атомистских идеях, критикует бога Платона как мастерового и строителя мира или бога Парменида как огненный шар – это он называет «диковинным вымыслом бредящих, а не рассуждающих (disserens) философов». Про Парменида он добавляет: «И много еще он допускает чудовищного, обожествив войну, раздор, страсть... что или болезнью, или сном, или забвением, или старостью уничтожается»<sup>90</sup>. Цицерон составлял свой словарь терминов: употребляя термин греческий, он переводил его на латынь. Среди них не было таких, которые свидетельствовали бы об обсуждении вопросов, усмотренных Хайдеггером. Возможно, что Запад и мыслит Грецию по-римски, вопрос в том, знает ли Запад римскую мысль.

То, что здесь хотелось бы сделать, можно назвать апологией старья. Когда-то в театральной студии МГУ был спектакль с названием «Старье берем и показываем». Смысл его состоял в том, что

<sup>88</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 152.

<sup>89</sup> Там же. С. 104.

<sup>90</sup> Cicero. De natura deorum, 18, 28.

при ближайшем *рассмотрении* оказывалось, что этого рядом находящегося старья мы не знаем, хотя оно у всех на глазах. Потому хотелось бы выдвинуть несколько пунктов для возможного спора с Хайдеггером.

1. Вслед за Хайдеггером, но с другим акцентом можно бы напомнить, что Рим дал начало более чем двухтысячелетней цивилизации. Хайдеггер называет вторичной и эклектичной римскую философию. Он это повторяет за старыми профессорами, и этому до сих пор вторят многие независимо от того, знали они Хайдеггерову оценку или нет. Иногда хуже: считают философию риторикой или наоборот, снимая первозданность философии как таковой и превращая ее в некие двусмысленные упражнения ума. В главе, посвященной культуре античности, в книге «История мировой культуры. Наследие Запада»<sup>91</sup>, Г.С.Кнабе и И.С.Протопопова написали, что якобы «риторика и философия “были не два лица одной мудрости, а две маски, которые надевал софист-мудрец, легко меняя их по мере нужды. <...> При таком положении, когда софист защищал в речи один тезис, твердо зная, что с такой же легкостью он будет защищать и противоположный, синтез риторики и философии терял всякую серьезность и превращался в откровенную игру, иногда важную и торжественную, как у Элия Аристиды, иногда нигилистически-ироническую, как у Лукиана. Этот дух игры, сознающей, что она игра, пропитывает всю атмосферу угасания античной культуры”. <...> Тема профанации мудрости – центральная»<sup>92</sup>.

Кажется, что Хайдеггер, не называвший по именам сторонников подобного отношения к римской философии (можно было бы опереться, например, на Э.Кассирера), подразумевает в целом общепреподавательскую практику. Но если такое понятно в начале его карьеры, когда они с Ясперсом замыслили бунт против профессоров, то в середине XX в., когда он был признанным философом, это не очень простительно, ибо он уже должен был бы понимать (сделаем шаг в защиту преподавателей, часто беззаветно трудящихся на своем поприще, успевающих «вогнать» в семестровый

<sup>91</sup> Кнабе Г.С., Протопопова И.А. Культура античности // История мировой культуры. Наследие Запада: Античность – Средневековье – Возрождение: Курс лекций / Отв. ред. С.Д.Серебряный. М., 1998. С. 89–209.

<sup>92</sup> Цит. по: <http://kogni.narod.ru/index.htm>

курс не только греческую, но, помимо римской, и средневековую философию), что в преподавательской практике так будет всегда, пока будет сохраняться общеобязательная лекционная форма, к тому же обеспеченная стандартом образования.

Эту оценку и хотелось бы оспорить, ибо, несмотря на обилие книг по римской культуре, специальных анализов римской философии мало. Более того, еще до всякого анализа такие заявления кажутся одновременно и слишком поспешными, и слишком категоричными, ибо даже на первый взгляд очевидно, что римское философствование запустило не только мотор мыслеречия, оно впустило в это мыслеречие весь человеческий организм, всего человека, и потому естественно, что через разные человеческие органы мощнейшая человеческая энергия переливается через край, в известной мере впервые рождая и опознавая это внешнее. Это хотя и не вполне, но все же согласуется с оценкой Хайдеггера, который, противопоставляя пребыванию греков внутри мифа и логоса римскую культуру и рассматривая всё время от римлян до середины XX в. как единое, говорил: «"Культура" появляется только с наступлением Нового времени, она начинается в тот момент... когда человек начинает утверждаться на самом себе и, осуществляя "уход" за самим собой, то есть "культивируя", выращивая, "создавая" себя, превращается в творца, то есть в гения»<sup>93</sup>. В основном соглашаясь с этой оценкой (не с негативной интонацией, при этом звучащей), зададим себе вопрос: почему это, то есть все сказанное, не **новое** дело философии? Более того, это новое дело обладало такой внутренней энергией, что не только продлилось две с лишним тысячи лет, но *заставило* со своих позиций рассматривать всю предыдущую философию. Ибо если «в строго греческом понимании» «организация "духовного мира", осуществленная человеческим своеволием», не имеет никакого отношения к мифу и логосу, а потому филологи-классики действительно «пустословят о "гениальной" греческой культуре»<sup>94</sup> и если мы все-таки обратим внимание на то, что среди значений латинского глагола *colo* (откуда – культура) числятся «обрабатывать» (прежде всего землю, откуда – агрикультура) и «вращаться» («обращаться»), то есть те же, что у греческого глагола *πολεῖω*, у которого, помимо значения «вращаться», есть «пахать», то такое жесткое выведение древних

<sup>93</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 156.

<sup>94</sup> Там же.

греков из тенет обработки и воспитания, то есть по-римски понятой культуры, кажется натяжкой. Если же учесть, что в Средневековье также Слово было в начале и в земном мире благодаря этому данному Слово говорили слово, которое одновременно было и своим, и не-своим, то такое утверждение кажется не меньшей натяжкой. Впрочем, и римляне при ближайшем рассмотрении оказываются не большими своевольниками, чем древнейшие греки, хотя и в другом смысле. Уход же за самим собой, или забота о себе Сократу присуща не меньше, чем Цицерону, – М.Фуко такую заботу сделал предметом своего анализа<sup>95</sup>.

«Сперва вяжемся, а потом посмотрим», – эти слова ученика Аристотеля говорят об открытости начинания, за которым еще ничего нет, за которым открываются неведомые и непредвиденные возможности, за которым просвет, в полном соответствии с мыслями Хайдеггера. Эти слова были не чужими для Цезаря, который всегда сперва ввязывался в дело, а потом писал к нему свои комментарии. «Записки о галльской войне» – собственно не записки, а *commentaria*, осмысление **дела**, на которое толкнула голова, в котором ни слова о войне.

Все эти первоначальные недоумения, возникавшие при чтении книг Хайдеггера (в данном случае имеются в виду его лекции, изданные под общим названием «Парменид»), заставили обратиться и к римской философии **par excellence**, и к **этимологиям в частности**, при всей относительности такого обращения. Прежде всего, конечно, интересовало, действительно ли *animal rationale mortale* были переводом ζῷον λόγον ἔχον. Из книги Т.В.Гамкрелидзе и Вяч. Вс.Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы» следует нечто обратное, что прежде всего жизнь, или **anima**, была присуща богам. Внутри мира живого выделялись свои подклассы со значением «дышать», «дух», «душа» с именами богов, человека и животных. Термины, связанные с **anima**, относятся к древнеиндоевропейским хеттским текстам (XVII в. до н. э.). И память о них берегли очень долго, во всяком случае до XIV в., до эпохи Возрождения. Цицерон писал: «Если фигура человека превосходит форму всего **одушевленного**, то сам *бог прежде всего, а не*

---

<sup>95</sup> См. разделы II–III семинарских выступлений Фуко в университете Вермонта, опубликованных под названием «Технологии себя» (Логос. 2008. № 2(65). С. 103–111).

человек – одушевленное, animans»<sup>96</sup>. Августин четыре века спустя добавит, что Бог есть animans, то есть animal, уравнивая animans и animal как собственно жизнь.

Между тем внутри одушевленного мира мир людей как раз жестко противопоставлен миру животных по признаку «говорящий – неговорящий». В древнейшей индоевропейской традиции **дар речи** определяет различие этих миров. В среднехеттском «Гимне Солнцу» прямо сказано: «И ты судишь суд над собакой и свиньей; и суд над домашними животными, которые РТОМ НЕ ГОВОРЯТ»<sup>97</sup>. Августин, произнесший в 10 книге «Исповеди»: «Я сам себя поставил под вопрос», **questio mihi factus sum**, – находится все еще под воздействием этой старой традиции. Он проводит жесткое различие внутри одушевленного: 1) человек, 2) дикий зверь – **bestia** и 3) **домашнее животное – pecus. Оно ему необходимо**, чтобы, по словам Х.Арендт, «подчеркнуть родовой характер животной жизни *в отличие* от однократности человеческого существования»<sup>98</sup>. Он четко различает вопросы «что я за человек» и «кто я». Кто я – вопрос, обращенный к себе: я – человек, что бы это слово ни означало. Вопрос же, что такое человек, обращен к Богу. Дух человека не знает о себе, что он такое, знает только Бог. Иными словами, говорит Арендт, и с нею вполне можно согласиться, вопрос о существовании человека не «зоологический», а такой же «теологический вопрос, как и вопрос о существовании Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного Откровения»<sup>99</sup>.

2. Конечно, вся история Рима, в том числе его философия, связаны с идеей власти, **imperium**. Очевидно, что Хайдеггера, писавшего во время семестров 1942–1943 гг. и многое переосмыслившего даже за этот небольшой промежуток времени, сначала победоносный для Германии, потом связанный с чередой крупных поражений, идея империи должна была и философски, и политически оттолкнуть. Кажется, однако, что этот действительный водораздел между Древней Грецией и Римом скорее является поводом для осмысления основ политического устройства, нежели про-

<sup>96</sup> Cicero. De natura deorum, 48. Выделено нами.

<sup>97</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Выделено нами.

<sup>98</sup> Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. М., 2000. С. 15. Курсив наш.

<sup>99</sup> Там же. С. 18–19 (сноска 2).

стой и жесткой констатации пограничья. Римское *imperium*, властвование и умение властвовать, способствовало такому единству народа, которого не было в Греции. Впрочем, греческое «κράτος», которое вобрало в себя слово «демократия», не менее властно, чем *imperium*. Римская империя к тому же не в меньшей степени связана со словом, чем с общежитием. Сократа казнили в том числе и за предположение возможности тирании, а римская власть, республиканская власть, предполагала *любую* форму правления, если оно представляло общее дело, что и есть *res publica*. Римская же власть способствовала силе каждого человеческого существа в сообществе друг с другом, она родила *corpus*, единое тело народа и его дело, поступок, *actio*, чего не сумела κράτος. *Imperium* как властность предполагала такую организацию, которая собирала народ, нечто производила и улаживала, основывала, выдумывала и стяжала (славу среди прочего, как и свободные люди греческого полиса). Высшей целью такой властности было приведение человека к такому состоянию, которое в сосредоточенном виде было бы тем, что называется *homo sacer*. Хайдеггер прав, когда говорит, что римлянин осуществляет «уход» за самим собой, то есть «культивирует» себя, превращаясь в творца, то есть в гения. Только вряд ли он прав, полагая, что такой человек утверждает на самом себе. Республика как раз не предполагала самоутверждения, она требовала от человека полной жертвы, о чем свидетельствует вся римская история. Ты мог стать гением только в случае, если ты и республика были одно. В этом случае теряется всякое «я» и «ты», ибо рождено «оно», тождество общего и единичного, которое вот-вот и тождественность свою утратит, поскольку родившийся и трансцендированный гений, сакральное существо или божество выходит за границы невиданного прежде, где еще ничего нет, где нет еще даже и возможностей, где замирает слово, заново появляясь на свет. Здесь еще некому даже и сказать, как это сделала богиня-истина в поэме Парменида, «приветливо встретившая прибывшего к ее дому мыслителя и сразу же заговорившая о том, что ему предстоит узнать в будущем»<sup>100</sup>. **Потому речь здесь не о переводе, а о новом понимании самого бытия, то есть жизни, то есть мира. И при этом никакой зоологии, никакого самоутверждения, ибо обожествление происходит из самого внутреннего человека,**

---

<sup>100</sup> См.: Хайдеггер М. Парменид. С. 40.

**оно уже там, и оно, не зверь, его ведет**<sup>101</sup>. Можно сказать, римляне выработали мощнейшую процедуру трансцендирования, которая касалась мира как такового, тем более того, что именовался как SPQR, «сенат и римский народ». Можно сказать и то, что они показали процедуру появления какой бы то ни было необходимости делать нечто, а она, необходимость, появляется в момент решимости начать.

3. Может быть, время пришло для глубокого исследования римской философии, коль скоро она объявлена почти началом (исключая время Платона – Аристотеля) конца метафизики и философии. Для этого надо вспомнить, что эпоха Возрождения прежде всего возрождала римскую античность и только потом греческую, Платона прежде всего (достаточно вспомнить «Платоновское богословие» М.Фичино), неоплатоников, стоиков, относясь с настороженностью к Аристотелю. Ритмы возрождения, однако, менялись: от Платона к Аристотелю, от орфических гимнов, «Книг Сивилл» и халдейских ораторов, герметического корпуса к Плутарху, Демосфену, Ксенофону, Эпикуру, минуя древнейшее греческое философствование. Конечно, не все тексты были известны. Многие появились только к XIX в., а то и к XX в. Но не значит ли это, что сила древнейшего философствования, его открытость началу была непреходящей и хранилась внутри философии, так что все великие философы начинали с выставления именно своих принципов? Обращения к самым истокам философии – не свидетельство ли это апокалипсического страха, навеянного МИРОВОЙ войной, персонафикатором которой для Хайдеггера была Германия, а он считал ее преемницей древнегреческого философского духа? Очевидно, что такое напряжение ума бывает в переходные или критические годы. Для Германии 1942–1943 гг. были переломными. Хайдеггер предвидел жертвы и сказал о жертве немецкого народа. Но люди жили в любые времена, и в любые времена, которые не выбирают («в них, – как известно, – живут и умирают»), была самостоятельная и сильная философия. Наши страхи перед философским запустением и несколько презрительные отзывы о современной

---

<sup>101</sup> В связи с этим любопытно отметить, что Августин в «Граде Божьем», анализируя причины падения Рима, приводя их во множестве, все же в результате понял, что ни одна из них не смогла бы произвести такой убийственный поворот, кроме одной-единственной: «Время изменилось».

философии свидетельствуют о знании того, какой силы она бывает. Если же мы посмотрим отзывы всех великих философов о своем времени, то они начинаются примерно с тех же констатаций, которыми наполнены и наши страхи и презрения<sup>102</sup>. Сила древнегреческой философии в том, что она запустила этот ментальный механизм, который продлился и длится более двух с половиной тысячелетий: что-то не видно людей, которые отказались бы от своего поприща, хотя оно не приносит никакого дохода, кроме подчас весьма сильного удовольствия, свидетельствующего о том, что оно достойное поприще. Сказать, что начиная с римской философии было запущено дело уничтожения, – значило не ощутить силы этого философского механизма, про который можно сказать, что он имел начало, но вряд ли, пока жив человек, логосный или разумный, будет иметь конец. Тертуллиан сказал однажды, что, даже согласившись, что при создании статуи Ахилла художник прежде всего имел в мастерской медь, он никогда не согласится с тем, что статуя имела начало в меди: она возникла из ничего, из той открытости, дарующей разные возможности, обнаруживающиеся в неких пред-определениях, не говорящих о том, какой будет именно эта статуя. Бозций в конце ли V в., в начале ли VI в., говоря о том, что упало ложе, замечал, что падает материал, а не искусство, благодаря которому было произведено на свет это ложе, тем самым утверждал, что нет конца искусству, а философия почиталась как таковое (в Парижском университете философия долгое время изучалась именно на факультете искусств).

Более того, сказать, что начиная с римской философии было запущено дело уничтожения, значило обнаружить ярчайший свет этой философии, сквозь который обязан светить свет начала: иначе как узнать о том, что это – конец.

Н.Н.Мурзин предложил сравнить фигуру Хайдеггера не с современными ему философами, а с такими великими мифотворцами, как Толкиен или Льюис. Можно, однако, сравнить его с не менее великими философами кризисных эпох, например, с Августином. Только тот, понимая, что время Рима «прошло», обратился не к старой, а к *новой* для того времени ментальной ориентации, которую принесло с собой христианство. Мы этого ново-

---

<sup>102</sup> См., например, начало «Картезианских медитаций» Э.Гуссерля, да и отношение самого Р.Декарта к современной ему философии.

го пока не разглядели. Хайдеггер обнаружил его хотя и в начале начал, но все-таки в далеком *прошлом*: «Парменид» читался, напомним, в двух семестрах, в то военное время, когда произошел существенный для Германии перелом: войска потерпели поражение, которое Хайдеггер расценил как *полное* поражение. Отсюда призыв к жертвенности.

С кризисным временем, на глазах менявшим жизнь, связан и уникальный язык Хайдеггера: он почти выламывает рот, с ним происходило почти то же, что в уличных и государственных разборках того времени. Это время выламывания и вырывания, в том числе уничтожения народа. Если уж уничтожать, то ВЕСЬ народ. 1942 г. – год решения еврейского вопроса, 1943 г. – немецкого. Евреи должны лечь под нож во имя чистоты, очищения бытия, немецкий народ во имя бытия как такового. Понимая или не понимая, Хайдеггер рисовал картину КАТАСТРОФЫ, не схожей ни с какой революцией, смысл которой – расчищать поле для деятельности уже сложившихся новых сил. Катастрофа же оставляет после себя тлен и пепел, пустыню под названием Шоа, то, что стало предметом анализа в философии *постмодернизма*.

«Парменида» нельзя понять, стыдливо обходя его концовку, где Хайдеггер заглянул в самую смерть, сделав ее точкой отсчета нового начала. «Речь не идет о невозможном, то есть о том, чтобы повторить первоначало в смысле возрождения эллинства... Речь идет о том, чтобы, мысля из этого начала, вступить в разбирательство и спор с ним – дабы услышать голос, задающий тон будущего настроя и устрояющего предназначения. Этот голос можно услышать только там, – пишет Хайдеггер, – где есть опыт внимания ему»<sup>103</sup>. Если остановить фразу в этом месте, то римский настрой выйти в открытость и вступить в спор с началом вполне соответствует мысли Хайдеггера, как вполне соответствует ему и философия культуры, проникнутая сознанием «мира сначала». Но Хайдеггер требует некоего высшего состояния, считая, что голос начала можно услышать там, где «есть боль», высшая форма которой есть «смертное умирание».

Вопрос в том, сможем мы ли мы передать опыт умирания. «Как сладко умирать», – шептал Суарес и примерно то же еще раньше Плотин. Но ни тот, ни другой «ради сохранения истины бытия»

<sup>103</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 355–356.

не призывали приносить в жертву человеческое бытие. Наоборот, сохраняли, ибо их религия – это религия сохранения. Надо бы не утверждать, а доказать, что «жертва несет собственную сущность в себе и не преследует никакой цели и пользы». Христианское двухтысячелетие свидетельствует обратное – спасение, при котором голос начала звучал всегда и, если и переставал звучать, то в момент, когда под нож тираний – не хочется употреблять слово «цивилизация» – человечество ложилось в качестве жертвы, не считая себя жертвой, то есть добровольно принимающим страсти за грехи, а будучи жертвенным безмозглым животным, только воем сопротивляющимся ножу жреца. «Напомни себе, что не будущее тебя гнетет и не прошлое, – ответил на это вторичный эклектик римлянин Марк Аврелий, – а всегда одно настоящее. И как оно умалевается, если определишь его границу, а мысль свою изобличишь в том, что она такой малости не может выдержать»<sup>104</sup>.

Не нужно думать, как Хайдеггер, что в его разговорах о «римском» начале здесь можно усмотреть, как кто-то усмотрел, вражду по отношению к «христианскому»<sup>105</sup>. Здесь можно обнаружить другое: в разговоре о «римском» начале уничтожения несокрытости истины много натянутого и вызывающего сомнение. Да и современные повторы старого, диалоги с разными культурами, мало похожие на техники мышления (Хайдеггер полагает культуру тождественной технике и даже варварству<sup>106</sup>), поскольку диалог может состояться только при незнании вопросов и тем более ответов (он всегда – заново), вполне могут свидетельствовать о не всегда удачных попытках выйти на тропу, ведущую к просвету.

Невозможно запомнить ход языкового выламывания. Иногда кажется, что в этом – замысел, за которым молчание, ничто, пустота, которую можно принять за другое начало. Последнее даже вернее, потому что мысли о прежнем представлении, видении бытия очень умело сняты или то, что они сняты, можно принять за достоверное: все не так, все изжило себя, все прошло как сон пустой. Остается жениться. На чем, если не осталось ничего? Нам говорят: на начале, даже если начало, то есть «задающий тон будущего настроения и устрояющего предназначения», который

---

<sup>104</sup> Марк Аврелий. Размышления. Л., 1985. С. 46. Курсив наш.

<sup>105</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 354.

<sup>106</sup> См.: там же. С. 156.

мы еще не услышали, вновь «ввергнется в забвение», словно бы «принадлежа сущности самого бытия, то есть несокрытости»<sup>107</sup>. То есть жениться не на ком, если то, на ком жениться собирались, ввергло в забвение.

Ибо языковой слом, и это Хайдеггер и обнаружил, и выразил очень точно, энергично и завораживающе, означает в том числе и лишение мышления его основной корзины – памяти как хранилища не только общечеловеческого тезауруса, но и моего личного. Разрушена именно она, коль скоро нельзя повторить произносимые Хайдеггером слова с той же энергией и с тем же упорством-упрямством... поскольку трудность вызывает сама произносимость слов. А там, где можно понять Хайдеггера, где можно его повторить и быть им захваченным, это скорее можно поставить ему в вину. Это нельзя назвать НАЧАЛОМ, ибо смысл языкового выламывания – стать таким началом, дать *новое*, потому и труднопроизносимое, слово этому новому началу. Понимание его свидетельствует о том, что движение мысли идет в старом цивилизационном русле. Между тем языковая задача Хайдеггера – сменить не русло, саму ориентацию зова, с этим может быть связана невозможность услышать современников, например, некоторое время бок о бок жившего Витгенштейна. Он словно нарочито лишал себя возможности коммуникации. Слышится резкий голос и рев студентов – ситуация, свойственная довоенной и послевоенной Европе вплоть до 90-х годов. Говорит действительно одно Dasein.

Странно, что для ученицы Хайдеггера Ханны Арентд «неприкрытая враждебность» Хайдеггера к присылке ему в 1961 г. ее книги «*Vita activa*» была «неожиданным ответом»<sup>108</sup>: само основание мира, представленное как «факт множественности»<sup>109</sup>, должно было вызвать его неприязнь. Арентд к тому же утверждала, что востребовавший новое продумывание идеи начала кризис оснований современной картины мира потому и является кризисом, что в этом мире «язык утратил свою власть», он «языком уже не владеет». «Истины» этой картины, «вполне поддающиеся математическому формализму и технической демонстрации, никоим образом уже не

<sup>107</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 356.

<sup>108</sup> См. послесловие переводчика, В.В.Бибихина в: Арентд Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. С. 429.

<sup>109</sup> Там же. С. 14.

могут быть представлены в *речи или мысли*»<sup>110</sup>, тем паче, добавим, если они требуют боли, высшей формой которой является человеческое умирание. «Как только пытаются схватить эти истины в понятии и сделать наглядными в контексте языкового высказывания, получается нелепица» вроде треугольного круга или крылатого льва Э.Шрёдингера<sup>111</sup>. Но если это так, тогда нам не остается ничего другого, как выдумывать еще и машины, которые возьмутся за нас мыслить и говорить, и стать рабами своих познавательных способностей, которые действительно, если использовать выражение Арендт, «забыты всяким духом», если уж требуется просто жертва без цели и пользы. В книге «Что такое мышление» Хайдеггер именно так и говорит: мы способны изготовить машины, к которым идем в рабство, и если мы способны изготовить их, то, следует ссылка на Ницше, способны изготовить и бога. Изготовить, однако, можно идола, а бог (см. выше) – сама жизнь, само живое, он должен быть, если он есть и если не отвергается та жизнь, которая, как и слово, вне нас, и не столько мы производим жизнь, сколько живы ею. Начало Хайдеггера иногда напоминает о начале человечества, которое мы знаем по антропологическим находкам и определяем, что у «них» количества мозга было больше, чем у Парменида и Сократа. А Хайдеггер относит начало философии к VI в. до н. э., сводит к сотне лет, остальное время ведет к забвению бытия.

Своим высказыванием о выламывании языка в пору кризиса Арендт вроде бы соглашается с Хайдеггером: вполне «возможны истины, лежащие за пределами говорящих, и они могут быть очень важны для человека, насколько он экзистирует также и в *единственном числе*». Но она настаивает на другом факте: «Насколько мы существуем, однако, во *множественном числе* и, стало быть, насколько мы живем в этом мире, движемся и поступаем в нем, только то имеет смысл, о чем мы можем говорить друг с другом или пусть даже сами с собой и что в слове показывает себя смысл имеющим»<sup>112</sup>, – в том слове, которое, пусть и утратив власть, все же хранит некий неведомый смысл, поскольку он за пределами говорящих, возможно, позволит из-обрести новое начало.

<sup>110</sup> См. послесловие переводчика, В.В.Бибихина в: *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни*. Курсив наш.

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> Там же. С. 11. Курсив наш.

И эта игнорируемая Хайдеггером множественность очень важна. Поскольку в «Пармениде» он много раз возвращается к вопросу, что такое жизнь и чем в ней является человек (собственно, из-за его разъяснения мы и взялись за эту тему), то встает вопрос и о поступке, ибо жизнь равносильна пребыванию среди людей (*inter hominess esse*), если использовать язык римлян. А для них не истина и не бытие имели первенствующее значение, а сама жизнь, та, что есть только среди людей, *inter hominess esse* (имеется в виду не то, что животные или растения не живут, а то, что жизнь поставлена под вопрос только человеком и никого иного на эту должность не поставишь). *Vita* – от корня *uis*, того же корня, что *uir* – муж, мужчина, сила, но и от «*ui*» – плести, вить, откуда и вино, и голос.

Анализ римской философии, возможно, позволит нам укрепиться в мысли, что ни *animal rationale mortale* не является переводом ζῷον λόγον ἔχον, ни поставленные раннегреческой мыслью проблемы, связанные с пониманием ἀλειτουργία как несокрытости истины, не были предметом обсуждения, следовательно, забвения, – римляне исходили из других принципов, которые, к сожалению, остались за пределами внимания исследователей, традиционно прописавших римскую мысль по разряду вторичной и эклектической, а римских философов, определяемых в основном в качестве стоиков<sup>113</sup>.

**Медитации Марка Аврелия, императора-философа.** Марк Аврелий (121–180) написал книгу, которая в разных русских переводах называлась «Размышлениями императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя», «Наедине с собой. Размышления» или просто «Размышления»<sup>114</sup>. Она могла бы называться, как у Паскаля, просто «Мыслями», и эти мысли вместе оставляют впечатление абсолютного целого. Оно происходит от

<sup>113</sup> Иногда в голову лезет гнусная мысль, что мы так любим называть их стоиками по аналогии с русским прилагательным «стойкий» или глаголом «выстоять», с чем часто сопрягают римское мужество и воинственность.

<sup>114</sup> См. и об этих полных переводах, сделанных князем Л.Д.Урусовым в 1882 г., и С.М.Роговиным в 1914 г., и о более ранних неполных в очень обстоятельной статье последнего переводчика книги Марка Аврелия А.К.Гаврилова «Марк Аврелий в России» (*Марк Аврелий. Размышления*. Л., 1985). Этот последний перевод сопровождает также статья Яна Унта «“Размышления” как литературный и философский памятник» и экзегетический и текстологический комментарий.

навязчивого, навязанного, но и исполненного понимания того, что человек – часть целого, и в нем оно пребывает. Словомыслями можно собрать и целое человека и само целое, потому что это будет одно и то же. Мир понимается как единое существо с единой душой и природой, это единое в нем передается через единое чувствование.

Свою книгу Марк Аврелий написал по-гречески. Именно поэтому она, как последний греческий вздох на латинском Западе, может оказаться непосредственным ответом на первые голоса самой греческой философии.

**Диалог между «я» и «ты».** В этой книге император-философ говорит: «Надо строить жизнь». Глагол «строить» здесь значит: собственными усилиями обнаруживать в себе ту жизнь, которая дана и которая больше моей, удалять из нее то, что подлежит забвению и уничтожению. Казалось бы, само слово «строить» находится в полном согласии с мыслью Хайдеггера о самоутверждении римлянина, если бы речь с первых шагов не шла о желании поступка, невозможного без предположенности другого. Полагая, что нельзя говорить о «человеке вообще», о хайдеггеровом *Das Mann*, как и о бытии вообще, Марк Аврелий исходил из убеждения, что подобный ход мысли определяет человеческую множественность как результат бесконечного воспроизводства некоей одной модели и тем самым отвергает идею поступка или в нем не нуждается. Марк Аврелий говорит только о «я», к которому он обращается как к «ты», словно бы проверяя себя на согласие с самим собой. В этом смысле «Размышления» Марка Аврелия уникальны для романского дохристианского мира, такого отношения «я – ты» Греция не знала. Согласие «я» с «ты» и есть *veritas*, которое в этом смысле *не* алетейя, *но* не менее открыто, чем алетейя, ибо скрыться от себя нельзя.

*Veritas не перевод* греческой «алетейи-несокрытости». Связь с нею происходит иначе. *Истина-veritas*, скорее, *способ самоконтроля* в ином, чем парменидово, основании мира – *в его «яйности»*. Хайдеггер к тому же принял для *veritas* лишь значение «защищаться и обороняться», однако древний корень *ueg* означает не только препятствие или оборону, удержание себя в себе самом, самоутверждение, стояние или пребывание-в-стоянии, но от него пошло желание «остро смотреть, смотреть с суждением, смотреть

взглядом мудрости»<sup>115</sup>. Сдается, что истина-*veritas* для римлянина это не то, что открылось как бытие, а изначально *некая стратегия мысли, свойственная каждому единичному существу, ведущая к целому*. «Логос и искусство говорить суть способности, которым довольно себя и дел, сообразных себе; устремляются они из свойственного им начала, а *путь* их к прямо лежащей перед ними *цели*»<sup>116</sup>. В переводе А.К.Гаврилова эта фраза звучит несколько иначе: «Разум и искусство разума суть способности... а путь... к... назначению». Но в греческом тексте стоят *λόγος* и *τέλος* – цель как стремление к целому. И это существенно меняет смысл сказанного. Марк подчеркивает и истину как стратегию мысли, и стремление к целому парадоксальным примером. «Видал ты когда-нибудь отрубленную руку, или ногу, или отрезанную голову, лежащую где-то в стороне от остального тела? Таким делает себя – в меру собственных сил – тот, кто не желает происходящего и *сам же себя отщепляет, или творит что-нибудь, противное общности*. Вот и лежишь ты где-нибудь в стороне от природного единения, ты, который родился как часть его, а теперь сам себя отрубил». И дальше он делает особенный акцент на одной присущей только человеку особенности: «Но вот в чем здесь тонкость, можно тебе воссоединиться снова. *Этого бог не позволил никакой другой части, чтобы сперва отделиться и отсечься, а потом сойтись*. Ты посмотри, как это хорошо он почтил человека: дал ему власть вовсе не порывать с целым, а если порвет, то дал прийти обратно, срастись и снова стать частью целого»<sup>117</sup>.

Единство – это целое, но это *парадоксальное* целое. Оно изначально не противоположно множеству. Множество в нем, *pluralitas*, в пределе понимается как один-единственный *муж*, он – сосредоточенность этого множества. Марк пишет, что он получил от прадеда, дедов, отца, матери, учителей много добродетелей, но все полученное преобразовано им в одно – в него самого. Целое – это неделимое единство. Свойством природы такого неделимого является изменение, поворот, троп, *который тем самым является не художественным приемом, а явлением самого бытия-жизни. То, что раньше один из нас считал открытием Средневековья, явля-*

<sup>115</sup> Марк Аврелий. Размышления. С. 46.

<sup>116</sup> Там же. С. 26. Выделено здесь и всюду в цитатах нами.

<sup>117</sup> Там же. С. 46.

ется открытием Марка Аврелия. В этом парадокс так понятого единого – в изменяющейся неизменности. В этом смысле человек есть выражение изменчивости мира, он – его часть как момент изменения, и он – целое как постоянное изменение, как его внутренняя энергия и внешнее выражение. В этом смысле человек есть сам мир. Мир – то начало, на которое направлен взгляд римлян. Множество в нем, pluralitas – от индоевропейского pl-pl, толпа, отсюда и plebs, и populus как возможность, как сила или – что то же – муж для его (вы)явления. Оно – атомическое единство, которое впоследствии найдет сгущенное выражение в примерном определении личности как «атомной подстанции разумной природы»<sup>118</sup>.

Это, кстати, тесно связано с иным названием книги Марка Аврелия – «Τα εἰς ἑαυτὸν», или в латинском переводе «Ad se ipsum», «О том самом», то есть о себе Марк Аврелий говорит как бы в третьем лице, о том, кто и он сам, и в то же время не он сам, он – тот, кто ведет речь о том, о ком ведется речь. Здесь его «я», «ты» и «он» стоят как сопричастники, не поглощающие, но и не отрицающие друг друга. Марк обращался к себе, как «ты» к «я», то есть лицо (личность) «ты» к лицу «я», и вместе речью они формировали то «он», которое должно быть божественно (употребим здесь пока безответственно это наречие) совершенным и тем самым *безличным*.

В связи с этим надо вспомнить, что в греческом и в латыни не все местоимения, которые мы называем личными, можно именовать как «лицо». В латинском и греческом нет личного местоимения третьего лица, поскольку лица могут представлять говорящие друг с другом «я» и «ты», а не «он». Функцию «он» выполняют указательные местоимения, лица не имеющие. Лишь разговор между «я» и «ты» формирует и трансцендирует некую реальность «он», которой должен соответствовать любой римлянин.

Эта реальность «он», с которой соотносятся «я» и «ты», – не просто «реальность речи» вообще, как пишет об этом Э.Бенвенист<sup>119</sup>, но к тому времени, о котором идет речь, исключительно реальность *римской* речи. К тому же это традиция

<sup>118</sup> Боэций дал предварительное определение личности: individualis substantia naturae rationalis.

<sup>119</sup> См. главу XXIII «Природа местоимений» в его книге: *Бенвенист Э. Общая лингвистика* / Ред., вступ. ст. и комм. Ю.С.Степанова. М., 1974. С. 286.

диатрибы – философской проповеди. И «я», и «ты» обозначают человека, который *производит* речевой акт, и это произведение римлянина интересует прежде всего как *дело*. Такое речевое *дело*, по определению, есть поступок, который действителен только в силу своей единственности. Назначение же существ, обладающих прямой речью (ὄρθός λόγος), – «ни на миг не смотреть ни на что, кроме логоса», «прямо следовать логосу и его уставам», «взойти к тем немногим именам» (добротному, достойному, осмысленному, единосмысленному, свободомысленному)<sup>120</sup>. В этом смысле человек по-прежнему «то ζῶον λόγον ἔχον, от самого себя восходящее сущее» (Марк Аврелий, правда, вместо λόγον употребил слово λογικόν).

Взаимосоотносимые «я» и «ты» Марка Аврелия образуют единое тело речи. Их нельзя обозначить как какие-то объекты. Например, вселенная остается вселенной независимо или зависимо от меня, но она та же самая вселенная. Вечно меняющиеся «я» и «ты» не имеют постоянного, вне меня существующего понятия. Если это учесть, то можно понять, что и «он» тоже образуется не от постоянного и «объективного» понятия: указательное местоимение «этот» является в речевом акте «указателем наглядности», как называет его Бенвенист<sup>121</sup>, возникающим во время речевого акта как некая вещь, ассоциирующая ее с «я» и «ты», которые сами по себе не представляют «объекта», определяемого в качестве «я». И если «я» и «ты» представлены уникальным, личностным, обладающим особенной интонационностью языком, который можно назвать речью, то указатели образовывались с помощью такого языка, который, хотя и мог возникнуть в момент речевого общения, соотносился с тем, что называется реальными объектами, с определенным временем и местом<sup>122</sup>. В этом странном соотношении двух планов бытия, кстати, были боль и страдание Декарта. Он четко видел эти два *разных плана*: мыслящее и потому существующее «я» вместе с тем одновременно представлялось как тело, как «оно», сросшееся с «я»; это объектное «оно» экстенсивно и постоянно разворачивается перед мыслящим «я», образуя такое одно, где нужно обладать чутким ухом и зорким глазом, чтобы различать их двухплановое существование,

<sup>120</sup> Марк Аврелий. Размышления, I, 8; II, 16; X, 8. (ср. с. 5, 12, 57).

<sup>121</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 287.

<sup>122</sup> Там же. С. 288.

не впад в шизофрению. У Декарта одинокое мыслящее «я» внутри одного протяженного человека, и их не расплатать на прозекторском столе: его сомнение лежит между двумя этими планами, в этом «между» любая мысль – вместе «я» и некое «он». В этом можно погибнуть, если не представить его две субстанции как одну, в которой нечто экстенсивно разворачивается из «я», а осмысленное этим «я» повернуто к себе же, как к «ты». Оказалось, что в человеке много «я», много того, что по древнему определению составляет лицо человека. Прав был Боэций, когда говорил, что христиане представляют Христа как состоящего «из» двух природ и «в» двух природах: это не мелочный разговор о предлогах, ибо в опоре на слово имеют вес любые речевые данности.

Реальности речи (употребим эту тавтологию, ибо и «реальность», и «речь» от латинского «ges») не было в Греции, там до соотносительности «я» и «ты» дело не дошло. Потому сам этот речью образующийся мир не был и не мог быть никаким переводом, это плод иного положения самих начал. «Я» может быть идентифицировано только посредством речевого акта. Никакая богиня, будь то сама истина, не удостоверит этого «я», пока не осуществится диалог между «я» и «ты». Для идентификации «я» не нужны никакие символы (разорванное письмо как свидетельство того, что этот человек – тот самый, кто ушел отсюда много лет назад). О том, что «я» и «ты» действительны только в том единственном речевом акте, в котором они производятся, свидетельствуют повторы Марка Аврелия. Повторяет другое «я», основательно забывшее первое. Поскольку же *форма* повтора другая, то мы должны отслеживать, что именно изменилось в нем самом, на что обращается внимание *теперь*. Это позволяет создать письмо, которое в данном случае является указателем на это изменение и которое уже вполне отчужденная от прежнего «я» вещь, «оно».

Поэтому римская мысль изначально предполагает учет двух (двуосмысленных) актов: акта отчуждения вещи посредством указания на нее (вот «он», «этот», тот») и создания ее формы, речевого акта, осуществляющегося между двумя лицами, открытого любому изменению.

Но повторы Марка Аврелия означают не только то, что он перестал узнавать себя, а и то, что он заново натыкался на себя прежнего и узнавал себя, как бы заново знакомясь с собой. Его по-

ражало или, возможно, поразило бы, если бы он перечитал себя прежнего, что никуда дальше он не идет, а все топчется, переминаясь с ноги на ногу, то есть меняя слова, на том же месте. Это топтанье и есть его точка опоры. Он тут свой. Он не идет дальше, он идет вблизи и столько раз удивился своему, сколько возвратился. Повторил, значит, проторил. Ибо в отверженности себя не узнать, как писал он, мир с собой только когда спора нет.

Размышление об актах взаимосоотносимости речи и языка необходимо для разъяснения того, чем является то «божественное» («бог», «божество», «гений»), о чем выше – словно бы безответственно – было сказано вскользь<sup>123</sup>. Попытаемся теперь сказать об этом ответственно.

**Шаг назад: божественное восхождение.** Что для римлян был бог? То, что они считали, что вопрос о боге дискуссионный, сомнению не подлежит: одни полагали, что он есть, считая даже, что сама идея бога врожденна, другие – что его нет. И то, и другое мнение нуждалось в каком-то правильном объяснении и, разумеется, обсуждении. Такое обсуждение можно обнаружить в письме-трактате Цицерона «О природе богов», обращенном к Бруту, одному из заговорщиков против Юлия Цезаря, проявлявшему интерес к философии. В этом письме Цицерон сообщает о дискуссии, происшедшей между его друзьями – Гаем Аврелием Коттой, великим понтификом, сенатором Гаем Веллеем, эпикурейцем, всадником-стойком Квинтом Луцилием Бальбом, к которым присоединился и сам Цицерон, почти ничего не сказавший во время обсуждения, кроме того, что посетовал на отсутствие в дебатах философа-перипатетика (им считался Марк Пуппий Пизон Кальпурниан), себя причислив к поклонникам Новой академии.

Это удивительный диалог. В конце его не было принято никакого решения, как и положено при обсуждении. Есть лишь констатация того, что Веллею более импонировала речь Котты, а Цицерону – «показалось» «более похожим на истину» мнение Бальба<sup>124</sup>. Диалоги построены так: сначала Веллей высказывает свое мнение относительно природы богов, затем Котта критикует это мнение; потом высказывается Бальб, и снова Котта критикует его. Веллей задает огромное количество вопросов относительно

<sup>123</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 90.

<sup>124</sup> Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 190.

божественной природы. В его уста и вложена та история философии, о которой мы говорили выше. Это и понятно: она должна быть высказана любителем философии, а не самим философом.

Веллей говорит вещи наивные, легко разбиваемые умудренным Коттой, вроде той, что природа богов только совершеннее и лучше человеческой. Однако одно соображение весьма серьезно: знание о богах врожденно (*cognitio innata*), ибо никаким иным не может быть знание о том, что основано на «единодушном и твердом согласии всех». Можно, конечно, признать это «знание» суеверием (Котта затем ему и скажет, что он, физик, «ищет свидетельства истины у душ, напитанных обыденностью»<sup>125</sup>), а не достоверностью, однако не суеверием, а достоверностью является само произнесение звуков, ибо, как говорит Веллей, «некоторые предвосхищенные душой представления о вещах» **называются** (*appellare*), а сами сведения об этих представлениях **читаются** (*de volumine accipere*)<sup>126</sup> и тем самым понимаются. При этом Веллей приводит возникшие новые понятия – антиципация (*anticipatio*) и предпонятие (*praenotio*), **предварительные, пусть и смутные схватывания** целого; этими **двумя** словами Веллей пытается выразить смысл **одного** греческого слова *πρόληψις* – «к новым вещам нужно прилагать и новые имена». Какие новые вещи имеются в виду? Разумеется, не идея врожденности, со времен Платона ею не удивить. **А вот врожденность, связанная с языком (он-то действительно врожден), создавшим, как писал Бенвенист, «серию “пустых” знаков, свободных от референтной соотношенности с “реальностью”, всегда готовых к новому употреблению и становящихся “полными” знаками, как только говорящий принимает их для себя, вводя в протекающий акт речи»**<sup>127</sup>. Веллей о богах говорит только то, что можно сказать: что они несколько предвосхищены душой, что в принципе они, лишенные материальной референции, есть пустые знаки, они не могут быть употреблены неправильно, они не защищены ничем, кроме того, что находятся в душе как предпонимание. **В этом смысле они не *veritas* в силу именно незащищенности:** Котта быстро сметает все доводы Веллея о природе богов как легковесные и именно *пустые*, потому что эти боги становятся, то

<sup>125</sup> *Cicero. De natura deorum*, 83.

<sup>126</sup> *Cicero. De natura deorum*, 43.

<sup>127</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 288.

есть рождаются, *nati sunt*, в момент начала говорения. Боги рождаются именно и только в этот момент, и именно потому идея бога врожденна, и именно потому бог есть. Веллей говорит: бог имеет как бы тело и как бы кровь. Котта не понимает не определения богов через понятия тела и крови, а «как бы тела» и «как бы крови». Мудрый понтифик не понимает «нелепого» эпикурейца там, где обязан был бы понимать именно как наводящий мосты прежде всего *речью*. Он думает, что тот, *говоря*, не *понимает*, тогда как тот только и понимает что-то, *говоря*. Он, Котта, доверяет не мнениям, а только находящейся где-то истине (вполне в древнегреческом духе), в то время как немудрый Веллей вводит *veritas* в *речь*. В *этом* – смысл истинности-внимательности, а не в понимании алетей как несокрытости истины. Это не перевод одной истины в другую, поскольку на наших глазах рождается новое понимание истины (Веллей) *наряду* со старой, древнегреческой (Котта).

Саму идею пустоты знака Котта не рассматривает, а соответственно не видит и *следствия этого непонимания*: что «разумом нельзя сделать ничего в природе вещей», что «разумом делается в природе вещей ничто» («*nihil enim ratione in rerum natura factum esse*»<sup>128</sup>). Однако это непонимание точнее всего и выразило природу богов как *ничто*, как тот пустой знак, который наполняется содержанием в момент речи, обладающей длиной, плотностью, интонацией, как бы телом и как бы кровью.

Хотя Котта ведом старыми идеологами, он обнаруживает смятение, ибо понимает, что дело не просто в мысли. «Так, ведь ты говорил, что вид бога воспринимается мышлением, а не чувством, что в нем (в виде) нет никакой плотности, и он сохраняется по числу, и он, вид, есть зримое явление его, чтобы можно было различить его по подобию и по переходу (*transitio* почти *transcensio*. – *Авт.*), и у него никогда нет недостатка в приращении подобного из бесконечных тел, и чтобы возникнуть из него (из бога), так что наш ум думает, что в этих наших устремлениях (*intentum*) – та блаженная и вечная природа. Так ради самих богов, каково же, наконец, то, о чем мы говорим? Ибо если боги таким образом имеют значение для мышления и в них нет никакой плотности, ни осязаемости, то что за разница, мыслим ли мы о гиппокентавре или о боге? Ведь другие философы всякое такое соображение (*conformatio*)

<sup>128</sup> *Cicero. De natura deorum*, 90.

называют *пустым* движением души, вы же говорите, что в души входит и проникает образ»<sup>129</sup>. Так и происходит: при речевом действии из пустоты или из ничего рождается образ.

Собственно вся ниспровергательная речь Котты, понтифика, обязанного наводить мост между низом и верхом, о том, что бог – ничто: «Никакой такой природы не может быть, и, видя это, Эпикур по сути отменил богов, оставив их в *речи*»<sup>130</sup>. Ясно, почему в конце диалога Веллею понравилась речь Котты, который точно так же ниспроверг и размышления стоика Бальба, подтвердив и утвердив ничтожность бога как особой природы, подтвердив и утвердив его рождение в речи, которая через способность к превращению и переходу совершила отчуждение сотворенной в разговоре между собой вещи в «он», показав не только речевой способ рождения этого «он», но и воссоединения (отождествления) этого «он» с самим подателем речи, то есть с богом, существующим вне каждого конкретного участника разговора.

Этот «он», не-лицо – единственно возможная форма выражения таких актов речи, которые не должны указывать только на самих себя, а представляют процесс (и это важно), ориентированный в пределе на того, кто в качестве живого подает речь, является незримым участником ее самой. К нему и направлены все «я» и «ты», он собиратель всех актов речи, соотносящий ее с некоей всеобщей дельностью речи как таковой. Если римский бог таков, то нельзя и говорить о странно рационализованном переводе древнегреческих начал. Это просто другие начала, и лишь наша «зацикленность» на жестком воинстве Рима мешает нам понять его уникальную речевую основу.

**Ведущее как зов.** Когда Марк Аврелий дает определение «я» (это тело, душа, ум), он дает приближенное определение: то же есть и у скота, и у Нерона. Истинно человеческое – все это + любовь, принятие судьбы и внимание к тому, что Марк вслед за стоиками называет «ведущим», заключавшим в себе тот зов, о котором говорил Хайдеггер в книге «Что зовется мышлением», где подчеркивается ведущая роль зова для мышления. Этот зов-ведущее влечет человека к неопознанному, но открытому: в противном случае ни о каком зове речи нет. Не случайно у Цицерона в «О при-

<sup>129</sup> *Cicero. De natura deorum*, 105.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 123. Курсив наш.

роде богов» речь идет, повторим, о *как бы* совершенном боге, о *как бы* наимудрейшем и пр. Попытка доказательства бытия бога у Цицерона в «Природе богов», также повторим, сводится к тому, что о боге нельзя *сказать* ничего. Он – ничто, оставившее о себе знак в душах людей. Очевидная апофатика, прочитанная в христианское Средневековье, объясняет необычайную авторитетность Цицерона в это время.

Марк Аврелий также размышляет о боге, который и есть, и которого нет. У него, кстати, можно встретить рассуждения, сходные с известным пари Паскаля. «Либо боги ничего не могут, либо могут»<sup>131</sup>. Их и «глазами можно видеть», если учесть божественность космоса, то есть планет и звезд<sup>132</sup>, и они «в тебе»<sup>133</sup>, а раз они в душе, то они невидимы, «я и души своей не видал, а ведь чту же ее», главное – «испытать силу их»<sup>134</sup>. Он говорит об этом «ничтожном», сильном своей ничтожностью боге словами, определяющими жизнь человека, которая есть **дыхание**, то самое *animans*, одновременно подающее жизнь. А «если, – пишет он, – дыхание у нас общее, то и логос, которым мы умны, общий, а раз так, то и тот логос общий, который велит делать что-либо или не делать»<sup>135</sup>. Это и значит, что боги являются (становятся именно как существующие боги) с момента начала говорения, когда совпадают логосы – данный мне и мною используемый. Боги, бывшие до момента произнесения пустыми словами, рождаются именно в момент произнесения, наполняясь вполне *материальным* содержанием от вдоха-выдоха, и именно потому богов можно увидеть, а сама идея бога врожденна, хотя в качестве врожденной в душу невидима.

Именно потому бог есть, и этот бог – такое, что наполняется смыслом и трансцендируется в момент обращения к чему-то скрытому, что образует благодаря говорящему «я» показывает иной план «его». Он не выдуман человеком, как полагал вслед за Ницше Хайдеггер, поскольку выдумывается то, чего нет. Бог понимается и антропоморфически и метафизически – то есть так, как физичен и метафизичен человек. Он есть как лучшее и совершенное челове-

---

<sup>131</sup> Марк Аврелий. Размышления. С. 54.

<sup>132</sup> Там же. С. 71.

<sup>133</sup> Там же. С. 14.

<sup>134</sup> Там же. С. 71.

<sup>135</sup> Там же. С. 17.

ков, все остальное исчезает в могиле, над которой сидеть и оплакивать то, что исчезло, – неприлично для римлянина, который *всегда* должен здравствовать. Выражение «salve, Caesar, morituri salutant te» – вовсе не только приветствие гладиаторов. Цезарь для этих идущих на смерть – *воплощение жизни*. Они уйдут, он останется. В этом смысле обожествление императора как воплощенной добродетели – следствие так понимаемого бога, бессмертного в смертном человеке, как, кстати, и у древнего Гераклита, на которого опирается Хайдеггер<sup>136</sup>. Этим римляне говорили, что они не мертвецам открывают небо<sup>137</sup>, а самой жизни, ибо император становился богом при жизни, поскольку считалось, что в сосредоточенном виде он – лучшее человечества. Потому определением человека было не разумное смертное животное<sup>138</sup>, а – цитирую – «логосное (то есть обладающее речью), общественное и равноправное с богом»<sup>139</sup>. Основание для этого определения дают не «Александр, Гай, Помпей», воины, политики, «у которых сколько прозорливости, столько же и рабства»<sup>140</sup>, а «Диогена, Гераклита, Сократа», которые «видели вещи, их причины и вещество», то есть как раз те, кто, по Хайдеггеру (уж Гераклит-то точно), находился в созерцании и в открытости бытию, «и ведущее их оставалось самим собой»<sup>141</sup>. Это ведущее обладает логосом (τὸ λογικὸν ἢ ψυχικόν), оно по природе самодостаточно... и тем самым хранит тишину»<sup>142</sup>. Что здесь тишина, как не простор, где смолкли все звуки и где одна необозримость, где «стираются все представления» и «тем самым хранится тишина»<sup>143?</sup>

Марк Аврелий занят переводом и выводом: бога через себя и из себя. Постижение бога и отчуждение его от себя (здесь как раз важно рождение «он» в «я» и соподчинение двух жизненных планов) Марк Аврелий понимает как *задание человека*<sup>144</sup>, что воз-

<sup>136</sup> Об этом см. также: *Бибихин В.В.* Мир. СПб, 2008. С. 85.

<sup>137</sup> Так вскоре скажет Тертуллиан, которому было около 20 лет к моменту смерти Марка Аврелия.

<sup>138</sup> Такое выражение появилось у Сенеки.

<sup>139</sup> *Марк Аврелий.* Размышления. С. 43.

<sup>140</sup> То есть это не только свободомыслящие люди, но люди, работающие ради других, которых Аристотель исключил из числа свободных.

<sup>141</sup> *Марк Аврелий.* Размышления. С. 43.

<sup>142</sup> Там же. С. 38.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> См.: там же. С. 26.

можно только через внимательное всматривание и вслушивание в каждое слово и в происходящее, через которое возможно увидеть целое<sup>145</sup>. *Ибо для императора-философа не только слово является хранителем связи бытия-мира с человеком, а и дело.* Он пишет само **дело**, а не **о** деле. «Десяти дней не пройдет, и ты богом покажешься тем, для кого ты сейчас зверек и обезьяна, – если свернешь к тому, что захватывает тебя, что узнаешь в себе, и к почитанию логоса»<sup>146</sup>.

От зверя дистанция огромного размера! Потому здесь важно внимание не к переводу терминов, а к передаче смыслов философских понятий. Не принятие единственного начала, а попытка усмотреть разные истоки философии, сводящие их в одно.

Так понять бога – цель этого ведущего, определением для которого является муж-город (Рим)-мир-бог как одно. Такое отождествление вовсе не означает антропоморфности бога. Ибо бог связан с ведущим логосом, все определяющим в человеке, но в таком, который сохраняется – после уничтожения в себе всего негодного и подлежащего тлению – в когитациях. Этим словом М.Фуко назвал «едва различимые движения мысли, постоянную активность души»<sup>147</sup>.

**Начало как поле опыта себя, как технологии себя.** Фуко, объединяя – в отличие от Хайдеггера – греков и римлян в одно целое, пишет о Сократе, Сенеке и Марке Аврелии, что их целью было преобразование индивида, который держал в руках речь. С ее помощью он давал себе предписания на всю жизнь. Я не думаю, что у Марка Аврелия речь идет о *предписаниях* – скорее это свободное размышление. Однако Фуко обратил внимание на одно важное свойство этого размышления: оно обладает способностью контроля за собой и проверки (вот, собственно, где работает *veritas*): «не обманывает ли меня мысль, пришедшая на ум»?<sup>148</sup> К Марку Аврелию этот вопрос имеет непосредственное отношение, поскольку у него обнаруживается то, что можно назвать самопроверкой повтором, – в этом еще один смысл повтора, о котором мы уже говорили: обороты мысли привели к тому же самому, а значит – не обманывает эта извне пришедшая мысль, то есть из недр «ты».

<sup>145</sup> *Марк Аврелий.* Размышления. С. 36.

<sup>146</sup> Там же. С. 18.

<sup>147</sup> *Фуко М.* О начале герменевтики себя // Логос. 2008. № 2(65). С. 88.

<sup>148</sup> Там же. С. 89.

Фуко переворачивает известный принцип «познай самого себя» в принцип «забота о себе», полагая, что это и для греков – один из основных принципов городской жизни. «Я», по Фуко, – «не одежда, орудия или имущество. Оно представляет собой начало, пользующееся этими орудиями, начало не телесное, а духовное». И «забота о душе – это забота о деятельности»<sup>149</sup>.

И деятельность, дело является «конечной реальностью письма, темой или объектом письменной активности. Это далеко не современная черта, порожденная реформацией или романтизмом (как считает Хайдеггер. – *Авт.*); это одна из наиболее древних западных традиций. Она уже прочно устоялась и глубоко укоренилась к тому времени, когда Августин начал писать свою “Исповедь”»<sup>150</sup>. И это действительно так, если не считать, правда, того, что такой «Исповеди», как у Августина, больше в природе нет. Их вообще можно по пальцам перечесать. И тем не менее в I–II вв. «интроспекция становится все более детальной. Устанавливаются отношения между письмом и неусыпным наблюдением... За счет акта письма опыт себя интенсифицируется и расширяется. Открылось новое, ранее отсутствовавшее поле опыта»<sup>151</sup>. Это можно, разумеется, назвать забвением старой мысли, а можно – именно расширением опыта или – если использовать родившееся в XX в. слово – «острашением», делающим себя настолько странным, что и взглянуть божно. Это делает «он» через «я» и «ты».

Это, разумеется, не христианский опыт постижения бога, что важно отметить в связи с попытками считать Марка Аврелия предшественником христианства, и уж, конечно, не древнегреческий, где о «я» речи не было. Письмо, как пишет Фуко, и с чем нельзя не согласиться, «становится стенограммой испытания совести»<sup>152</sup>, хотя в отличие от Фуко, считавшего, что в таком письме подчеркивается то, что ты делал, а не то, что ты думал, мы полагаем, опираемся в этом на слова Марка Аврелия, что он именно писал *дело*, рождая дело *мысли*. Испытание этого дела мысли, а наряду с этим совести зарождается именно в подобных формах письма. В этом смысле Фуко и говорит о *техне* (техни-

<sup>149</sup> Фуко М. О начале герменевтики себя. С. 105.

<sup>150</sup> Там же.

<sup>151</sup> Там же. С. 107.

<sup>152</sup> Там же. С. 108.

ке, искусстве) жизни, заложенной внутри самой жизни, отчего и становится возможной технология себя. Мы бы, подобно Фуко, не стали говорить, что жизнь явилась *материалом* для эстетического произведения искусства, поскольку она – основа всего и создавать произведения относится к ее природе, но то, что «этика может выступать прочным структурным основанием существования, *не будучи связанной ни с юридической системой per se, ни с авторитарной системой, ни с дисциплинарной структурой*»<sup>153</sup>, это совершенно верно («денежная» современность дает нам это прочувствовать), и это хотя и *культурное*, то есть *техническое* делание себя, как считает Хайдеггер, но такое культурное (техническое), которое входит в самоё суть жизни. Фуко прекрасно описывает то «придирчивое внимание к подробностям обыденной жизни, к движению духа, к самоанализу», приводя письмо Марка к Фронтону: «Я поздно встал... засвидетельствовал свое почтение отцу... смягчил горло... завтракал» и т. д.<sup>154</sup>. Фуко кажется, что здесь проглядывает христианская исповедь. Но, кажется, это делается не просто из-за заботы о себе, а из-за общего дела, *res publica*, ради которого требуется забота о себе.

**Рим как Миргород.** Мир – одно из главных слов, выражающих направленность взгляда римлян. И этот мир получал свое выражение в форме *res publica*. Подробно о самом этом термине можно прочитать в основательной статье О.В.Хархордина «Была ли *res publica* вещью»<sup>155</sup>, и здесь в основном используются тезисы этой работы. Прежде всего отметим, что существительное *res* (вещь, дело) может исполнять роль местоимения, когда к нему присоединяется какая-нибудь характеристика (ср. англ. *something, нечто, everything, всё* или фр. *quelque chose, нечто*), при этом оно способно изменить свое значение. Так, *res nova* понимается как *государственный переворот*. *Populus*, из которого произошел, как пишет Хархордин, термин *publicus*, этимологически связан с индоевропейским *\*pl-plo* (о том же упоминает и Биbihин в книге «Мир») и первоначально употреблялся в значении «пехоты». Затем это имя распространилось на

<sup>153</sup> Фуко М. О начале герменевтики себя. С. 141. Курсив наш.

<sup>154</sup> Цит. по: там же. С. 107.

<sup>155</sup> Хархордин О. Была ли *res publica* вещью//Неприкосновенный запас. 2007. № 5(55). Мы пользуемся здесь тезисами этой работы (<http://www.russ.ru/code/product.cgi>). См. также: *Res publica: История понятия*. СПб., 2009. С. 12–13.

весь римский народ. *Res publica*, таким образом, относится ко всему, что связано с публичной жизнью или, точнее, с *populus*. У Марка Аврелия этот термин соответствует «*ta pragmata*», что вместе с тем составляет общую мощь, могущество и силу.

Слово *res* происходило от глагола *reor*, *говорить*. От этого же корня и *rex*, *царь*, *владеющий сакральным словом*. Естественно, что оно стало связываться с судебным процессом как таковым, ибо на нем даже не просто держали ответы, а вели спор-диспут разные стороны процесса, из которого затем выделилось отдельное представление о предмете спора, часто имевшем «конкретную материально-вещественную форму»<sup>156</sup>. Первое упоминание *res* как описания процедуры суда можно обнаружить в «Законах XII таблиц» (V в. до н. э., **то есть как раз во время жизни великих философов Греции**). В трактате «Об ораторе» Цицерона толкуется уже как дело, попавшее в ситуацию столкновения или противостояния. Цицерон отношения с *res publica* объявляет наиболее важными, поскольку каждый гражданин готов за нее отдать жизнь. Цицерон подчеркивает статус *res publica* как особого союза: она была аренной вечной славы и незабываемых деяний, приближавших человека к богам. Можно, конечно, сказать, что точно то самое отмечает Хайдеггер как свойства полиса, за исключением одного, но чрезвычайно важного: римская республика представляла собой такую *civitas* – **гражданскую общность, общность граждан, которую составляет не множество отдельно действующих свободных людей, а один корпус единой цепью политически, социально и юридически связанных в одно тело**. Это означает, что *res publica* предлагала человеку качественно другой характер существования, из которого следовало единство людей друг с другом и материальная общность, поскольку *civitas* владела общим имуществом: укреплениями, храмами, общественными местами. Как пишет Хархордин со ссылкой на Цицерона, *populus* при этом оказывался «не любым соединением людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединением многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права (*iuris consensu*) и общностью пользы (*utilitatis communiione sociatus*)». Цицерон показывает последовательность шагов, в результате которых **urbs превращается в управляемый особым советом civitas**.

<sup>156</sup> Хархордин О. Была ли *res publica* вещью // Неприкосновенный запас.

Республика – не форма правления. Для того, чтобы правильно осуществлялось общее дело и сохранялись общественные, политические и юридические связи между людьми, их консенсус, форма правления могла быть любой, именно узы и согласие в вопросах права было определяющим признаком *populus*'а, в противном случае скопище людей стало бы называться толпой.

Цицерон был одним из теоретиков идеи республики, и Хархордин подробно описывает его рассуждения. Другим теоретиком он считает Цезаря, и для нас это особенно важно, если учесть все уже сказанное. Цезарь полагал, как говорил о нем Светоний, что «*res publica* – **ничто**, пустое имя без тела и облика» и что «Сулла не знал и азов, если отказался от диктаторской власти» (Div. Jul. 77). «Обычно эти слова Цезаря интерпретируют как свидетельство его цинизма», – пишет Хархордин и ищет иные толкования этих высказываний в грамматике, трактат о которой *De Analogia*, написанный Цезарем, утрачен, но остались известия о нем. Да и нас, собственно, интересует то же, если вспомнить все рассуждения о личных местоимениях. Более того, нас интересует идея воплощенности общего, в данном случае такого общего, каковым является *res publica* для всего римского народа, и способы ее воплощения, существования в конкретных вещах, и развоплощения, существования как общего имени. По Цицерону, эта *res* бестелесна. «В этом ее решающий недостаток для Цезаря»<sup>157</sup>. Цицерон дает объяснения в рамках аргументации, полагая, что важна форма, а не субстанция. Потеря формы означает потерю владения народом своей собственностью. Владеть бестелесной *res* означает постоянное соревнование мнений между равными людьми. Ее характеристика как феномена есть принципиальная оспариваемость, или, как говорил Марк Аврелий, постоянная изменяемость: так уж она существует.

В отличие от Цицерона, Цезарь думает о политике по модели ремесленника: у него есть цель, материал и форма, которую надо придать материалу, и, как пишет Хархордин, «горе этому материалу, если он сопротивляется: сила решает проблему несогласия. Принципиальная оспариваемость высказываний о *res publica* устраняется с помощью меча, и вводится одна интерпретация, подерживаемая мечом».

---

<sup>157</sup> Хархордин О. Была ли *res publica* вещью // Неприкосновенный запас.

На наш взгляд, у Марка Аврелия в голове действовали обе эти модели. Дело он делал, а размышления писал, полагая, что делает Общепольное, так как Все принадлежит существу общественному. В *этом* смысле нужно понимать его высказывания, что республика – лучшее, что в нем есть, что он общее республики в единстве разума и человечности, такое общее, которое возможно только при свободной самодеятельности («самому делать свое»). Это особенное всеобщее, о котором через три столетия будет рассуждать Боэций, пытавшийся определить слово *persona*. «И пусть бог, что в тебе, будет покровитель существа мужеского, зрелого, гражданского, римлянина, того, кто *сам себя поставил в строй*»<sup>158</sup>. Ясно, что речь здесь не просто о самодостаточности, а такой самодостаточности, которая каждому дается богом в удел, но не каждый хочет или способен этим воспользоваться. Человек, муж, римлянин, даже Рим и мир – для него одно. «Город и отечество мне, Антонину, – Рим, а мне, человеку, – мир»<sup>159</sup>. Часто называющий себя ниточкой, увязывающей все в мире, благодаря которой все сплетено, Марк вовсе не считает себя марионеткой, полагая ниточкой связь с целым. Дернешь за сою связку, изменится все. «Напряженное движение, единоедыхание и единение естества»<sup>160</sup> – эти термины стоической философии можно, конечно, связать даже с «теорией физического поля»<sup>161</sup>. Но, кажется, речь идет о собирании себя как целого, которое сосредоточивает в одно существо, в одного, *этого* человека мир, город, народ.

Часто такое собирание называют традицией, чему, на первый взгляд, Марк Аврелий дает основания: он слово нарочно пишет, что делает всё «по заветам отцов». Но это такие заветы, которые «сворачиваются в себя самого». Это и есть собирание себя. Марк пишет, какое именно наследство он получил от прадеда (учился дома у хороших учителей, а не в общих школах), деда (изящество нрава), отца (скромность, мужество), матери (благочестие и щедрость), учителей: Диогнета, Рустика, Аполлония, Александра-грамматика, Александра-платоника, Катулла, брата и пр., однако все, что он получил, преобразовано им, проведено через себя, стало своим и только

<sup>158</sup> *Марк Аврелий*. Размышления. С. 14.

<sup>159</sup> Там же. С. 34.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Там же. С. 200 (примеч. 1 к тезису 38 книги 6).

своим, собственным его. Можно сказать, что он предупредил слова Декарта: **я есть, потому что Бог есть, а если я существую, то и мыслю**. Определив свою собственность, свой мир, он сказал о целом как таком всеобщем, которое сосредоточено, повторим, в его «я».

На идеи бога и мира, впавшие в это «я», как ни странно, не обратили внимание ни Хайдеггер, ни написавший книгу «Мир» о целом мира и целом мире Бибахин (это вообще не замечено у римлян). Эта идея действительно пропала после падения Римской империи, после чего начал рождаться миф о римлянах, заслугой которых была воинственность и наступательность. Однако Марк Аврелий говорит о космосе-мире-Риме и о себе как о целом очень похоже на то, что говорил Бибахин.

Вот суммарно соединенные фрагменты их сочинений, без выделения, где кто: «С этих гор, с верхних этажей этого здания Москва похожа на большой муравейник. Сверху рассматривать эти великие тысячи стад и тысячи великих торжеств, и как по-разному плывут в бурю и в тиши. То, что люди, тысячекратно пересекаясь между собой, уверенно идут каждый своим путем и на ночь находят, где приютиться, а с утра снова несколькими миллионами начинают вдруг все двигаться, выходят из домов. Причем мало кто встает против порядка... – это удивительная картина... Человек, который ежедневно в пять утра, повинувшись чувству долга, словно категорическому императиву, встает, чтобы к шести или еще раньше по утреннему холоду развезти хлеб по булочным, и делает это совестно и аккуратно на протяжении десятилетий, – это заставляет вспомнить об удивительном порядке звездного неба, движении светил... Похоже, что порядок как бы не человеком придуман; что порядок в природе, в космосе, в движении светил явно не хуже, в целом совершеннее и удивительнее, чем порядок человеческого общежития. Ибо мы родились для общего дела. Да и есть ли такой человек, который, видя столь правильные движения неба, такой незыблемый порядок в звездах, такую взаимосвязь и сообразность во всем этом, станет утверждать, что в них нет никакого логоса»<sup>162</sup>.

Даже стилистически это похоже, что, конечно, в случае Марка Аврелия можно объяснить переводом на русский, но ведь перевод был сделан ранее, чем Бибахин написал свой «Мир». Между ними

---

<sup>162</sup> Ср., к примеру: *Бибахин В.В.* Мир. СПб., 2000. С. 7–8 и *Марк Аврелий.* Размышления. С. 53 и др.

18 веков. А читаются как одно. Но вдруг нам при этом подсовывают психологию, о которой говорил Хайдеггер? Однако какая психология у воина, пишущего после битвы, ни разу ее не упомянувшего, – только то, что он должен следовать ведущему. Есть настрой на это, о чем говорит и Хайдеггер, и это понятие настрой мы уже ввели в философские словари, ибо такие «непривычные для философии понятия» выражают такие «острые моменты быденного человеческого существования», как настроение, забота, страх<sup>163</sup>. При этом мы не упомянули, что все эти термины – из словаря Марка Аврелия, из словаря римлянина, родившего собственное «бытие и время».

Мы сглотнули римскую философию с ее «к природе надо ровно расположиться», с ее «логосу не помеха другой», хотя ясно не только то, что он – не помеха, но и то, что речь о прогрессивном пути вверх, при котором человек имеет то, что не имеют другие, – логос как речь и восхождение. Марк Аврелий записывает свои размышления-медитации, рождающиеся в речи, Цицерон говорит о словах, как о живых, употребляя термин «борются», когда эти слова выражают противоположные вещи.

Мир и жизнь – это дело человека, и Марк Аврелий не устает это повторять, находясь постоянно в виду и перед лицом смерти. Он говорит о том, о чем говорится, выстраивая особый тип отношений между говорящим и его речью, рождая здесь и сейчас субъекта речи, субъекта грамматического, субъекта утверждаемого, отсылающего к внутреннему убеждению или мнению говорящего. Я тот, кто полагает то-то и то-то. Речь не об истине самой по себе – римляне о ней почти не говорят, а об индивиде, высказывающем то, что становится истиной в момент произнесения речи, о проблеме высказывания истины как особой деятельности. Он прямо отвечает на вопросы Фуко<sup>164</sup>:

– Кто способен говорить истину? – Я, поскольку принадлежу целому и богам, эта истина врожденна.

– **Каковы условия, позволяющие считать себя высказывающим истину и считаться окружающими выразителем истины?** – Война, во время которой мир предстает как ближайшее желаемое и как целое.

---

<sup>163</sup> Биbihин В.В. Мир. С. 52.

<sup>164</sup> См.: Фуко М. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 2(65). С. 256–257.

– О чем важно высказывать истину? – О мире как непрекращающейся божественной жизни, куда я вхожу в качестве части.

– Каковы последствия высказывания истины? – Я очищаюсь и становлюсь причастником мира.

– Каковы ее ожидаемые благотворные эффекты? – Я очищаюсь и не боюсь смерти.

Высказывание истины, речь истины – это есть моя власть. В них сила мира и жизни, бога, врожденного в меня и ведущего от себя к себе, «с мужеской, римской твердостью» помышляю об этом. И если уж говорить о том, переводом какого греческого слова является *veritas*, то, разумеется, не *ἀλεθεΐα*, а скорее *παρρησία*, что очень похоже на то, как описал этот термин Фуко<sup>165</sup>. Мир, повторим, это я сам и есть, а не мешок с вещами, но я-то – это душа, сбросившая тело, и ведущая, то есть трансцендирующая, перешагивающая за горизонт всяких человеческих операций и абсолютно откровенная, ибо речь ведется с самим собой.

### **Концепт политики в исторической перспективе. Автономизация политики из иных областей социальной жизни**

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

Последнее десятилетие – это время между двумя кризисами. Не просто экономическими и не просто социальными. Это время, когда кончилась инерция старой советской жизни с благами и бедами, когда множество людей, искренне убежденных в правоте коммунистических принципов, истинность которых была дока-

<sup>165</sup> См.: Фуко М. Дискурс и истина. С. 207–209 и др.

зана существованием процветающих государств, назвавших себя социалистическими, были закабалены этой коммунистической идеологией, преподносимой людьми невежественными, подозрительными в вульгарной и интеллектуально «непереваренной» форме. Масса, которая, как предполагалось, за 70 лет советской власти должна была образоваться настолько, чтобы каждый мог быть готов к управлению страной, «управлять течением мыслей», оказалась неготовой не только к управлению, но к мирному доброму соседствованию друг с другом. Многие идеологией были зомбированы до такой степени, что друзья на кухне становились врагами на комсомольских или партийных собраниях, непримиримыми настолько, что готовы были отправить друг друга в тюрьмы и лагеря, а то и под расстрельные статьи. Власть, осуществлявшая судебные функции, перестала различать бытовые неурядицы с возможным/невозможным по закону. Известны случаи, когда жены или мужья, не желавшие проходить процедуру развода, чтобы не считаться морально «запачканными», доносили на мужей или жен, обвиняя их едва ли не в идеологических диверсиях, подводили их под 58 статью в самых разных вариантах, чтобы освободиться от них, но тем самым позволяя и самих себя подводить под ту же статью. И хотя количество жертв увеличивалось, шло доказательство того, что **власть истинно народная** – почти в средневековом духе, где доказательство понималось как «показательство». Когда и если история советского строя будет написана, эти бытовые подробности займут в ней немаловажное место. В десятилетие, пролегшее между 1998 г. и 2008 г., эта инерция коммунистического быта ушла. И одного этого немало. Но сразу можно сказать, что за это десятилетие произошел кризис и демократических упований. Под словом «кризис» понимается старое, от античности идущее употребление – суд. Это слово «суд» не значит, что кризис – нечто плохое, это значит, что назрела необходимость обсуждения, тем более что в отличие от дефолта 1998 г. сейчас мировой кризис, совпавший с идейным, как раз и поставивший заново проблему, что такое демократия и какие страны соответствуют этому имени, как трансформируются понятия права и собственности на Западе, где каждый человек искони обладал ими, и у нас в связи с тем, что в старой России – и в царской, и в советской – такие понятия были разработаны весьма слабо, а сейчас они стали насущными

в связи со многими процессами, которые проходили в течение этого десятилетия или еще проходят. Не исключено, что эти проблемы и сейчас затушуются. Самокритика западной цивилизации продолжается, у нас же идея демократии была принята как само собой разумеющаяся и связанная с либеральными ценностями. Многие из нас сейчас, может быть, впервые всерьез задумались над тем, что же такое та демократия, которой мы так страстно желали и которая, по мнению уповающих на нее, лучше всех уставов, даже если в ней многое плохо; диссидентские обращения к Западу («Запад нам поможет») состояли в том, чтобы оттуда получить помощь в виде обращений к правительству, теоретических обоснований, практических указаний на то, что так, по-советски, жить нельзя. И, хотя многие политологи наверняка знали, что для Аристотеля, например, она, демократия, была отклонением от некоего правильного правления, от политики, все же считалось, что даже в том виде, в каком она существует в Западной Европе и Америке, это – наилучший способ правления. Некое отрезвление пришло с перестройкой, когда, условно и безусловно говоря, рухнула Берлинская стена. Ожидалось, что сразу произойдет мирное имманентное внедрение нашей политики и экономики в западную модель капитализма, даже если у нее много вариантов.

Этого, однако, не произошло. Мы с удивлением и некоторым разочарованием узнали, сколь огромны были западные интеллектуальные инвестиции в Октябрьский революционный эксперимент. Более того, они не только не исчезли, но само крушение этого эксперимента натолкнулось на сильнейшее эмоциональное сопротивление<sup>166</sup>. М.К.Рыклин в докладе, сделанном на Ученом совете Института философии РАН и опубликованном в № 1 онлайнового журнала «Vox», сказал: «Большинство западных дискурсивных практик так или иначе... отторгали пафос свидетельства, которым вдохновлялись борцы с режимом 80-х – начала 90-х

---

<sup>166</sup> Удивительно другое: в России во времена Октября были люди, считавшие, что «никакой революции у нас не было. Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым» (*Майер А.А.* Филос. соч. Париж, 1982. С. 15.). Это мешало трезвому анализу коммунистической идеи среди многих российских интеллигентов, соглашавшихся с подобной позицией. Другую же, исходившую от власти или от кругов, близких к власти, принимали как данность без анализа. См. об этом: *Неретина С.С.* Философские одиночества. М., 2008.

годов XX века». «И чтобы сделать его сколько-нибудь понятным, приходилось идти сложными, окольными путями через тексты той же западной традиции, вроде Ницше, Батая, Роб-Грийе»<sup>167</sup>. Если, продолжает Рыклин, до падения Берлинской стены философы России, Америки, Франции и Германии работали в одном контексте, рассматривая капитализм и социализм как конкурирующие системы, «как массовые утопии, извращенные, искаженные соответствующими властными структурами. При этом каждая из сторон имела о проблемах другой достаточно приблизительное представление», то после падения стены оказалось, что зависимость обоих дискурсов друг от друга была столь значительной, «что исчезновение этой границы, этого препятствия вызвало дезориентацию и смятение. Мы проснулись в интеллектуально куда более ненадежном мире». М.К.Мамардашвили к тому времени успел назвать западное общество «нормальным человеческим обществом». Каково же это было узнать, например, Ф.Джеймисону, который критиковал «свой» консумеризм и «структуры информационного давления на личность».

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

Мы, разумеется, не являемся противниками религиозного обновления тех, кому это необходимо, но признание государства многонациональным, население которого отправляет различные религиозные культы, противоречит установке на единство церкви и государства. Существование разных религий под эгидой пра-

---

<sup>167</sup> Рыклин М.К. Философия во множественном числе // Vox. 2006. № 1. ЭЛ № ФС 77–27570 (www.vox-journal.ru).

вославия вряд ли долго будет выдержано как мирное. Уже сейчас видны жесткие *идеологические* мотивы такого срастания. В конце нынешнего десятилетия в СМИ все чаще появляются материалы, связанные с критикой ориентации на Запад, как ведущей к цивилизационному слому (достаточно вспомнить состоявшуюся сравнительно недавно «защиту» персоны Александра Невского в телепроекте «Имя Россия»), невозможные в начале этого десятилетия, то есть между кризисами 1998 г. и 2008 г. Упования на торжество права и собственности сменились за десятилетие многочисленными поправками прежде всего права собственности. Разумеется, XX век, на флаге которого написаны два слова: Освенцим и ГУЛАГ (создание разного типа бомб, массовый террор – акты, продолжающие линию этих событий) – не позволяет забыть о политике, как бы мы ни хотели стать просто частными людьми, поскольку осмысления этих событий нет, помимо простенького признания, что это нехорошо. Политика отождествляется с принятием решений и их реализацией в актах воли элит, что опять-таки сменяется идентификацией политики с господством и властью. В ходе таких модификаций и трансформаций смыслов понимание политики изменялось. Конечно, трансформировалось и понимание политического сознания. Но ведущей линией в его трактовке является его новое отождествление с идеологиями, утопиями и политическими теориями. Причем если раньше действительно уповали на рынок, то теперь очень многие, наоборот, видят спасение именно в усилении роли государства – к этому привели жуткая «растрепанность» страны и безумный разрыв между бедными и богатыми. И сколь бы часто эти слова ни повторялись, их правомерность подтверждается все более жгуче тем, что полный развал пусть плохого, но хоть какого-то хозяйства сопровождается и полным развалом прежде совсем не бедной культуры, сама идея которой развивалась в России едва ли не полнее, чем где бы то ни было в мире, поскольку культура противостояла тоталитарной системе.

Уход со сцены этой идеи происходит в момент, когда, казалось бы, удовлетворено главное ее требование – опора на самодетерминацию, на самостоятельную позицию, на личность. И это несмотря на то, что повсюду разветвились кафедры культурологии, некоторые из них очень хорошие, в основном, правда, занимающиеся менталитетом, то есть некими общими мыслительными установ-

ками, свойственными определенному периоду или определенным слоям общества, замещая позиции или этнологии, или социологии. Та же идея культуры, которая требует напряжения всего человеческого существа и выражает себя в идее личности, отсутствует, хотя именно она могла бы быть сейчас востребована. Агония власти, годы тоталитаризма, которые конечно совершенно подорвали доверие к личности как носителю некоей властности – знания, воспитания, образования, умения «пересматривать» и «перекапывать», как говорили ее провозвестники. Правомерное желание освободиться от власти в XX в. означало, что так понятой изначально живой и врожденной личности нет, а есть индивид, тянущийся к анонимности, соответственно безвластности, бессилию и аморфности. Ему достаточно неких программ жизни, которые совершенно не требуют такого рода властных оснований, даже цивилизационных оснований не всегда надобно, довольно разговоров о них и простого чувства солидарности с ними. Неудивительно, что эту тенденцию подхватила западная философия, прочно стоящая на цивилизационных основаниях. Хуже, что это привилось нашей философии, явно ослабленной десятилетиями тоталитаризма, учиненного террора, не имевшей опоры в правовых основаниях, не упрочившей собственные силовые, идущие от ума, способности. Более того, либерализация привела к тому, что многие возражения, касающиеся способа проведения этого процесса, перестали замечаться. Б.Н.Ельцин однажды в ответ на вопрос, как он переживает критику, ответил, что он ее просто не замечает. Либерализация у нас оказалась одной из возможностей безответственных решений.

О какой идее культуры можно вести речь, если киллерство становится профессией? Под таким киллерством вовсе не обязательно подразумевать некоего человека с обрезом в руках, который работает, как портной, на заказ. В свете происходящей странной либерализации, походящей на дурно понятую анархию, можно под ним понять некое узаконенное государственное киллерство, при котором полномочные лица обладают властью убить науку, скажем, академические институты. Об этом именно в десятилетие 1998–2008 много писалось, слава Богу, кажется, угомонилось, однако ущерб той же науке нанесен колоссальный. С такого рода профессиональным киллерством связана и дурно понятая идея рейтинга, прежде всего в СМИ, когда неумение создать хороший

проект или программу с замыслом «сеять разумное, доброе, вечное» оборачивается выдачей на-гора потока пошлости с оправданием, что у этого-де проекта или программы высокий рейтинг. Тот, повторим, бизнес дурно понят, если рассчитан на сиюминутную выгоду. К сожалению, деньги сейчас решают если не всё, то многое, но они приводят к тому, что про последние два десятилетия можно описать украденными у Умберто Эко словами: мы карлики, которые стоят на плечах карликов. Мы увидели за эти десятилетия мир, мы привели себя в божеский вид, кому-то это даже понравилось, но мы не приобрели себя, если ставим вопрос о повестке дня, пусть и интеллектуальной, поскольку это означает: мы считываем только на один день, на сейчас, мы позабыли слово, что хотели сказать, и не знаем того, что скажем.

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

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

Историю политики можно рассматривать как 1) процесс вычленения ее из социальной жизни, ее автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политические действия и отношения, 3) процесс институциализации политики, приведший к формированию надындивидуальных и сверхколлективных субъектов – правовых институций, репрезентируемых политической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими, или юридическими нормами, 5) становление и смену форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий. Разумеется, что это далеко не все смыслы, в которых употребляется термин «политика». И все же нужно хотя бы кратко и пунктирно проследить этапы существования политической мысли, выделив такие концепты, как *civitas* – общность политической жизни, добродетель, справедливость, долг, искусство управления, социальное и гражданское, сквозь призму которых рассматривалась идея автономии политики.

На первых порах человеческой истории политика была вплетена в социокультурный контекст и не вычленялась как специфическая сфера человеческой жизнедеятельности и отношений. Она отождествлялась с общественной жизнью в целом. Поэтому в античности человек трактовался как *zoon politicon* (полисное животное). В ходе развития политической практики и дискурса из жизненно-социальных отношений вычленяется специфическая

сфера политической и экономической активности, строятся аналитические конструкции, схематизирующие смысл и направленность социальных действий, в том числе и политических. Обособление политики в специальную область общественной жизни, формирование специфических политических практик со своими нормами и регулятивами, автономизация политического дискурса, отличающегося и от научно-теоретического, и от философско-этического, и от социального дискурсов, – основная линия в развитии, приведшая в итоге к созданию не только философии и социологии политики, но и политической науки как самостоятельной области исследований. На первых порах политика, повторим, вплетена в общий контекст социальной жизни, а политический дискурс – в философско-этический. Политика рассматривалась в контексте космического мироустройства и обеспечения социально-государственного порядка, в который включен человек со своими гражданскими добродетелями. Область политики совпала с государством и его управлением, а учение о ней строилось на основе этических принципов справедливости, блага, долженствования. Наиболее значительные учения о политике в античности развиты Платоном и Аристотелем. Согласно Аристотелю, политика в широком смысле охватывает этику и учение о государстве, в узком смысле – искусство и науку государственного управления<sup>168</sup>. Его труд «Политика» включает в себя исследование наилучшего образа правления, теорию полиса, реальных типов государств, причин их крушения и способов упрочения, описание идеального государства, основанного на справедливости и подлинном благе. Государственное управление рассматривается им как форма политической власти, отличающейся от отношений власти в экономике, или домохозяйстве<sup>169</sup>, а функции управления состоят в обеспечении очередности занятий государственных должностей, стремления к равенству и уничтожения всех различий.

В эпоху Римской республики политика отождествлялась с делами гражданской общины (*civitas*), с городом (*Urbs*) и с реализацией таких добродетелей, как мужество (*virtus*), справедливость (*ius*), почет (*honor*) и свобода (*libertas*). Законность создает челове-

<sup>168</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, 1181a 26–28b, 1130b 28, 1141a 20–29, 1145a 10, 1152b 18, 1153a 23–26.

<sup>169</sup> *Аристотель*. Политика, 1125a 40.

ческую общность, республику богов и людей<sup>170</sup>. Цицерон в диалоге «О республике» обсуждает вопросы наилучшего государственного устройства, дает философско-этическое обоснование идеи государства с помощью понятия «справедливость», характеризует качества и обязанности правителя-реформатора (*rector rei publicae*), развивает учение Полибия о смешанной форме государственного устройства как наилучшей. В диалоге «О законах» он выясняет сущность права, выводя его из законов природы, рассматривает законы управления государством, причем подчеркивает, что закон – мерило права и несправедливости, объединитель людей в общество и связующее звено между людьми и богами. В эпоху Римской империи проблемы политики рассматривались под углом зрения ценностей «вечного Рима», всеобщего и универсального порядка (*taxis*) и источников правовых институций и норм. Поэтому в то время остро стояла проблема легитимации императорской власти и разумности правления. Авторитет был источником власти и права, принцепс не отличался от сенаторов и магистратов ничем, кроме масштаба авторитета, приобретенного гражданскими заслугами. Император являлся источником права и высшей апелляционной инстанцией. Так, для Тацита правитель – первый гражданин, ему он противопоставляет тирана. Постепенно происходит сакрализация императорской власти, утверждается со времен Августа культ императоров, отождествляемых с солнцем и соединяющих в себе черты боговдохновенного мудреца, пророка, провидца, справедливого правителя и полководца, хотя даже те, кто подчеркивал божественную природу императоров, считали, что, если они забывают свой долг, то становятся тиранами и их убийство оправданно. Религиозные культы императоров, ставших великими понтификами, и были формой легитимации государственной власти в эпоху Римской империи, способом упрочения сложившегося политического порядка.

Политика в Византии отождествлялась с искусством и наукой управления. Так, в диалоге «О политической науке», приписываемом Петру Патрикию (VI в.), рассматриваются законы монархического государства, выборность императора, сената, взаимоотношения церкви и государства, структура органов управления и правосудия. Однако не выборность, а деификация («обожествле-

---

<sup>170</sup> *Cicero. De legibus*, I.7; II, 4.

ние») власти императора является для Византии решающей. Для Евсевия Памфила, Агапита, Юстиниана императорская власть – слуга Бога и не ограничена законом, а сам император – помазанник Божий. Вместе с тем возникают достаточно сложные отношения между формами кодифицированного законодательства и установками сознания (обыденного, религиозного, светского и т. д.), которые привели, с одной стороны, к сакрализации власти императора и к его притязаниям быть одновременно и василевсом, и священником (можно напомнить переписку императора Льва III и папы Григория II, который подчеркивал независимость *sacerdotium* от *imperium*), а с другой стороны, к утверждению независимости друг от друга и целостности двух властей – светской и церковной, одна из которых руководит телами, другая – душами людей (Иоанн Цимисхий, X в.), и к отказу от идеи божественного происхождения императорской власти у Плифона, Николая Кавасилы (XIII в.), Феодора Метохита (XIV в.), пришедших к идее переноса суверенитета и полномочий народа императору. Император получал власть из рук своих подданных. Поэтому столь важно было осмыслить качества подлинного правителя и цель политики – заботу об общем благе, как то выражено, например, в сочинениях Константина VII Багрянородного «Об управлении империей», X в., Кекавмена «Советы василевсу», XI в.. Но к этому времени происходят весьма существенные изменения в структуре власти: публичная политическая власть все более и более эмансипируется, формируются различные политические институты и партии, государственный аппарат, профессиональное чиновничество, вес которых во внутренней политике империи существенно повышается. Соответственно этому происходят изменения и в политическом дискурсе, в котором начинает проводиться различие между двумя видами права – позитивным правом, имеющим дело с гражданским законодательством и управлением магистратами, и нормами власти, которые были представлены императором и определяли характер политического устройства и властных органов, как о том писали Михаил Эфесский в XII в., Димитрий Хоматиан в XIII в. **Теократическое обоснование самодержавной власти** все более замещалось идеями симфонии между церковной и светской властями и договорного происхождения права и государства.

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

Вместе со Средневековьем в политической мысли возникли новые проблемы, новые концепты и новые сферы их приложения. Креационизм западной средневековой мысли задавал совершенно иной, религиозно-теологический характер этическому обоснованию политики. Эта мысль исходила из существования двух Градов – небесного и земного – и соответственно их двух типов власти – церковной и земной. Политическое действие, выраженное в управлении государством, ориентировано на блаженство и спасение. Бог – творец государства. Поэтому христианство отказывается от негативного отношения к земной жизни и к государству, санкционируя любую власть. «Всякая власть от Бога», – таковы слова ап. Павла. Речь идет не только о естественной необходимости государства, но и о религиозном санкционировании церковью государственной власти. В центре ее внимания находится проблема религиозного оправдания и легитимации социально-политического порядка и определение места человека в нем. Уже Августин, проведя различие между земным и божественным Градами и связывая первый с себялюбием, а второй с любовью к истинному Благу – Богу, задал совершенно иную перспективу в легитимации политики государства с помощью сакральных авторитетов, и прежде всего авторитета христианской церкви как мистического тела Бога и веры. Если в земном Граде «господствует похоть господствования», то в божественном Граде «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь», царствует любовь, радеющая об общем и потому неизменяемом благе, делающая из многих одно сердце, «единодушное повиновение, основанное на

любви»<sup>171</sup>. В средневековой теологии утверждается идея доминирования духовного начала, представленного христианской церковью, над земным и имперским. Теократическое обоснование власти связано не только с усилиями Карла Великого создать Священную Римскую империю, но и с поисками религиозно-этического обоснования государства, авторитет и деятельность которого были поставлены на службу божественного права, догматов христианской религии и ее предписаний. В целом все же человек обращался к «внутреннему» своему в поисках Бога, к «внешнему», к сфере публичного не было теоретического интереса. Повседневные заботы касались частного домохозяйства. Средневековое понятие общего блага концентрировалось на идее одного, кто это благо отстаивает, а прочие занимаются своими делами. Линия, соединяющая в себе религиозную легитимацию императорской власти с требованием уважения ею закона и справедливости, представлена в XII в. у Иоанна Солсберийского, для которого король – образ Бога, он выше закона и сам является законом. Однако уже в XIII в. и особенно в XIV в. начинается процесс автономизации политической власти государства от церковной власти и поиск новых оснований легитимации государственного управления и политики. Это чувствуется в комментариях Альберта Великого к «Политике» Аристотеля и в трактате Фомы Аквинского «О правлении государей», написанном для короля Кипра, где в 4-х книгах и 82 главах ведется рассуждение о генезисе государства, формах правления, о правах подданных, экономике и этике. Фома начал возрождать сферу публично-го. У.Оккам в ряде своих работ – «Краткая беседа о могуществе папы» (*Breviloquium de potestate papae*), «Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII» (*Compendium errorum papae Joannis XXII*, 335–38), «О могуществе императоров и епископов» (*Dialogus ... de imperatorum et pontificum potestate 3 v.*, 343–39) – проводил мысль о двух началах и истоках власти: папская власть ограничена, власть принадлежит церкви как общине верующих, и авторитет ее обусловлен чистотой веры, светская же власть не нуждается в санкционировании папской властью, и император не является вассалом папы. Эта линия, связанная с поисками секуляристской легитимации власти с помощью идеи светского авторитета, справедливости, договора, переноса суверенитета, находит свое выражение в

---

<sup>171</sup> *Аврелий Августин. О Граде Божием. Т. 3. М., 1994. С. 63, 70.*

работах Дж. Уиклифа «О власти папы» и «О долге государя», Данте «О монархии», который подчеркивал, что «власть империи вовсе не зависит от церкви»<sup>172</sup>, Ж. Бодена «О государстве», который называл государством сообщество семей, усматривал в авторитете и разуме принципы государственного управления, а в абсолютной монархии лучшую форму государственной власти.

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

---

<sup>172</sup> Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 310–312.

ности» и диалоге «Гражданская жизнь» называл справедливость основой согласия и порядка, выделив два ее типа: 1) «равенство для равных» и «неравенство для неравных» и 2) распределительную справедливость, связанную с воздаянием по заслугам и пропорциональностью налогообложения. Среди всех форм политической деятельности он особо выделял ту, которая совершается ради усиления и блага родины. Д.Манетти в «Речи о справедливости» называл справедливость добродетелью, которой «держится небо и управляется земля и ад»<sup>173</sup>, и выделял два ее типа: относящуюся к обмену и обращению и распределительную справедливость, связанную с раздачей должностей, званий и почестей. Д.Аччайуоли в «Речи перед Синьорией» называл справедливость универсальной, светоносной добродетелью, направленной на благо других и на общее благо государства. Эта «божественная добродетель, ниспосланная небесами нам»<sup>174</sup>, является нормой и мерой любой деятельности человека, тем знаменем, которое указывает лучший и совершенный тип правления. Итак, легитимизация власти на базе концепта справедливости привела к разграничению, по крайней мере, двух типов справедливости, одна из которых имеет отношение к экономическому обмену, а другая – к распределению должностей и ролей во власти.

В дальнейшем в развитии политического дискурса наметились две тенденции, одна из которых, представленная А.Ф.Дони, А.Бручоли и завершаемая Т.Мором и Ф.Бэконом, строила социально-политические утопии о наилучшем государстве, вынося его за пределы политической реальности, а другая стремилась освободить политический дискурс от норм официальной морали. К последней принадлежали Н.Макиавелли, Ф.Гвиччардини. В противовес политическим деятелям и мыслителям, размышлявшим о государственном устройстве флорентийской республики, в Венеции и Милане реализовалась власть патрициата, например, аристократических семей Висконти и Сфорцы. Поэтому политический дискурс в этих городах свелся или к апологии этих семей, или к культу государственности, долга перед отечеством, святости законов. Г.Контарини в работе «Республика и магистраты Венеции»

---

<sup>173</sup> Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985. С. 138.

<sup>174</sup> Там же. С. 148.

дал в 1544 г. не только апологию власти аристократической олигархии, но и описание государственно-административных институтов (многоступенчатой системы выборов Большого Совета, Сената, коллегий), причем подчеркивал, что гражданские права принадлежат только свободным, а ремесленникам, торговцам и слугам нельзя доверить власть. Он предлагает определенные меры по укреплению власти нобилитета – знати по крови. Д.Джаннотти в диалоге «О республике венецианцев», написанном в 1525–1526 гг., отстаивая идею смешанного правления (*stato misto*), предлагает меры по реорганизации системы управления во Флоренции, где утвердилась тирания Медичи, т. е. создать Совет – орган оптиматов, различные коллегии (Совет двенадцати, Совет десяти, судейскую коллегию), сделать пожизненной должность правителя – гонфалоньера. Это и позволило бы, по его мнению, сформировать объединение свободных людей – *citta*.

Автономизация политики от этики связана с именем Н.Макиавелли, который в «Государе» проводил мысль о том, что сохранение власти государя связано с его умением отступать от справедливости и добра<sup>175</sup>. В противовес ему И.Жантийе в работе «Анти-Макьявелли», написанной в Женеве в 1576 г., и испанский мыслитель П.Риваденейра в книге «Христианский государь», вышедшей в Мадриде в 1595 г., не приемля такой автономизации, настаивали на зависимости политики от морали, усматривали благо государства в хорошем правлении и в возникновении согласия всех, стремились дать религиозную санкцию государственной власти. Но даже в католической Испании идея божественного происхождения власти короля встретила оппозицию со стороны, например, Х.Мариана, который в книге «О короле и об институтах королевской власти», изданной в 1599 г. в Толедо, провел четкое разделение двух сфер управления обществом: пап-

---

<sup>175</sup> *Макиавелли Н.* Избр. произведения, М., 1982. С. 344–345. Автономность политики от морали у Макиавелли сделал предметом своего внимания Б.Кроче, который подчеркнул, что автономия политики, которая «лежит по эту сторону добра и зла... имеет свои законы, и бесполезно восставать против них и пытаться изгнать с помощью заклятий и святой воды» (*Croce B. Elementi di politica*. Bari, 1925. P. 60). Речь идет о том, значимы ли в политике нормативные этические принципы, прежде всего такой добродетели, как доблесть (*virtu*), и вообще принцип долженствования, а не принцип реальности?

ская власть управляет духовной жизнью, земная власть – мирскими делами, и говорил о возможности их объединения узами любви и взаимного согласия.

В социальной философии Нового времени усиливается тенденция автономизации политики от морали и определение политики как сферы управления государством и гражданских обязанностей и прав человека. Правда, сохраняется и тенденция, истолковывающая политику в широком смысле и включающая в себя этические основания – осмысление общего блага, гражданских добродетелей и т. д. Т. Гоббс, отделяя политику от морали, включает в философию политики анализ таких проблем, как свобода и власть, причины возникновения государства – объединения людей, согласующих свою волю и направляющих ее к одной цели, причины распада государств и формы государственного правления<sup>176</sup>. Он рассматривал государство как способ преодоления «войны всех против всех», присущей естественному состоянию, и как гарант человеческих прав в обществе. Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате» подчеркивал связь политики как государственного управления с властью и силой, умеряющими и сдерживающими страсти и необузданные порывы людей, со свободой человека, осуществляющейся в государстве. Д. Локк, проводя различие между естественным и гражданским состоянием, связал политику с изучением возникновения единых политических организмов – государств – и с анализом принципов и целей правления (прежде всего сохранения собственности), форм государственного устройства<sup>177</sup>. Естественное право совпадает со здравым смыслом, а свобода с реализацией прав человека на жизнь, собственность и защиту в государстве. Для Монтескье политика – исследование различных форм и принципов правления, причем трем формам правления соответствуют три вида добродетелей: страх – деспотии, честь – монархии, подлинная добродетель – республике. Д. Юм подчеркивал, что «политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга»<sup>178</sup>. В эссе «О том, что политика может стать наукой», «О происхождении правления», «О гражданской свободе», «Идея

<sup>176</sup> Гоббс Т. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 81.

<sup>177</sup> Локк Д. Соч. Т. 3. М., 1988.

<sup>178</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 81.

совершенного государства» он обсуждал достоинства и недостатки различных систем и фундаментальные принципы правления, генезис государства, те изменения, которые следует осуществить в английской системе правления, чтобы приблизить ее к наиболее совершенному образцу. Д.Дидро связал политику с проблемами сохранения власти, которая может быть основана или на насилии, или на согласии народа<sup>179</sup>. Ж.-Ж.Руссо, различая естественное и общественное состояние, связывал политику с деятельностью государства, отождествляемого с гражданской общиной и социальным организмом. П.Гольбах определял политику как искусство управлять людьми и заставлять их содействовать сохранению и благополучию общества.

То, что политика образует специфическую и самостоятельную область общественной жизни, не совпадающую по своим нормам, ценностям и регулятивам ни с моралью, ни с религией, ни с экономикой, было осознано уже в первой половине XVIII в.: в эмотивизме А.Э.К.Шефтсбери мораль была понята как автономная от политики область, а М.Мендельсон подчеркнул автономность государства от религии, поскольку оно, вводя законы, вызывает к силе, обязывает и принуждает, а религия, формулируя заповеди, вызывает к любви и милосердию, учит и убеждает. А.Смит отделил учение о государстве от теории национальной экономики, правда, позднее К.Маркс введет политическое измерение в исследование экономической жизни и будет говорить о политической экономии. И.Кант, проведя различие между юридически-гражданским (политическим) и этически-гражданским состоянием, связывал возникновение политических отношений между людьми с подчинением их в общественном порядке публичным правовым законам, которые имеют принудительный характер<sup>180</sup>. Тем самым сфера политики совпадает у него с гражданско-правовым состоянием, с общностью, представленной в государстве и его правовых законах. Для Фихте политика – это применение учения о праве к существующим формам государства. Гегель включает в «Философию права» рассмотрение проблем гражданского общества и государства, но, отождествляя последнее с действительностью нравственной идеи, возрождает уже преодоленное этическое обоснование политики.

<sup>179</sup> Философия в “Энциклопедии” Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 434–440.

<sup>180</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 163.

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

Решающей линией в трактовке политики как самостоятельной сферы общественной жизни в начале XX в. являются различные варианты определения специфики политики как системы властных отношений и институтов власти. Последняя оказывается тем феноменом, с помощью которого осмысляется вся область политики. Так, для М.Вебера политика «охватывает все виды деятельности по самостоятельному руководству»<sup>181</sup>, где главным средством выступает насилие, а целью – власть. Процессы рационализации принятия решений в демократических режимах власти были проанализированы К.Манхеймом. Сам феномен власти получает различную трактовку: или как власти элит, или как власти господствующего класса, или как поля, пронизывающего все виды взаимодействия людей. Так, для В.Парето политика связана с формами правления, движущей силой которых является циркуляция (круговорот) элит. Эта же линия продолжена Г.Моска, для которого политическая наука – это наука о правящем классе или элите. Причем эта форма политического устройства присуща, по их мнению, не

---

<sup>181</sup> Вебер М. Политика как призвание // Вебер М. Избр. соч. М., 1990. С. 644.

только деспотии, но и демократии. Й.Шумпетер выдвигает идею «элитарной демократии». С середины 30-х гг. XX века политика как наука все более и более отождествляется с исследованием феномена власти. Ориентация на это, а также на изучение воли к власти, мотивации любых форм деятельности структурой властных отношений выражает собой те изменения, которые произошли в социально-политической и экономической реальности в XX в.

Если классический капитализм основывался на автономизации различных сфер общественной жизни (политики от экономики, от морали, от культуры), а идеология либерализма отстаивала именно автономность и нередуцируемость политики к другим областям человеческой жизни, подчеркивая специфичность ее норм, регулятивов и ценностей, то в XX в. наблюдается обратный процесс – проникновение политики, отождествляемой с властью, во все сферы жизни. Как заметил К.Шмитт, «области, прежде “нейтральные” – религия, культура, образование, хозяйство – перестают быть “нейтральными” (в смысле негосударственными и неполитическими)»<sup>182</sup>. Вместе с определением политики как власти происходит ее тотализация, распространение на все области человеческой жизни – от семьи до государства, когда все становится политическим. Шмитт усматривает критерий политического действия в различении друга и врага, в восприятии другого как чужого. Этот экзистенциальный критерий показывает, что даже межличностные отношения людей могут быть нагружены политическим содержанием, коль скоро партнер оказывается чужим и даже врагом. С помощью этого критерия Шмитт достигает осознания интересов противоположных групп (классов, партий) внутри государства как организованного политического целого, подчеркивает борьбу между противоположными по интересам группами, причем даже военную. Р.Гвардини также обращает внимание на противоположности, существующие в социально-политической жизни между людьми и группами<sup>183</sup>. Эта тотализация политики как власти нашла свое наибольшее выражение в тоталитаризме, где политическая власть пронизывала все области жизни и была подавлена система разделения властей. Особенности тоталитар-

---

<sup>182</sup> Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. Т. II. М., 1997. С. 292.

<sup>183</sup> Guardini R. Der Gegensatz. В., 1925.

ных движений и режимов были проанализированы Х.Арендт, Н.Боббио, М.Джиласом. Р.Арон, связав политику с программой действий и деятельностью людей, групп и правительства, предложил типологию политических режимов, дал сравнительный анализ политических систем, прежде всего демократии и тоталитаризма.

В современной политической науке, которая окончательно выделилась из философии и социологии, проводится различие между политической наукой и политической философией как выявлением оснований политики (Л.Штраус), подчеркивается связь политики с опытом человека и культурой общества (Р.Коллингвуд, Р.Оукешотт), выявляются особенности политической культуры демократии, понятой как распределение образцов ориентации относительно политических объектов среди граждан нации (Г.Алмонд), раскрывается значение самоуправления в механизме власти (Э.Кардель), дается системный анализ динамики политических систем (Д.Истон), многообразия политических институтов как механизма власти и подчинения (М.Дюверже), демократии как полиархии элит, сформированных по критерию заслуг (Д.Сартори). В политической науке осознается своеобразие политических систем, не сводимых ни к государству, ни к устройству управления (А.Турэн). Структурный функционализм (Т.Парсонс), исходя из оппозиции процесс–структура, рассматривает власть как ядро политической системы, которая пронизывает все остальные подсистемы общества (экономическую, интеграции и поддержания культурных образцов, процессы институционализации власти). Этой линии, подчеркивающей интегрирующую функцию политики в обществе, экономике и культуре, противостоит другая, делающая акцент на конфликтности современного общества с его различными группами интересов, партиями, группами и классами. Так, для Р.Дарендорфа, отстаивающего идеалы нового либерализма и приоритет социального государства, гарантирующего в отличие от политической демократии минимальный уровень цивилизованного существования, конфликт – творческая основа общества.

В теории коммуникативного действия Ю.Хабермаса коммуникация понимается как источник политической власти, а ее легитимность, испытывающая в наши дни кризис, достигается благодаря политической системе. Согласно М.Фуко, власть в обществе распродоточена и осуществляется из бесчисленных микролокальных

точек в сети отношений власти. В противовес институционализму, отождествляющему политику с системой институтов власти, Фуко исходит из допущения континуума власти, где государство является общей рамкой дисциплинарных институтов и отношений власти.

Итак, ведущий тренд в уяснении сути политики заключается в ее автономизации от разных сфер социальной жизни и в поиске путей ее собственного определения. Процесс автономизации политики предполагает не только модификацию и даже радикальную трансформацию способов ее определения, но и отказ от прежних отождествлений и способов легитимизации с помощью этики, практического разума, религиозного опыта, от включения в ее сферу видов деятельности с такими ее характеристиками, как волевое решение, его осуществление, управление, государственное законодательство, камералистика и т. д. Каждый шаг в самоопределении политики, в отказе от прежних форм ее санкционирования и в поиске новых форм ее легитимизации сопровождался новыми формами отождествлений: определение политики в рамках этики добродетелей сменилось поворотом к санкционированию с помощью религии и ее институций, умаление религиозного санкционирования впоследствии привело к правовой легитимизации политики в рамках национально-государственной жизни, определение политики через национально-государственное право сменилось возвращением к новым отождествлениям ее с экономикой и правом, когда стали говорить о политической экономии и о правовой политике, наконец, политика была отождествлена с принятием решений и их реализацией в актах воли элит, что опять-таки сменилось идентификацией политики с господством и властью. В ходе таких модификаций и трансформаций смыслов понимание политики изменялось, конечно, как и понимание политического сознания. Но ведущей линией в трактовке последнего было отождествление его с идеологиями, утопиями и политическими теориями.

## **Философия и политика как стремление к общему**

Философия политики – сравнительно новая дисциплина. Более того, ее можно отличить от другой дисциплины, называемой политологией, на том основании, что философия политики в принци-

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

Напомнить о том, что политика вновь вошла, как во времена Аристотеля, в состав философии, заставил XX век, на флаге которого написаны два слова – Освенцим и ГУЛАГ (создание разного типа бомб, массовый террор – акты, продолжающие линию этих событий, поскольку их осмысления нет). Эти два разных события, которые, разумеется, надо рассматривать отдельно, отставив в сторону политиканские соображения о поражении левой или правой *философской* мысли, если мы хотим заниматься собственно философствованием начала, у которого нет сторон, изменили само философствование. Крен в сторону истории философии можно объяснить тем фактом, что ужас, исходящий от этих двух событий, не преодолен. Мы видели статью с названием «Обжить катастрофу». На наш взгляд, катастрофа не обживается. Она меняет разом все. И зная о том, что сразу изменилось все, но не зная, во что это превратилось в мысли, философ преобразился в специалиста, но не по универсумам, а по истории, с одной стороны, и по политтехнологиям, с другой. Этим можно объяснить крен в сторону истории философии и философии политики. И та, и другая – щели, в которые можно нечто подсмотреть, закрывшись от ужаса. Исключение составляет философия М.Хайдеггера, которая не случайно возымела такой успех, поскольку заставила обратить внимание на ужас, правда, не персонифицированный и такой, что, произнесенный звуками речи, он уже ужаса не вселяет. Молчание философии в данном случае как раз и обусловлено невместимостью этого ужаса, переживаемого всем существом человека, нутром, незадетыми мыслью прожилками, в мысль как свидетельство ее

глобальной отделенности от бытия, ее некорреспондентности с ним. Ведь и Хайдеггер, осмелившийся поднять веки бытия, все же не заглянул в его глаза.

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

Многие философы сейчас обращаются к кризисным эпохам именно ради приобретения этого опыта. Разрушение Карфагена сродни геноциду. Библейский потоп еще хуже. Но в религии есть вера. Есть она и в философии: любой акт полагания – акт веры, осмысленный как акт, положенный разумом. Найти корень такой подмены веры разумом – это, возможно, оказать неопределимую услугу и вере, и философии. Но вера в данном случае – не религиозная, это, как и разум, – способ понимания.

Поэтому вызывает сомнение иногда возникающее желание осуществить *синтез* философии, экономики, политики, социологии прежде всего потому, что такого рода синтез предполагает от-

ношение к философии как дисциплине, в то время как в ее задачу, в задачу стремления к мудрости, если уж оставлять за философией ее имя, входит, повторим, выявление всеобщих оснований, которыми вовсе не обязаны заниматься прочие науки. Если принять такое понимание философии, то есть занятия принципиально не дисциплинарного, а потому в известной степени не профессионального, поскольку философ, следуя к началам, ставит себя в точку неопределенности, в ту точку, где начал еще нет и они еще только могут быть, то нельзя исходить при исследовании любого феномена с позиций какой-нибудь *школы*, под которой понимается часто не ее исконное значение *остановки* с попытками терпеливо вглядываться в вещь, а строго определенный набор уже сложившихся представлений и правил. Тем более что «расколдовывание» мира, начатое в XVII в., когда древо философии обратило свои ветви к естественному разуму, в XX в. завершилось «новым очарованием мира», провозглашенным И.Пригожиным, проанализировавшим термодинамику неравновесных систем.

Многие философы пытались в разное время дать определение философии, но всегда получалось так, что они давали определение своей философии, того, как они ее понимают: М.М.Бахтин – через идею поступка, В.С.Библер – через идею диалога культур, М.К.Петров – через лингвистику и номотетику. Мы сейчас упомянули несколько российских имен (можно назвать и другие) только потому, что они свои, языком своим ближе к нам и не менее чем западноевропейский опыт, о котором говорят как об истинной философии, у которой нам бы надо учиться, а потому зачастую вместо собственной мысли нам предлагают плохо изложенную европейскую<sup>184</sup>, свидетельствуют моменты расставания философии с метафизикой. Такое состояние совершенно справедливо назвали кризисом философии, который случается тогда, когда предмет философии, сама истинность, исчезает из поля зрения, оставляя философам одно стремление, которое, лишившись телеологичности, направляется не по старому сократическому обычаю на то, не знаю что, а на написанную, данную историю философии, представленную в качестве пакета знаний, тем самым облегчая задачу поисков неведомого «X»,

---

<sup>184</sup> Сам европейский опыт философствования можно свести к древнегреческому, если не позволить собственно мыслить себе самому и словно бы переложить на «их» плечи тяготы мысли бытия.

находя и сводя разные философии друг к другу, архаизируя новые мысли или модернизируя старые, в зависимости от поставленной перед собой задачи, переводя философствование в игру ума.

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

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

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

свобода по природе – это свобода от необходимости, что является общим и для человека, и для Бога. При этом для него воля и свобода – синонимы, а потому естественно, что такая воля=свобода всеобща для всего разумного.

Как правило, о том, что начинание и есть свобода, не говорится, это подразумевается как нечто само собой разумеющееся, знание такой свободы воспринимается как сама способность мыслить. Однако состояние свободы – не только состояние мысли, оно требуется и для определения социального и политического статуса человека. Более того, если снова вспомнить Бернарда Клервоского, состояние свободы – это *лишь способность, а не необходимость*, это такое состояние мысли, которое, однако, утратило свободу суждения, с чем как раз и связан *определенный* социально-политический статус, который человек преодолевает с трудом, даже если он обретает равные друг с другом права. Бернард, разумеется, рассуждает сугубо теологически, и антиномия свободы и необходимости связывается им с вопросом об ответственности человека за свои действия. Свободный выбор, понятый как способность, означает, что Бог может дать спасение, а человек может его принять или не принять по добровольному согласию. Но это согласие сопровождается *судом* над собой, вызванным необходимостью понять, как надо поступить, и невозможным без оформления этого суда в форму суждения. Человек, полагает Бернард, и при сотворении не обладал ни совершенной мудростью, ни совершенной мощью именно потому, что он про-изведен, а первородный грех значительно ослабил Божественные дары, ибо в силу свободы «он мог хотеть, чего не следует, и брать то, чего он не хотел»<sup>185</sup>. Такое положение человека определило иерархию его способностей, которые можно представить в виде больше-меньше, выше-ниже (сравнительная степень здесь обязательна).

Такое положение человека обязывало к тому, что нарушались все с античности существовавшие правила умозаключения о противоположности, которые в логике называются превращениями (*obversio*) и определяются как процесс такого изменения формы суждений, при котором утвердительные суждения превращают-

<sup>185</sup> *Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. Вып. 45. М, 1982. С. 279. См. об этом подробнее: Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 282–292.*

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

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

Само это «вынесение» суверенитета заставило обновить старую проблему свободы, поскольку свершилось это на почве политики, изначально предполагающей *выборы*. Даже исполняя некую политическую, пиаром обставленную акцию, выбирающий поступает или как стадный человек (*animal*), **покорно поднимающий** руку как жест согласия с тем-то и тем-то, и такого человека-специалиста принимал любой институт как целое, выживший в условиях всеобщей жестовой согласности и выжившего как институт, только полностью слившись с властью, не выбирающий и не выбиравший (примером могут служить разнообразные философские институции), или как индивидуальный, собственный, свой, и это означало выдавливаемость мыслителя-одиночки из любого института, а если он там некоторое время оставался, это означало, что до него не дошли руки. Большая часть таких одиночек или металась с одной работы на другую, или (меньшая) эмигрировала, или была отправлена в ссылку, а то и в лагеря. *Ни в одном философском институте не было возможности сохранения философии*, хотя были отдельные *историки философии*. Осмысление и постановка проблем внеконфессиональны, внеинституциональны и даже внешкольны, если под школой понимать попытку некоторых философов проработать некую проблему, отталкиваясь от определенной философской позиции. Но поскольку каждый создает свою всеобщую философию, то они выступают как отдельные философии, каждая – начинание, поэтому при единстве стремления мир оказывался множественным и поэтому же вопрос об истории весьма серьезен.

Ибо есть история и история.

## Философия как стремление к смыслу и как порождение смысла

Кадм, сын финикийского царя Агенора, который считается первым, кто открыл письменность для продления памяти о прошлом времени и для взаимной связи людей разных возрастов и эпох, можно сказать, был и первым историком. Но обычно, когда говорят об истории, имеют в виду документально подтвержденную историю, историю свидетельств, всеобщую (всемирную), христианскую. Эта история в XIX в. была обмирщена и конечно, конечно, «онаучена», разбита – на образец науки – на дисциплины, оснащена не только Божественным законом, но и мирскими законами, получившими имя законов истории, чаще всего связанных с формационными и экономическими марксистскими законами<sup>186</sup>. Отсюда до сих пор сохраняются неизжитые параллели «капитализм – социализм», «материализм – идеализм», «демократия – диктатура» и пр. Метафизика при этом присутствовала всегда, ибо всегда – в западной ли, в восточной ли Европе – велись разговоры о существе-сущности власти, пояснения к этому существу, попытки дать определения власти, народа, права, описания форм собственности. И это было не только в России, но и в западных странах. Другое дело, что иногда эти описания-определения выражали суть дела, чаще же они были всего лишь метафорами, не относящимися к реальной жизни. Так, вряд ли кто, кроме сентиментально настроенных носителей «пятого пункта», всерьез верил, что в России к 70-м гг. XX в. сформировалась новая общность «советский народ», слишком быстро развалившаяся уже в середине 1980-х. Это если и имеет какое-то отношение к понятию истории, то точно не к марксистским законам, а к некоей болезни истории, к ее вырождению, к замещению ее некоей виртуальностью, словом, не имеющим референта, но воздействующим на разум так, словно речь идет о реальности. Вот здесь мы действительно столкнулись с забытым христианским представлением о мире, сотворенном из двух природ, одна из которых божественно-благая, другая – ничто, которая и отнимает от первой ее благо.

<sup>186</sup> См.: *Неретина С.С.* Парадигмы исторического сознания // Подвластная наука? Наука и советская власть. М., 2010.

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

История – хранитель не только следов событий, но, может быть, прежде всего невостробованных смыслов. Смысл же подразумевает самое изменение выраженной словами мысли, ибо постоянно меняющиеся значения слово и мысль – другие в разные моменты своего выражения, они всегда больше тех наличных знаков, которыми выражены в каждый данный момент высказывания или мышления. Поэтому история – не просто регистратор событий, она – такой хранитель смыслов, который может проявить себя в каждый момент времени не по-новому (это могло бы вести к редукционизму), а как только сейчас понятый и рожденный. Она сродни реке, в воды которой нельзя ступить дважды.

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

В свое время Платон в диалоге «Парменид» составил непривычную линию движения времени для впередсмотрящего: это не прошлое → настоящее → будущее, а настоящее → прошлое → будущее. При этом тот момент времени, в который появился человек, идущий вперед, не исчезает ни в прошлом, ни в будущем, он всегда при этом человеке<sup>187</sup>. Потому любой человек – всегда не «тот» человек. Как говорил Петр Абеляр, «тот» – не «этот». И потому бессмысленны все попытки снять историцизм в любом виде знания, тем более в политике, которая всегда актуальна, но постоянно находится в споре с предшественниками.

---

<sup>187</sup> См.: Платон. Парменид, 152cd.

Критик историцизма Лео Штраус, один из ведущих представителей политической философии, полагал, что «типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»<sup>188</sup>. Перетолковывание для Штрауса имеет смысл изменения, отвержения постоянства в человеческой природе и зависимости от будущего. Гадамеровский смысл интерпретации, предполагающий захваченность узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как своё, здесь не учитывается. А потому смысл интерпретации оказывается суженным, возможно, действительно ведущим к политическому конформизму. Но опознание в прошлом своего, собственного устанавливает с ним партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимобоснования, в диалоге с которыми между ними вырастает новая вещь, применительно к политике – новые политические взаимоотношения. Возврат к прошлому новых поколений и новых социальных сил оказывается возможным в силу плохо опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного, а то, что «постоянное в человеческой природе и в истории» сохраняется, свидетельствует наличие одних и тех же форм правления – установленных древними монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах. Более того, при любом строе любой эпохи основополагающими остаются отношения к праву и собственности, связанные с отношением людей друг к другу.

Философия как политика не только для нас сейчас приобретает уникальную значимость. Она таковой была всегда в моменты разломов, иногда в прямом смысле слова, достаточно напомнить крито-микенскую трагедию, в результате которой мир получил универсально-понятийное мышление<sup>189</sup> и все формы правления, которые существуют в западной части мира до сих пор, ибо все они – и монархии, и аристократии, и политики – основаны на этом универсализме и иерархии властей (достаточно почитать Платону и Аристотелю «Политии»), часто отмечены не геологическими

---

<sup>188</sup> Цит. по: Руткевич А.М. Политическая философия Л.Штрауса // *Штраус Л.* О тирании. СПб., 2006. С. 14.

<sup>189</sup> См. об этом: *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991.

катаклизмами, но уж точно катаклизмами мысли и социальности. Можно вспомнить и Гоббсова «Левиафана», рожденного в момент революционного кризиса в Англии.

### **Концепты политического сознания: от моделей рефлексии к моделям коммуникации**

В истории политической философии сосуществовали и существуют альтернативные линии в трактовке политического сознания, будь то личности, группы и даже общества. Одна из них делает акцент на прозрачности сознания, его подвластности рефлексии, на определении бытия через процедуру рефлексии. Характеризуя политику как контролирование актов деятельности и ее результатов, этот подход настаивает на том, что контролю сознания подчиняется все и вся в социальной жизни. Цель политического сознания – уяснение и осуществление контроля за социальными процессами и катаклизмами, избавление общества от деформаций и кризисов, выявление глобальных проблем и глобальных кризисов (экономических, экологических и др.) и, наконец, осуществление контроля за собственным поведением и межличностными отношениями. Итак, при этом подходе акцент делается на ясности, открытости, транспарентности (конечно, не для всех, а лишь для вышестоящих инстанций) и на контроле за социальными явлениями и процессами.

При втором подходе политическое сознание обращает внимание на существование в любом сознании нерелексивных слоев, не поддающихся релексивному контролю процессов, образующих скрытое ядро познания и самосознания, которые могут по-разному называться: бессознательное, предустановки, предрассудки, фоновое знание и т. д., но существенно то, что они не просто фиксируются в сознании, но и осознаются их фундаментальная роль в сознательных актах.

И. Берлин обратил внимание на использование в политических исследованиях различных моделей – от заимствованных из естественных наук до собственно гуманитарных: «научная процедура нацелена в первую очередь на то, чтобы создать идеальную модель, с помощью которой можно проанализировать определен-

ную часть реальной действительности и, так сказать, привести ее в соответствие с этой моделью; так, чтобы эту действительность можно было описать и проверить в терминах ее отклонения от модели»<sup>190</sup>. В картине мира, создаваемой науками, существует одна или несколько моделей или парадигм, которые определяют как содержание, так и форму убеждений<sup>191</sup>. Различая концепты, категории и модели, среди моделей в сфере политики Берлин перечисляет такие, как общественный договор, патриархат, органическое общество, негативная и позитивная свобода и др.<sup>192</sup>.

**Модели рефлексии в политической философии.** Рефлексия – понятие философского дискурса, характеризующее формы концептуализации и теоретической деятельности человека, которые направлены на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном счете есть осознание *практики*, мира культуры и ее модусов – науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия – способ определения и метод философии, а философия – рефлексия *разума*. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии. Изменение его выражалось и в изменении трактовки рефлексии, которая имеет два смысла – размышления, объективирующегося в языке, действиях, в том числе и политических, и произведениях культуры, и собственно рефлексии, размышляющей об актах и содержании чувств, представлений и мысли.

Одной из проблем, поставленной в связи с процедурами рефлексии, была возможность существования дорефлексивного и в принципе неререфлектируемого опыта. Если классический рационализм, фиксируя сферы аффектов и воли, все же не допускал существования до- и внерефлексивного опыта, постепенно расширяя сферу действия рефлексии от восприятия до воли, коль скоро

<sup>190</sup> Берлин И. Подлинная цель познания. М., 2002. С. 48.

<sup>191</sup> Там же. С. 97.

<sup>192</sup> Об этом различии И.Берлина см.: *Williams B. Concepts and Categories. Philosophical Essays.* Princeton. 1999. В переводах на русский язык работ И.Берлина это различие исчезло, хотя в ряде работ оно фиксируется, например, в диссертации О.Л.Мартыненко «Политическая философия Исаяи Берлина» (см.: Автореф. дис... кандидата филос. наук. М., 2002. С. 4, 16).

рефлексия предполагает усилия мысли и воли, то иррационализм подчеркивал нередуцируемость непосредственного опыта, его изначальность и неподвластность рефлексии. Нередко рефлексия отождествляется с процессами самосознания, самопознания, самопонимания и понимания *Другого*, хотя уже давно в истории философии акты самосознания относились к антропологии и психологии, а акты рефлексии – к способам организации и обоснования мышления, ориентированного на постижение истины, и тем самым к внеличному, трансцендентальному и божественному знанию. Выдвижение идеи рефлексии и ее приложение к познавательным актам было связано с метафизикой света и с трактовкой знания как «естественного» или «божественного» света разума. Особенностью рефлексии является ретроспективность, предполагающая, что мысль 1) поворачивает назад к опытно-постигающему субъекту, 2) делает объектом размышления его акты и их содержание, 3) противостоит созиданию и предметно-практической деятельности, 4) продуцирует свою субъективность и 5) проводит отстраненную дистанцию между тем, что рефлектируется, и субъектом рефлексии. Метафизика субъективности, рассматривавшая рефлексиию как мышление о мышлении, противопоставляется в современной философии онтологической интерпретации актов понимания, неотторжимых от той действительности, с которой они сопряжены и которую они выражают. Мышление трактуется как мышление-в-потоке жизни, а дистанцирование, в котором делается акцент на рефлексивной трактовке мышления, рассматривается как ограниченное и требующее деконструкции<sup>193</sup>.

Как мы видим, существовали и существуют различные исторические формы интерпретации рефлексии. Между ними были не только расхождения, но и определенная общность. В этих разных способах мысли речь идет о том, как разум мыслит самого себя, как мышление делает себя объектом своей мысли. В античности рефлексия – это способ самопознания, самосозерцания мудрости, постижения предмета как чего-то единого. Акцент в этом способе мысли делается на созерцании. Для христианства рефлексия – это способ приобщения человеческого ума к божественному на пути к вере. Здесь уже акцент делается на вере, а

<sup>193</sup> См. статью «Рефлексия» // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2008.

интеллект является вспомогательным средством в постижении универсалий и в причащении к Богу. В новоевропейской философии рефлексия противопоставляется внешнему опыту и, будучи способом познания мышлением своих действий, является характеристикой внутреннего опыта. Основная цель новоевропейской философии – достичь контроля и рационализации в мышлении своих собственных действий. Поэтому наряду с психологической рефлексией (самосознанием, самонаблюдением, интроспекцией, внутренним опытом и т. д.) выделяются *методологическая рефлексия*, направленная на выявление и описание процедур, операций и уровней интеллектуальных усилий (аналитические методы, синтез процедур, эксперимент, сравнительные методы и др.), социально-политическое самопознание, постигающее начала государственно-правовой жизни и т. д. В рефлексии новоевропейские философы усматривали источник моральной идентичности личности, т. е. не только тождества человека с самим собой, но и идентификации личности как морального субъекта. Существуют различия в трактовке сферы действия рефлексии: для Локка ей подвластны все действия нашего ума, а для Лейбница мышление сталкивается с нерефлексивными и принципиально нерефлексивными слоями сознания.

В немецком идеализме рефлексия была противопоставлена созидательно-практическим актам. Это нашло свое выражение в противопоставлении Я и не-Я у И.Г.Фихте, отчуждения и рефлексии у Гегеля, бессознательного существования духа в природе и раскрытия его в историческом процессе у Шеллинга. В отличие от романтиков, которые видели в рефлексии единственный и универсальный способ развертывания сознания, немецкий идеализм существенно ограничил сферу рефлексии, сначала противопоставив ее созиданию и объективации, а затем выявив ограниченности рефлексии, приписав их рассудку, отличаемому от разума (вычленение абстрактных оппозиций, их наращивание и уход рефлексивного анализа в бесконечность). В противовес немецкому идеализму существовала и иная философская традиция, которая подчеркивала значимость нерефлексивных процессов: философия чувства и веры Ф.Якоби, антропология любви Л.Фейербаха, двойная субъективность С.Кьеркегора, одна из которых в принципе не коммуницируема, философия воли А.Шопенгауэра, философия

бессознательного Э. фон Гартмана и др. В конце XIX в. уже осознается, что не все и вся поддается контролю и рефлексии, которая имеет свои границы.

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

Философия политики и возникшая политическая наука широко использовали тот категориальный аппарат, который былработан в общей философии и методологии науки, прежде всего понятие рефлексии. При таком подходе цель политического знания формулировалась как релексия политической жизни, установок и ориентаций и, наконец, собственно политического сознания. Исходная позиция трактовки политического сознания – открытость и прозрачность социального мира «модернити», обусловлен-

ные открытостью и прозрачностью рефлексивности, на которой это общество основывается. У защитников этой позиции не возникает даже тени сомнения в том, что рефлексивность, которая, по их мнению, составляет ядро современности, не оставляет никаких нерелексивных и не поддающихся рефлексии слоев сознания и соответственно мотивов человеческой деятельности, возникающих социальных институтов, процессов, уровней общественной системы. Все и вся подвластно рефлексии без какого-либо остатка, рефлексивно и может быть репрезентировано рефлексией.

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

Рассмотрим то, как определяется политика и ее составляющие при использовании модели рефлексии в XX веке. Первым в XX в., кто рассмотрел политику как призвание и как профессию, был М. Вебер. Для него исходным было понятие социального действия. Именно оно задавало весь социально-политический мир и перспективу его анализа. М. Вебер, исходя при определении социальной и социального действия из модели обмена (обмена результатов действия на социальное признание), различал формальный и материальный способы рационализации. Решающим процессом в эволюции политики для него была смена материальной рациональности формальной, которая является всемирно-историческим процессом и с которой он и связывает судьбу европейской цивилизации. Как известно, он вычленил четыре типа социального действия в соответствии с ориентациями на цель (целерациональное действие), на ценность (ценностно-рациональное), аффективное и традиционное. Первые два типа и есть собственно социальные, причем ценностно-рациональное связано с материальной рационализацией, а целерациональное – с формальной. «Одной из существенных компонентов “рационализации” действия является

замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия “рационализации” действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно – в направлении сознательной ценностной рационализации – и негативно – не только за счет разрушения нравов, а также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности»<sup>194</sup>. Формальная рациональность предполагает соизмерение целей и средств, калькуляцию возможных последствий и целей относительно друг друга, расчет и измерение технически возможного и действительного в хозяйстве и в других сферах общественной жизни. Этому типу социального действия соответствуют не только капиталистическое хозяйство, но и специфические формы религии, прежде всего протестантизм. На принципах формальной рациональности основывается и рационально-бюрократическое управление, тип господства и власти в рациональном государстве. Ориентация на этот принцип требует от политика ряда особенностей: этики ответственности, проведение дистанции между собой и другими людьми, ориентации на существо дела и пр. По словам М.Вебера, «политика делается головой, а не какими-нибудь другими частями тела или души»<sup>195</sup>, хотя М.Вебер не отрицал существования ни аффективных, ни ценностно-рациональных действий.

Но не только социальное действие оказалось подвластным рационализации. Властвующие группы или, как их называли политические мыслители, элиты, стали объектом рационализации, поскольку они были подчинены ее критериям. Г.Моска, выделив элиты как объект исследования политической науки («Начала политической науки» – так называлось первое издание его книги «Правящий класс», 1939), среди факторов формирования правящей элиты называл известность, хорошее образование, специальную подготовку, высокий сан в церковной иерархии, в системе управления и др. «Специальные знания и подлинно научная культура, очищенные от всякой духовно-религиозной ауры, становятся важ-

<sup>194</sup> Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen. 1951. S. 558.

<sup>195</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Антология мировой политической мысли. Т. II. М., 1997. С. 22.

ной политической силой только на высокой ступени цивилизации, и тогда доступ в правящий класс получают лишь те, кто владеет этими знаниями. Но и в этом случае не столько знание само по себе обладает политической ценностью, сколько его практическое применение на благо власти и государства»<sup>196</sup>. Обладание знаниями и способность к рационализации окружающего мира оказываются у него критерием рекрутирования человека в политическую элиту.

Ч.Э.Мерриам в книге «Новые аспекты политики», вышедшей в свет в 1925 г., **выявил десять изменений политического мышления** вплоть до начала XX в. и **трудности на пути научного изучения** управления, среди которых он особо выделяет «недостаток исчерпывающего набора данных о политических явлениях с соответствующей их классификацией и анализом» и «нехватку достаточно четких стандартов измерения и точного знания о последовательности процессов»<sup>197</sup>. Правда, в конечном итоге Мерриам сводит «политическое теоретизирование ... к завуалированной в большей или меньшей степени пропаганде определенных интересов»<sup>198</sup>, т. е. к выражению аффективных и ценностных мотивов человеческого поведения в обществе, но все же он предсказывает увеличение роли политической науки в понимании «политического поведения людей, причем такими средствами и в таких формах, которые не в состоянии представить себе даже самые проницательные предсказатели»<sup>199</sup>.

Р.Михельс – аналитик политических партий, автор «железного закона олигархических тенденций» – в своей теории правящего партийного меньшинства, или элиты, одним из критериев политической партии считал выдвижение идейной или теоретической программы, выражающей интересы определенного класса, а критерием членства в элите – «высокую компетенцию по отдельным вопросам»<sup>200</sup>. Различия в уровне образования, ограниченный кругозор чиновников и парламентариев, подчиненность масс «сиюминутным впечат-

<sup>196</sup> Моска Г. Правящий класс // Антология мировой политической мысли. Т. II. М., 1997. С. 126.

<sup>197</sup> Мерриам Ч.Э. Новые аспекты политики // Антология мировой политической мысли. Т. II. М., 1997. С. 177.

<sup>198</sup> Там же. С. 178.

<sup>199</sup> Там же. С. 183.

<sup>200</sup> Михельс Р. Социология политической партии в условиях демократии // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 192.

лениям и эмоциям» затрудняет отбор элит, которые с неизбежностью превращаются в касты, в партийные олигархии, где властвуют вожди, создающие видимость того, что массы делегируют им свои полномочия, а на самом деле они «отстранены от всяких форм соучастия в принятии решений»<sup>201</sup>. Й.Шумпетер, критикуя способы рационализации, присущие классическим политическим доктринам, согласно которым партии – это группы людей, заботящиеся о благосостоянии народа, исходя из некоторого принципа, по которому все их члены пришли к согласию, отдает приоритет психотехнике управления партией, ее рекламным кампаниям, лозунгам и маршам. В противовес классической концепции демократии, основанной на идеях суверенитета народа, общей воли и общего блага, рациональности политического действия избирателей, Шумпетер отстаивает идеалы «элитарной демократии». Но и он обращает внимание на правдоподобность посылок и логическую обоснованность предположений в политике, которые позволяют «значительно улучшить теорию демократического процесса»<sup>202</sup>.

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

Иные мотивы обращения к принципу рациональности у известного теоретика либерализма Л. фон Мизеса, провозгласившего незыблемость собственности. Он подчеркивал, что программа сегодняшнего либерализма «основана на более глубоком и лучшем понимании общественных взаимоотношений и опирается на прогресс, который сделала наука в последние десятилетия»<sup>203</sup>. Обсуждая проблему равенства людей, он не сомневается в том, что один из путей его осуществления – знание законодательства своей страны, а «знание юриспруденции есть необходимая предпосылка для осуществления правосудия»<sup>204</sup>. К.Манхейм в «Идеологии и утопии» (1929) обратил внимание на сплав политики и научной

<sup>201</sup> *Михельс Р.* Социология политической партии в условиях демократии. С. 195.

<sup>202</sup> *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм и демократия // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 222.

<sup>203</sup> *Мизес Л. фон.* Либерализм в классической традиции // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 200.

<sup>204</sup> Там же. С. 209.

мысли, наступивший в новоевропейской социальной жизни, отметив, правда, и трудности такого объединения. Одна из такого рода трудностей состоит в том, что «наука должна всегда сохранять свой эмпирический характер, тогда как мышление, подчиненное политической установке, не может позволить себе постоянно применяться к новому опыту»<sup>205</sup>. Другая трудность – то, что кризисы политического мышления становятся кризисами научной мысли. Это реальные трудности рационализации политических событий и процессов, трудности, усугубляемые интеллектуализмом, игнорирующим элементы воли, интереса, эмоциональности и мировоззрения в политических процессах. Различая идеологии и утопии по стилю и экзистенциальным основам мышления, он не только обсуждает вопрос о том, что политика является наукой и ей можно обучить, но и стремится разработать метод и возрастающие по своей точности критерии, которые позволят нам «различать и изолировать различные стили мышления и соотносить их с соответствующими группами»<sup>206</sup>. Для Манхейма существенно то, что в политике, политических решениях и дискуссиях важнейшую роль играют акты воли. Так, выявляя особенности понимания ситуации в политике и в науке, Манхейм замечает: «И здесь ориентированная на определенную цель воля является отправным пунктом для понимания ситуации»<sup>207</sup>. Можно сказать, что политическое действие и мышление предстает у Манхейма как сплав рационализации и воли, интеллектуальных и эмоциональных моментов. **В противовес классическим способам рационализации политической жизни**<sup>208</sup> Манхейм проводит мысль о необходимости новой формы рационализации, где было бы осуществлено «изучение структурных связей между решением и видением, между социальным процессом и волевым процессом»<sup>209</sup>. Постоянно фиксируя расширение сферы рационализации и одновременно нерационали-

<sup>205</sup> Манхейм К. Идеология и утопия // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 348.

<sup>206</sup> Там же. С. 349.

<sup>207</sup> Там же.

<sup>208</sup> «Сознание буржуазии основывалось на ее социально-жизненном интересе скрыть посредством такого интеллектуализма от самой себя границы осуществляемой ею рационализации и создать видимость того, что в ходе дискуссий все реальные конфликты могут быть полностью разрешены» (там же. С. 371).

<sup>209</sup> Там же. С. 377.

зированные среды, он считает, что область, подвластная рационализации, все расширяется, а иррациональная среда все более сужается. Сомневаясь в том, что возможна полная рационализация социально-политической жизни, он усматривает существо рационализации в том, что благодаря ей достигается больший уровень контроля над социальными процессами, самоуяснения и тем самым подготовки пути к политическому действию.

Штраус, обсуждая проблему «Что такое политическая философия?» и отличая ее как от политического мнения, так и от политической мысли в целом, считал, что «политическая философия – это и есть стремление познать обе природы политических явлений и права – добра и политического порядка»<sup>210</sup>. Описывая вычленение политической философии из политической мысли и связывая ее генезис с именем Макиавелли, он полагал, что ныне политическая философия находится в упадке и замещена специализированным политическим знанием. По его мнению, поворот к политической философии и сравнительно-исторический анализ политических концепций прошлого позволит уяснить ограниченности прежних доктрин и значимость философского размышления о добре и политическом порядке, двух ведущих трендах и волнах современности («модернити»). «Тематика политической философии – великие задачи человечества, свобода и правление либо господство, задачи, решение которых может поднять человека над его собственным убогим существом»<sup>211</sup>.

Р.Арон видел в политике и сфере отношений в обществе, и форму ее познания, причем «осознание действительности – часть самой действительности»<sup>212</sup>. При этом политическое знание для него – часть философии истории, коль скоро политика – неотъемлемая часть исторического процесса. Д.Ролз в книге «Теория справедливости» рассматривает принципы справедливости как базисную структуру общества и как форму договора между свободными и рациональными индивидами, которые должны осуществить рациональный выбор раз и навсегда, что считать справедливым и неспра-

---

<sup>210</sup> Штраус Л. Что такое политическая философия? // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 400.

<sup>211</sup> Там же. С. 399.

<sup>212</sup> Арон Р. Демократия и тоталитаризм // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 510.

ведливым<sup>213</sup>. Анализируя концепции рациональности, он проводит различие между рациональностью в широком и узком смысле слова: первая относится к поведению индивида как рационального существа, а вторая сводится к поиску и нахождению наиболее эффективных средств для достижений определенных целей<sup>214</sup>.

К той линии, которая акцентирует внимание на рефлексивности сознания, поведения и любого социологического знания, в том числе и политического, принадлежит известный британский социолог Энтони Гидденс. Он усматривает в рефлексивности определяющую характеристику любой человеческой деятельности и, само собой разумеется, любой социально-политической теории. Рефлексивность дает импульс к социальным изменениям, образуя **differentia specifica современного общества, или общества модернити**. С рефлексивностью он связывает «контроль за поведением и его контекстами»<sup>215</sup>. Противопоставляя современное и традиционное общество, он отмечает, что именно рефлексивность ответственна за постижение новоприобретенного знания<sup>216</sup>, которое отделяется от сложившейся традиции. Именно традициям и обществам, основанным на них, он приписывает инерцию и отсутствие контроля и за природным, и за социальным миром, и за поведением человека. Рефлексивность ответственна за радикальное изменение правил человеческого поведения и жизни. Рефлексия становится всеохватывающей. Этот процесс, начавшийся в античности и приобретший невиданные масштабы в эпоху Просвещения, приобретает в модернити универсальный и глобальный характер (о глобализации и о тех изменениях в сознании, которые ею обусловлены, мы будем говорить позднее). Он охватывает ныне рефлексию о природе самой рефлексии<sup>217</sup>. Не только знание – естественнонаучное и социальное – конституируется благодаря рефлексии, но и сам мир конституируется благодаря приложению знания, которое постоянно пересматривается, изменяется, модифицируется. Вместе с ним пересматриваются, изменяются, модифицируются

---

<sup>213</sup> Ролз Д. Теория справедливости // Антология мировой политической мысли. Т. II. С. 684.

<sup>214</sup> Там же. С. 686.

<sup>215</sup> Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 100.

<sup>216</sup> Там же. С. 105.

<sup>217</sup> Там же.

и социальные практики, основанные на рефлексивном знании. Рефлексия ответственна не только за расширение нашего знания и нашей власти, но и за повышение контроля над природным и социальным миром, за рост рациональности и рационализацию мотивов человеческого поведения, интересов, ценностных установок. Вместе с тем рост рефлексивности нашей деятельности влечет за собой дестабилизацию социального мира, поскольку рост знания приводит к социальным изменениям. Гидденс определяет рефлексивность как «непрерывное производство систематического самопознания»<sup>218</sup>, как усиление радикализации в самоуяснении мысли<sup>219</sup>. С ростом рефлексивности он связывает «чувство онтологической безопасности», которое возникает благодаря знанию об окружающем мире и о социальном универсуме, подвластном человеческому контролю<sup>220</sup>.

Согласно Гидденсу, социологический анализ современной социальной жизни раскрывает темпоральные характеристики общества, их историческую изменчивость и возможность дальнейших трансформаций. Изменения в социальной и политической жизни он связывает как с рефлексивностью социальной критики, так и утопическими компонентами социально-политического сознания: «Иначе говоря, любой социальный анализ имплицитно является социальной критикой и имеет трансформативные импликации для того, что он описывает»<sup>221</sup>. Рефлексивность направлена на зазор между реалистическими и утопическими компонентами социальной теории. Этот зазор он объясняет тем, что из того, что есть, нельзя вывести то, что желательно. Иными словами, тем, что называется «гильотиной Д.Юма», которая запрещает выводить из фактических суждений суждения должностояния. Как сочетаются эти два компонента любой социальной теории, остается неясным. Но одно понятно: и реалистические, и утопические компоненты социально-политической теории подвластны рефлексивному анализу, являются прозрачными для рефлексии. В противовес нерефлексивному самовоспроизводству систем общества и личности Гидденс отдает приоритет рефлекс-

---

<sup>218</sup> Ролз Д. Теория справедливости // Антология мировой политической мысли. С. 109.

<sup>219</sup> Там же. С. 113.

<sup>220</sup> Там же. С. 122.

<sup>221</sup> Giddens A. The Nation-State and Violence. Berkeley–Los Angeles, 1987. P. 337.

сивности социальных и антропологических процессов, усматривает в ней источник и движущую силу как социальной критики, так и функционирования социальных систем.

И. Берлин, характеризуя различные формы постижения свободы в истории, обратил внимание на отождествление рациональности и свободы воли. «Рациональное поведение – это поведение, которое (по крайней мере в принципе) может быть объяснено действующим лицом или наблюдателем мотивами, намерениями, выбором, причинами, правилами, а не только законами природы»<sup>222</sup>. Для Берлина такая рациональная модель поведения человека предполагает, что тот не находится во власти сил, которые он не может контролировать. Эта модель, по его мнению, хотя и рациональна, но все же недостаточна: «Наше знание увеличивает нашу рациональность, придает нам силы, внутренней гармонии, мудрости, эффективности, но не обязательно увеличивает нашу свободу». Знание делает нас свободными, «если на самом деле существует свобода выбора...»<sup>223</sup>. Рационализация человеческого поведения, в том числе и в области политики, непосредственно выразилась в отождествлении переводов на русский язык терминов политической философии И. Берлина: то, что он назвал «концептами», которые он отличает от «категорий», исчезло из русских переводов его тезауруса. В концепты он включает модели человеческого мышления и поведения людей (именно они определяют их мышление и деятельность). Их задача – создать спектр восприятия фактов, их отбор, дать им оценку, сопоставить с данными наблюдения и самонаблюдения. Концепты базируются на определенном роде метафорах и могут перерасти в логически последовательную и прочную концептуальную систему, отличающую Берлиным от теоретической системы категорий. Концепты, по его словам, «образуют непрерывные ряды от “постоянных” стандартов до мимолетных мгновенных реакций, от “объективных” истин и правил до “субъективных” отношений, они пересекаются друг с другом на разных уровнях, иной раз под неожиданными угрозами, охватить, распознать и описать которые мог бы только гений»<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Берлин И. Подлинная цель познания. М., 2002. С. 127.

<sup>223</sup> Там же. С. 140.

<sup>224</sup> Там же. С. 231. О принципиальном различии процедур рефлексии и понимания см.: Огурцов А.П. Альтернативные модели анализа сознания: рефлексия и понимание // Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования. Новосибирск, 1987. С. 13–20.

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

**В противовес модели рациональной рефлексии в политической науке второй половины XX в. утверждается альтернативная модель – модель понимания.** Она трактуется как ядро политической науки. Так, Ш.Уолин в статье «Политическая теория как призвание» подчеркивал еще в 1969 г.: «От изучения истории политических теорий следует ожидать понимания исторического измерения политики. Культивация политического понимания обозначает появление более чутких к необыкновенным сложностям и ко всей драматичности истории утверждений, что политический порядок является наиболее всеобъемлющей ассоциацией и именно он ответствен за поддержание физического, материального, культурного и нравственного благополучия людей. Политическое понимание также учит тому, что политический порядок выражается в своей истории...»<sup>225</sup>.

<sup>225</sup> Уолин Ш. Политическая теория как призвание // Политическая теория в XX веке. М., 2008. С. 311.

Поворот к процедурам понимания вместо методов рациональной рефлексии означал кардинальную трансформацию и отношения политической науки к действительности, и трактовки статуса знания и результатов когнитивной деятельности. Если методы рациональной рефлексии ориентировали на контроль и на управление теми процессами, которые уже осуществились, реализовались и утвердились в качестве приемлемых для молчаливого большинства, то процедуры понимания предполагали актуальный контекст понимания, вплетенность и субъекта понимания, и того, кто понимается, в коммуникативную ситуацию – в бытие. Рациональная рефлексия политической реальности предстает как знание-объятии. Процедуры понимания, включенные в саму жизнь, – это процедуры понимания-в-бытии, в коммуникации с другими людьми. Отчуждение политической теории от политической реальности – неотъемлемая характеристика теории, созданной по образу и подобию рефлексии. Вплетенность политических концепций в саму политическую реальность – неотъемлемая черта политического знания, построенного по образу и подобию актов понимания. Если политические теории, сконструированные на основе механизма рефлексии, претендуют на устойчивый статус, на то, что они анализируют действительность *sub specie aeternitatis*, то политические концепции, формирующиеся в качестве понимания актуальных политических процессов и отношений, значимы в определенный этап человеческой истории. Они ставят определенные проблемы, выдвигают гипотезы, строят модели и отвечают тем самым не только на исторически определенные вопросы, но и на те, которые интересуют и современного человека. Будучи историческими, они концептуальны и уже благодаря этому сохраняют свое значение и в изменившемся мире.

**Вытеснение воли в рефлексивном действии.** В истории классической политической мысли политические структуры трактовались, начиная с Аристотеля и вплоть до XX в., как формы практического разума, предполагающие прежде всего воплощение разума в воле. Именно она составляла антропологическое ядро философских размышлений об этических и политических добродетелях, о формах менового обмена товарами. Воля как вектор определения прежде всего этики и права сохраняется вплоть до XX в. Но как понимается она? Воля трактуется как

свободная, а свободна лишь постольку, поскольку пронизана разумом, нормативной рациональностью, рациональным дискурсом. Иными словами, воля – категория психологического и философского дискурса, которая характеризует психическую, душевно-духовную способность человека, заключающуюся в усилиях по осуществлению замыслов, в подчинении себя поставленным целям и принятому решению, в сопротивлении наличным обстоятельствам (пассивная воля) или в привнесении изменений в них (активная воля), в целестремительных и целерациональных, а не спонтанно-своевольных поступках и действиях. Разумная воля обуславливает вменяемость человека, его моральную и правовую вину и ответственность за действия, их мотивы и последствия. Воля – это одно из условий существования и роста мира культуры, юридических законов, идей мышления и норм морали, рассмотренных как формы объективации разумной воли и волевых усилий человека, в том числе и в политике.

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

том выбора, определяемого неопытностью, некомпетентностью или невежеством, к уяснению противоречивости (амбивалентности) стремлений и мотивов<sup>226</sup>.

Воля образует неотъемлемую составляющую любого политического акта и политического бытия, но не всякая воля, а свободная и разумная. Иными словами, в саму характеристику свободной воли уже включена рациональность и рационализация поведения и действия. Такое отождествление свободной воли с рациональной, ставшее основной линией в философской интерпретации феноменов воли, превращало последнюю в одномерный феномен, а все ее размерности – в плоскость. Такое отождествление воли с разумным стремлением началось уже в античности у Платона и Аристотеля, которые отдавали приоритет интеллектуализации воли, ее подчинению уму, связывали сознательное стремление с принятием решений, с осознанным выбором, сохранилось у стоиков, выделивших мотив в качестве ведущего критерия оценки актов выбора между добром и злом, было воспринято и в римской философии с ее идеалами долга и «эвдемонии», включавшей, помимо блаженной жизни, равнодушие к судьбе.

Средневековые мыслители развернули широкую и многогранную картину воли и свободы как ее сути. Теологические споры об отношении свободной воли и божественной благодати имели не только теологическое, но и философское значение. Уже Аврелий Августин в трактате «О Граде Божьем» в споре с Цицероном, который сказал, что из двух возможностей, данных человеку, – быть predeterminedным и быть свободным – он выбирает свободу, утверждал необходимость для христианина и predeterminedения, и свободы воли. Если Бог предвидит нечто в нашей воле, говорил он, значит, что это нечто в нашей воле есть, ибо нельзя познать ничто. Воля как дар Бога блага. Злые направления воли возникают от второй природы человека – от ничто, которое способно уничтожить изначальное благо. Воля тесно связана с разумом. Это подчеркивает Петр Абеляр, но особенно интеллектуализирует волю во многом в противовес Августину и августинианцам Фома Аквинский. Для него ум является движущей силой воли, а ум достойнее воли.

---

<sup>226</sup> Подробнее см.: *Огурцов А.П.* Что такое воля? (Взгляд философа) // Мир психологии. М., 2007. № 3 (51). С. 23–36. См. также: *Огурцов А.П.* Воля // [www.vox-journal.ru](http://www.vox-journal.ru)

Главная функция свободной воли – выбор, а он отсылает нас к суждению, т. е. к уму, а во всяком уме присутствует решение. Для Фомы, а еще раньше для Бернарда Клервоского неприемлема мысль о различии воли и свободной воли. Для Бернарда к тому же, поскольку воля определяется только через свободу, любое принуждение означает, что человек (во множественном числе – народ) не может нести ответственности за свои поступки, если действовал против воли<sup>227</sup>. «Против воли» означает и пользование его именем без опроса и без спроса. В современных странах правители часто говорят от имени народа без учета его мнения, более того – их мнение идет часто вразрез с ним. При этом воля вовсе не означает «разумная воля». По Бернарду, воля имеет разум своим спутником – это много, но это не означает тождества разума и воли. Бернард специально оговаривается: хотя разум всегда присутствует рядом с волей как ее советчик, однако она может действовать и без разума. Это его замечание сейчас как нельзя более важно: часто при ссылках на волю народа подразумевают, что народ всегда прав, ибо разумен. Однако, если прислушаться к Бернарду, «разум дан воле», конечно же, «чтобы наставлять ее, но *не расстраивать*. А он бы расстроил ее, если бы поставил ее перед необходимостью», где нет свободы, «ибо где необходимость, там нет свободы»<sup>228</sup>. Похоже, наш дальний предшественник действительно словно предвидит многое через века, недаром прозван мистиком. Когда клянутся именем народа, не спросив о том у него самого, говорить ни о разуме, ни о свободе невозможно, даже если при этом у народа есть максимум свободы, предоставленный ему правительством.

Новые ценности эпохи Возрождения, сформировавшие идеалы *vita activa* в противовес *vita contemplativa*, привели не только к культуре свободы, но и к осознанию важности гражданских свобод и справедливых дел. Правда, культ свободы нередко превращался в апологию своенравия воли и волевой активности человека. В множестве трактатов и диалогов, посвященных проблеме свободы воли (А.Ринуччини «О свободе воли», К.Салютати «О роке, судьбе и случайности», Л.Бруни «Введение в моральную философию», Л.Валлы «О свободе воли», Дж.Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека» и др.), жизнестроительная воля

<sup>227</sup> Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 288.

<sup>228</sup> Там же. С. 268.

человека противопоставлялась неизбежному фатуму, ставшему миром естественной необходимости, описывались новые добродетели человека: доблесть, мужество, стойкость, творческая активность и др. **Альтернатива в интерпретации воли выразилась в споре между Эразмом Роттердамским, отстаивавшим свободу воли, и М.Лютером, написавшим в 1525 г. трактат «О рабстве воли».**

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

Уже в философии XIX в. соотношение между разумом и волей переворачивается – теперь уже мышление, ум, разум оказывается эпифеноменом воли. В воле усматривается начало движения мысли, каузальность сознания, исток и тайна сознания. Этот поворот начат А.Шопенгауэром, продолжен в разных направлениях такими мыслителями, как Ф.Ницше, Ч.Пирс, Д.Дьюи, Г.Динглер, П.У.Бриджмен и др. И социальность стала определяться с помощью понятия «воля». Так, О.Шпенглер в основу такого типа цивилизации, как «фаустовская культура», положил именно культ воли, устремленной в бесконечность и обладающей техникой. Ф.Теннис, проведя различие между сущностной волей (Wesenswille) и избирательной (Kürwille), положил их в основание разных типов социальности – общины (Gemeinschaft) как живого организма и общества (Gesellschaft) как искусственного и механического агрегата.

В целом для политического знания, развиваемого, исходя из модели рефлексии и рациональности, характерно вытеснение аффективных и ценностно-ориентированных действий. В противовес этой линии в интерпретации политики существовала и существует иная линия, в центре которой именно аффективные и волюнтаристские мотивы действия, рекрутирования элит и т. д. Так, В.Парето, анализируя политический процесс как циркуляцию элит, связывает последние с участием в делах управления и подразделяет их на правящую и управляемую элиту. Исходя из модели социального равновесия и его нарушения, Парето сделал акцент на существовании «резидентов» – неких осадков эмоций, страстей, предрасположенностей, сохраняющихся после того, как из социального действия и взаимодействия будут устранены все рациональные соображения. Его типология политического правления подразделяет таковые на правительства, использующие материальную силу и силу религиозных чувств, и на правительства, использующие главным образом искусство и хитрость. Примерами первого типа правления для Парето служат античные тирании (например, Спарта), Римская империя времен Августа и Тиберия, Венецианская республика, европейские государства XVIII в. Примерами второго типа правления – теократические правительства, эпоха царств в Греции и Италии и др. Существенно то, что вполне рациональные схемы правления, модели равновесия и его нарушения базируются на эмотивистски толкуемой силе определенных чувств – искусности,

хитрости, мощи религиозных убеждений и пр. А.Шютц выявлял фундаментальное значение нерелексивного «жизненного мира» для любых теоретически-рефлективных построений.

Во второй половине XX в. в политической науке осознается явная ограниченность схемы рефлексии. Так, Д.Миллет писал в 1956 г.: «Наше сообщество ученых-гуманитариев большей частью отказывается признать “печальный вывод”, что социальным поведением управляют безличные, нерациональные, неконтролируемые человеком силы. Вместо этого многие настаивают на том, что их цель – способствовать активации разумного социального действия»<sup>229</sup>. Политическая наука не может не рационализировать политическую реальность, политические процессы и отношения, социальные институты и действия людей. Речь идет не просто о том, чтобы фиксировать существование иррациональных сил, властвующих над человеком (это уже было описано и проанализировано К.Марксом как отчуждение человека в капиталистическом обществе), а о том, чтобы определить стратегию рационализации: либо рефлективная, либо понимающая. Поиск и выбор стратегии из их альтернативы и образует основной тренд политической науки конца XX и начала XXI вв. **В философии политики сосуществуют** различные стратегии, принципиально по-разному определяющие направленность и рациональность политического действия. Для одних (например, для Гидденса) необходимо возвратиться к рефлективным механизмам социального действия, для других рационализация не тождественна рефлексии, и речь следует вести о понимающей рационализации, об осознанном понимании смысла политического действия (например, для И.Берлина). Отказ от отождествления рационализации с рефлексией можно заметить и в программе «конца идеологии», отстаиваемой Д.Беллом и др.

«Вымывание» воли и волевой составляющей любого социального действия остро чувствуется в концепциях «массового общества», в тех из них, которые отдают приоритет «массе» как фундаментальной характеристике или тоталитаризма, или современного общества. Так, Х.Арендт, усматривая в выдвижении масс на первый план одну из фундаментальных характеристик тоталитаризма, считает, что они лишены конкретных интересов и определенных целей,

---

<sup>229</sup> *Millet J.D.* Testaments of Politics: An Examination to Political Scientists // *Political Science Quarterly*. 1956. Vol. 71. № 4, December. P. 525.

соответственно и воли в их отстаивании и реализации: «Массы не сплочены осознанием общего интереса, и им не хватает специфической классовой характерности, которая выражается в установленных, определенных и достижимых целях. В отличие от других групп, масса решительно аполитична, она не вдохновляется общими интересами, не заинтересована в каких-то особых целях»<sup>230</sup>. Масса оказывается податливым и пластичным материалом для осуществления воли властвующих элит, но сама по себе она не имеет собственных интересов, не способна ставить определенные цели и не обладает собственной волей для отстаивания каких-либо политических целей. Идеологии, которые характерны для тоталитарных обществ, – это не рациональные или рационализирующие конструкции, коренящиеся в актах не рефлексии или понимания, а веры в харизматического фюрера, дуче и вождя народов.

Надо сказать, что в конце XX в. возрождаются теории, в которых даже существование такого рода неререфлективных, не поддающихся пониманию «остатков» вообще не допускается, а рефлексивность оказывается всеохватывающей процедурой мысли и построения социального мира, в том числе и политики. *Воля без разума становится неразумной, а разум, лишенный воли к действию, оказывается безвольным и подвластным любому внешнему воздействию.*

---

<sup>230</sup> Arendt H. The Origins Totalitarianism. N.Y., 1973. P. 311, 314.

## **ПОВОРОТ К РИТОРИКЕ И К АКТАМ КОММУНИКАТИВНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ**

### **Неориторика и исследование коммуникаций. Политические концепты в контексте коммуникаций**

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

Э.Гуссерль в своих «Картезианских размышлениях» и опубликованных после смерти рукописях обсуждал проблему интересубъективности и коммуникативной социальной онтологии,

обратив внимание на речевые сообщества<sup>231</sup> и особые когнитивные структуры, функционирующие в речевых контекстах (тема, тематизация и др.). В центре экзистенциальной философии К.Ясперса – анализ экзистенции как коммуникативного существования. В этом же контексте трактуется и истина: «Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других»<sup>232</sup>.

Новизна коммуникативного подхода не осталась без внимания со стороны философов политики. Так, Э.Фегелин в книге «Новая наука о политике» и в пятитомном труде «Порядок и история» на материале генезиса и эволюции политического представительства раскрывает содержание политической науки как самоинтерпретации общества, как «самопознания общества посредством символов». В политической науке речь идет о двух порядках символов: с одной стороны, о языковых символах как неотъемлемой части социального микрокосма и, с другой стороны, о языке символов политической науки<sup>233</sup>. Перекрещение этих двух форм символического бытия и является особенностью политического существования человека. Анализируя различные периоды в формировании теории и практики представительства в истории общества, Фегелин использует метафору «артикуляция» из фонетики, тем самым подчеркивая, как верно замечает И.И.Кравченко в своих примечаниях к тексту фрагментов Фегелина, что структурная организация общества проходит ряд этапов (замысел, организация, реализация и т. п.), включая создание политических структур и символов.

В это же самое время, в 1952 г., бельгийско-израильский логик Х.Перельман заново «переоткрывает» «Топику» Аристотеля, реконструируя ее как логику аргументации в суде и в народных собраниях, как выявление «общих мест», столь важных для ораторских речей и аргументации в них. Он и стал инициатором нового движения в логике, названного им «неориторикой»<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> См.: *Огурцов А.П.* Интерсубъективность как поле философских исследований // *Личность. Культура. Общество.* М., 2007. Т. 1X. Вып. 2 (36). С. 79–100.

<sup>232</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Антология мировой политической мысли.* Т. II. С. 271.

<sup>233</sup> *Фегелин Э.* Представительство и существование // *Антология мировой политической мысли.* Т. II. С. 430–431.

<sup>234</sup> *Perelman Ch.* The new Rhetoric and Humanities. Dordrecht, 1979.

Поворот к риторике и к осознанию роли коммуникативных процессов в философии науки начинается с работ С.Тулмина, в частности, его труда «Использование аргумента»<sup>235</sup>. Основные принципы этой книги Тулмин применил и в анализе абсолютистского и релятивистского аргумента в работе «Человеческое понимание» (1972). Не разделяя отождествления рациональности с логичностью, Тулмин обращается к практическому опыту применения теорий, не признавая ограничения философии науки сугубо рациональными практиками и формальными идеализациями научных теорий. В статье, где он критикует методологию И.Лакатоса, Тулмин подчеркивал: «Если интеллектуальное содержание любой действительной естественной науки включает не только *высказывания*, но и *практику*, не только ее теоретические предложения, но также процедуры их применения в исследовательской практике, то ни ученый, ни философ не могут ограничить свое “рациональное” или “критическое” внимание *формальными идеализациями* этих теорий, т. е. представлениями этих теорий как чистых систем высказываний и выводов, образующих логико-математическую структуру»<sup>236</sup>. Иными словами, Тулмин противопоставляет способ репрезентации теоретических построений в логике и математике, где они имеют вид чистых систем высказываний, способу репрезентации знания в естественных науках, где наряду с языковыми терминами и высказываниями представлены и неязыковые процедуры, благодаря которым их идеи приобретают эмпирическую релевантность и применение. Рациональность в естественных науках не может быть отождествлена с логичностью. Поэтому-то и «третий мир» К.Поппера должен быть существенно расширен и включать в себя не только стандарты математического доказательства, но и практику их применения, неязыковые и практические элементы, характерные для естествознания.

Тулмин осуществил поворот к практике применения идей естествознания. Это объясняет и его обращение к *практике законодательства* и к *понятиям, аргументам и стандартам судебных решений*, которые «обходят затруднения философской теории», к *судебной практике прецедентов*<sup>237</sup>. Эти мотивы, подчеркнутые

<sup>235</sup> *Toulmin S.* The uses of Argument. Cambridge, 1958.

<sup>236</sup> *Ibid.* P. 81.

<sup>237</sup> *Тулмин С.* История. Практика и «третий мир» (трудности методологии Лакатоса) // *Философия науки.* Вып. 5. М., 1999. С. 269, 100, 106.

Тулминым, привели его к тому, что в противовес отождествлению рациональности и логичности он обращается к рациональным инициативам и к интеллектуальным нововведениям, их отбору и к генеалогии проблем науки. Иными словами, весь концептуальный аппарат философии науки, предложенный Тулминим, гораздо менее облигативен, в гораздо меньшей степени отягощен стандартами логико-математической дедукции, он более гибок и динамичен, чем те критерии и нормы, которым отдавала предпочтение философия науки этого времени.

Если Тулмин не приемлет универсальности и абсолютности стандартов научного рассуждения, то его современник П.Фейерабенд не приемлет логического принуждения, характерного для методов науки. Фейерабенд представил свою позицию как защиту анархистской теории познания. В ней не существует единообразных, стандартизированных действий, упорядоченных или согласно методу исследования, или согласно каким-либо гносеологическим приоритетам. «Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, делает действия исследователей более единообразными, хотя и всегда нарушается»<sup>238</sup>. Он подчеркивает, что необходимо обратиться к «существующим формам речи, которые... должны быть разрушены, перекроены и трансформированы в новые способы выражения, пригодные для непредвиденных ситуаций»<sup>239</sup>. Необходимо исходить из одного принципа – *допустимо все*. Допустимо использование гипотез, противоречащих хорошо подтвержденным теориям и фактам. Допустима контриндукция. При всей эпатажности «анархистской» позиции Фейерабенда он сделал акцент на значении *риторики в росте науки*. Этим и движим его отказ от методологических правил, от их обязательности и принудительности. На громадном историко-научном материале (прежде всего работ Галилея) он показал значение тех аргументов, которые использовал Галилей в защиту гелиоцентрического учения Коперника и в собственном построении механики. Согласно интерпретации Фейерабенда, Галилей одержал победу благодаря своему стилю и блестящей технике убеждения, с помощью введения гипотез *ad hoc* и допущений, которые вели к пара-

<sup>238</sup> Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки. М., 1986. С. 153.

<sup>239</sup> Там же. С. 157–158.

доксальным утверждениям. Фейерабенд даже говорит о «мистификациях Галилея» и его «пропагандистских махинациях». Его вывод состоит в следующем: «Галилей нарушает важнейшие правила научного метода... добивается успеха потому, что не следует этим правилам... *Невежество обернулось удачей*»<sup>240</sup>. Галилей, по его интерпретации, использует иррациональные средства защиты учения Коперника.

Может быть, это относится только к Галилею и далеко от научной практики наших дней? Обращение Фейерабенда к риторике далеко выходит за рамки историко-научной реконструкции идей Галилея. Он имеет в виду и современную науку, когда говорит о ее близости к мифу и требует отделения науки от государства и от процесса обучения<sup>241</sup>. Фейерабенд отказался от всех критериев и стандартов научности и риторики ради утверждения науки как «анархистского предприятия». Должны быть отброшены все критерии научного метода как обязательные, а формы риторики признаны как «софистические» во имя пропаганды основной идеи Фейерабенда: действия науки всегда силовые, подавляющие, принудительные<sup>242</sup>.

Этот мотив дисциплинарности, принудительности, властности знания стал ведущим в работах французского философа М.Фуко. В 1969 г. в «Археологии знания» он разработал учение о дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ этих практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. Для Фуко дискурс – это «совокупность словесных перформансов», «то, что было произведено... совокупностью знаков», «совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций», а дискурсивная фор-

<sup>240</sup> Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки. С. 252.

<sup>241</sup> Там же. С. 451.

<sup>242</sup> Гораздо более корректен М.Финокьяро, который подчеркивал, что «не только аргументация, но и риторика играет принципиальную роль в науке и, следовательно, она важная часть для научной рациональности. Нельзя упустить из виду риторический аспект науки» (*Finocciaro M. Galileo and the art of reasoning: Rhetorical foundations of logic and scientific method. Dordrecht etc., 1960. P. 5*).

мация – принцип рассеивания и распределения высказываний<sup>243</sup>. Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия «дискурсивной практики». Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, он называет дискурсивной практикой «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания»<sup>244</sup>. Дискурс – это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания и актуализирующееся в речевой практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. В курсе лекций, прочитанных в мае 1978 г. в Рио-де-Жанейро и называемых «Истина и правовые установления», Фуко анализирует институты «дисциплинарного общества», их генезис и функционирование, выделяя среди ведущих осей исследования анализ дискурса как стратегической и полемической игры, как «комплекса стратегий, составляющих социальные практики»<sup>245</sup>.

Итак, поворот к риторике в философии науки привел к поиску новых критериев знания (вместо истины вводится критерий правдоподобия), к трактовке знания как вероятного в той или иной степени, к уяснению различных модальностей речевых актов внутри научного микросообщества, а логики рационально-логического и дедуктивного доказательства как логики аргументации, из чего следует превращение знания в убеждения сторонников той или иной исследовательской программы и отождествление направленности знания с его направленностью на другого субъекта коммуникации, а не на объект исследования. Возможно, одной из первых, обратившихся к их коммуникации, правда, весьма комичной, была модель, предложенная в политической теории К.Дейчем в книге «Нервы управления». Рагуя за перестройку политической науки на основе коммуникативной теории, он абсолютизировал схемы и

<sup>243</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 108.

<sup>244</sup> Там же. С. 118.

<sup>245</sup> Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. М., 2005. С. 43.

способы анализа кибернетики и стал проводить аналогии между сознанием и механизмами с обратной связью, между человеком и машиной, в которую встроены такие качества, как креативность, спонтанность и свобода воли<sup>246</sup>.

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

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

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

---

<sup>246</sup> Deutsch K. The nerves of Government. Glencoe. 1963. P. 92–98.

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

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

*Вторая оппозиция классического сознания, в том числе и в области политики, – «дискурс – мысль», где дискурс отождествляется с речью, состоящей из имен в их связи, а мышление – с речью в уме.* Гоббс, определяя специфику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности или следования представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме<sup>247</sup>. Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Гоббс обратил внимание на существование различных языков: рассуждения, обдумывания, языка желания, тщеславия, негодования, жалости и мстительности, которые имеют различные формы выражения. Так, язык рассуждения оперирует именами общего значения (универсалиями), язык обдумывания выражается в сослагательной форме и имеет дело с сингуляриями. Язык желания выражается в императивной форме. Формы выражения – это формы речи. Гоббс фиксирует четыре способа использования речи и четыре способа злоупотребления ею. Критерии истинности–ложности относятся к речи: «истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях»<sup>248</sup>, а ложность коренится в злоупотреблении речью. Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, другие же через посредство других идей, с помощью demonstra-

<sup>247</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 46.

<sup>248</sup> Там же. С. 55.

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

В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х.Вольф, М.Мендельсон) преувеличивала его роль, а другая (Ф.Г.Якоби, И.Г.Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в «Критике чистого разума» противопоставляет дискурсивную ясность посредством понятий интуитивной ясности созерцания<sup>249</sup>, называя рассудочное познание посредством понятий дискурсивным мышлением<sup>250</sup>. Понятие трактуется им как дискурсивная репрезентация того, что общо многим объектам. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление, отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразие абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Итак, исходная оппозиция «дискурсивного и интуитивного» не просто наложилась на другую оппозицию («дискурса как речи» и «понимания как мышления в уме»), но и приобрела иные размерности, став оппозицией «рассудка» и «разума», «рассудочного» (*raisonnierendes Denken*), разворачивающегося в цепочке суждений, и «спекулятивного мышления», развивающегося в системе умозаключений.

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

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

---

<sup>249</sup> Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 79.

<sup>250</sup> Там же. С. 166, 603; см. также: Кант И. Прологомены // Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 155; Кант И. Трактаты и письма, М., 1980. С. 395.

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

Исходным было различие Ф. Соссюром языка и речи, согласно которому язык – часть речевой деятельности, система знаков, выражающих понятия, а речь – манифестация языка<sup>251</sup>. Это противопоставление Соссюром языка и речи, по-разному трактуемое в различных лингвистических концепциях (то как противопоставление кода сообщению, парадигматики синтагматике, нормы стилю и т. д.), было интерпретировано Э. Косериу как противопоставление языка в качестве открытой системы возможностей и речи как совокупности реализованных форм и норм. Язык представляет собой систему идеальных форм реализации, т. е. технику и эталоны для соответствующей языковой деятельности, речь же есть совокупность норм, обязательных реализаций и исторически реализованных возможностей языка<sup>252</sup>.

В 1969 г. М. Пеше разрабатывает теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л. Альтюссера. Э. Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как определенный тип речи – как речь, присваиваемую говорящим<sup>253</sup>.

<sup>251</sup> Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 17.

<sup>252</sup> Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963. С. 175.

<sup>253</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 296, 297.

Отождествление повествовательного дискурса с дискурсом вообще существенно сузило смысл этого понятия, однако позволило рассмотреть ряд дискурсов культуры под одним углом зрения, прежде всего литературный, сценический и кинематографический дискурсы, осмыслить систему времен, длительность повествования, отклонения от принятых норм и т. д. В последующем это понимание дискурса было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. В американской функциональной лингвистике дискурс включал в себя и языковую деятельность, и ее результат (текст). Для функционалистов функционирование языка в реальном времени и есть дискурс. Исследуется структура дискурса, понятая как иерархия отношений риторических структур (У.Манн, С.Томпсон). У.Чейф в книге «Дискурс, сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме» (1994) исходит из приоритетности разговорного языка, прежде всего бытового, и непосредственного опыта сознания перед письменным языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом дискурса для него является интонационная единица.

Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого и третьего лица и цитируемой речи, что важно для осмысления литературных текстов<sup>254</sup>. Однако основная линия в трактовке дискурса состояла в отождествлении дискурса и текста в его социокультурном контексте. Из этого выросла лингвистика текста. Еще в 1968 г. Ц.Тодоров заметил, что «лингвистической теории связного текста (discours) пока еще не существует, так что здесь нам ориентироваться не на что»<sup>255</sup>. За прошедшее время положение дел существенно изменилось – лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась<sup>256</sup>.

Проведение принципиального различия между дискурсом и текстом связано со школой дискурсного анализа Т.А. ван Дейка. Текст был понят как абстрактная формальная конструкция, задаю-

<sup>254</sup> См. подробнее: *Кибрик А.А.* Когнитивные исследования по дискурсу // *Вопр. языкознания*. 1994. № 5. С. 126–139.

<sup>255</sup> *Тодоров Ц.* Грамматика повествовательного текста // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978. С. 459.

<sup>256</sup> Об этом см. вступительную статью Т.М.Николаевой к данному выпуску «Новое в зарубежной лингвистике»; *Карасик В.И.* Дискурс // *Социальная психолингвистика*. Хрестоматия. М., 2007. С. 162–197.

шая возможности для речи, для реализации и актуализации в дискурсе в социокультурном контексте и в связи с экстралингвистическими факторами: установками, мнениями, знаниями, целями адресата и др. «Действительное понимание дискурса зависит от изменяющихся когнитивных характеристик пользователей языка и от контекста»<sup>257</sup>. Дискурс трактуется как сложное коммуникативное событие и одновременно как связанная последовательность предложений, которые анализируются с точки зрения лингвистических кодов, фреймов, сценариев, установок, моделей контекста, социальных репрезентаций, организующих социальное общение и понимание. Иными словами, ван Дейк иначе сформулировал оппозицию: текст – дискурс, где текст предстает как абстрактное поле возможностей, актуализирующихся в различных формах дискурса.

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

Неоднозначность трактовки дискурса в лингвистике и философии XX в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например, речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке взаимоинтенциональных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т. д. Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует определенной языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам синтаксиса и с определенной семантикой. Он тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать специфические смыслы, нацелен на комму-

---

<sup>257</sup> Дейк Т.А. ван. Язык, познание, коммуникация. М., 1989. С. 45.

никативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин дискурс требует дополнительного определения – «политический дискурс», «научный дискурс», «философский дискурс». В соответствии с этим пониманием дискурс – это «язык в языке», то есть определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о дискурсе говорить невозможно.

Итак, многообразны те оппозиции, в которых анализируется дискурс. По нашему мнению, он является синтезом логико-семантических структур значения, представленным в специфических правилах комбинации и трансформации. Это тот глубинный смысловой уровень, который выражен в поверхностных уровнях и манифестируется в высказываниях, речи, тексте. Он задает систему возможностей, реализующуюся в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. В нарратологии как теории «диалогического взаимодействия» писателя и читателя выявляются различные уровни дискурса, зависящие в том числе и от повествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от дискурса персонажей, его дискурса о моем дискурсе, моего дискурса о его дискурсе и т. д. Тем самым в анализ дискурса включается анализ «своего» и «чужого» слова, взаимоинтенциональность и рефлексивность диалога, понимания (схватывания, концепирования) мною чужой речи и другим моей речи. Дискурсный анализ в нарратологии и стал весьма эффективным методом исследования произведений культуры – литературных (поэтических и прозаических), театрально-сценических, кинофильмов.

**Поворот к концепту.** Элементарной единицей дискурса является концепт, который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры отдельного высказывания или их цепочки. Этот компонент характеризует акт понимания, его выражение в коммуникации и его результат, полученный в коммуникации. Последняя немыслима без достижения понимания, вне концепта, в котором схватывается смысл речи и высказываний другого участника коммуникации. Со своей стороны и он, осуществляя акт понимания, вырабатывает в ходе диалога концепт, в котором выражено схватывание им смысла моего выска-

звания, моей речи. Концепты – это не просто общие «топосы», формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это вместе с тем акты схватывания смыслов проблемы, речи в единстве речевого высказывания.

Идея концепта изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, замысел, но и зачатие. Схватывание в один ментальный узел или постижение смысла чего-то вообще, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок его выражений, прояснений и обговариваний, в результате чего из неясного нечто формируются контуры вещи<sup>258</sup>. Вещь как раз и возникает как таковая в результате такого конципирования, выраженного в речевом процессе. Вопрос, однако, в том, как именно возникает сама идея концепта.

В философии Нового времени концепт был замещен понятием с его однозначностью и конвенциональной значимостью. Ориентация на однозначное истинное знание, характерная для гносеологии Нового времени, привела к освобождению знания от всех коммуникативных связей, от включенности в коммуникативные (в том числе и речевые) контексты и задала лишь одну перспективу рассмотрения ментальных образований – анализ обусловленности идей эмпирическим базисом (эмпирическая программа) или автономности теоретических идей относительно последнего (рационализм). Концептуальные акты смыслопорождения и смыслопонимания не включались в горизонт гносеологического анализа.

Лишь Кант, обратившись к исследованию синтетических суждений априори и актов синтеза, прибегнул к разграничению *conceptus communis*, *conceptus comparationis*, *conceptus cosmicus*, *conceptus ratiocinantes*, ***conceptus rationalis***, ***conceptus ratiocinati***. Он использовал термины *begreifen* и *verstehen* для характеристика актов постижения и понимания. Немецкий кантовед Н.Хинске<sup>259</sup> осуществил

---

<sup>258</sup> О средневековом концепте, помимо вышеперечисленных статей см.: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М., 1994.

<sup>259</sup> *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.

детальный и источниковедчески обоснованный анализ генезиса терминологии Канта, продемонстрировав связи Канта с предшественниками и те изменения, которые были осуществлены им в философской терминологии при создании «Критики чистого разума». Это относится прежде всего к двум понятиям его философии – концепт и система.

В отечественной литературе<sup>260</sup> уже обращали внимание на то, что в блестящем и ставшем каноническим переводе «Критики чистого разума» Н.Лосского не проводилось различия между двумя видами понятий, хотя самим Кантом они различались, – между *Conceptus* и *Notiones*. Их различие состоит в том, что первые являются опытными понятиями, а вторые – априорными и имеют свое происхождение лишь в рассудке. В свою очередь концепты он подразделяет на эмпирические и чистые, на данные (*conceptus dati*) и созданные (*conceptus facticii*). В «Критике чистого разума» он проведет еще одно различие – различие между рациональными (*conceptus ratiocinati*) и рационализирующими концептами (*conceptus ratiocinantes*). Понятия рассудка (*notiones*), выходящие за пределы возможного опыта, тождественны понятиям разума, или идеям. Чистый концепт, безотносительно к представлениям, восприятиям, к интуициям, – это ноция. Отметим, что Кант фиксирует эти различия, приводя латинские термины; по-немецки и то, и другое переведено как *Begriff*, но их функции в мышлении как деятельности и их отношение к опыту различны: в случае концепта речь идет о формировании общего схватывания (***conceptus communis***) и **категорий на базе эмпирического опыта**, во втором случае – о выходе за пределы возможного опыта и о генезисе альтернативных идей – антиномий разума. После выхода книги Хинске становится ясным: истоки кантовских различий – философские работы немецких просветителей – Вольфа и вольфианца Г.Ф.Майера. Но если Майер полагал, что «все наши представления суть понятия», то Кант в своих лекциях по логике подчеркивает: «Не всякое представление есть понятие»<sup>261</sup>. В одной из рукописей по логике (в «Логике Филиппи») он уже вычленяет три характеристики познания: 1) представления (*representation*),

<sup>260</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 692–693, 705–706.

<sup>261</sup> Хинске Н. Цит. соч. С. 129.

2) общие понятия рассудка (*conceptus*) и 3) всеобщие понятия разума, или идеи (*ideae*). В рукописях 1773–1777 гг. он отмечает пять характеристик познания: представления, восприятия, концепты, ноции, идеи, сосредотачивая свое основное внимание на различении «*intuitus*» и «*conceptus*». В т. н. «Бреславской логике», обнаруженной уже после публикации лекций по логике в академическом издании Канта, вводится шестичленная структура познавательных способностей и функций: представление, восприятие, интуиция, концепт, ноция, идея. Здесь уже *notion intellectus* могут быть даны в опыте, а идея трактуется как то, что выходит за пределы всякого опыта. В «Венской логике» (1794–1795) сохраняется шестичленная структура и проводится различие между двумя видами ноций – ***notion intellectualis***, предмет которого может быть дан в опыте, и *notio rationis*, предмет которого не может быть ни в каком опыте и которое тождественно идее.

Так, понятия разума служат, по его словам, для понимания понятий рассудка, и если они имеют объективное значение, то называются правильно выведенными понятиями (*conceptus ratiocinati*), если не имеют объективного значения, то умствующими понятиями (*conceptus ratiocinantes*). Что такое «умствующее понятие»? Эта новая сущность появилась в результате стремления переводчика отказаться от слова «концепт». Хотя сам же Кант писал: «Создавать новые слова – это значит иметь притязание на законодательство в языке, редко венчающееся успехом. Раньше, чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки с целью поискать, нет ли в этой области занимающего нас понятия вместе с соответствующим ему термином...»<sup>262</sup>. Кант рассматривает понятия как акты синтеза, подчиняющиеся определенным правилам и включающие их в себя, отличающиеся им от законов и принципов. И хотя Кант анализирует познавательные акты вне стихии языка, как процедуры синтеза чистого рассудка и разума, отягощенные лишь аффицированием чувственности и ничем больше, все же Кант весьма ригористичен в употреблении старых и новых философских терминов. Так, проводя различие между понятиями рассудка и разума, он употребляет разные термины для фиксации различных актов познания: «понятия разума служат для постижения (*zum Begreifen*) понятия рассудка подобно тому, как

---

<sup>262</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1998. С. 295–296.

понятия рассудка – для понимания (zum Verstehen) восприятий»<sup>263</sup>. Понятия разума, имеющие объективное значение, он называет *conceptus ratiocinanti* (рациональным пониманием), а понятия разума, которые не имеют объективного значения, *conceptus ratiocinantes* (рационализирующим пониманием). В русском переводе вообще скрыто то, что речь идет об актах познания, их различие, а перевод первого как правильно выведенного понятия, а второго как умствующего понятия вообще не позволяет понять смысл этих терминов. Перевод **conceptus communis как общего понятия также неадекватен**, поскольку речь идет о совместном понимании, а не о всеобщем понятии. Кант обращается к старому термину *conceptus* для того, чтобы подчеркнуть активность познавательных способностей: «познание является или интуитивным, или концептуальным»<sup>264</sup>.

Синтез есть акт рассудка. Наглядные представления чувственности должны быть соединены с самодеятельностью рассудка. Это соединение, или синтез, присущий знанию, осуществляется в трех формах: 1) синтезе аппрегензии (схватывания) в наглядном представлении; 2) синтезе воспроизведения в воображении; 3) синтезе соизнавания в понятии. Эти три формы синтеза основаны на разделении трех способностей: чистого созерцания, чистого воображения и чистого рассудка, кроме того, как показал М.Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики», на различной роли времени в деятельности воображения в этих актах синтеза. Чистые рассудочные понятия, повторим, он называет ноциями (Notion); их соединение представлено в суждениях, в их способах предикации. Чистые понятия рассудка имеют характер онтологических предикатов суждений, на основе которых выявляются определенные категории. Чистое рефлектирующее понимание (*conceptus reflectens*) репрезентировано в суждении и в самодеятельности рассудка, которая ориентирована на суждения отношения и служит правилом. Рассудок и есть *способность создавать правила*. Согласно Канту, объекты конституируются нами вне связи с какими-либо правилами или в соответствии с теми из них, которые устанавливаются неустранимыми концептами, вплетенными в наши трансцендентальные способности. Без самодеятельности рассудка, или без его спонтанности, невозможно помыслить формы синтеза. И хотя

<sup>263</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 348.

<sup>264</sup> Ср. с переводом: там же. С. 300.

Кант стремился освободить мышление от его связанности с языком, все же, обратив внимание на процедуру синтеза или понимания многообразия различных представлений в едином акте познания, он вычленил чистые понятия синтеза, которые рассудок содержит в себе априори, на базе их синтеза в *суждениях* различного типа. Поэтому и категории трактуются им как *логические функции* во всех возможных суждениях, а способность рассудка сводится к этим функциям. Иными словами, опосредованно, поскольку речь идет о дедукции категорий как логических функций из суждений, им осознается концептуальный характер познания, постигаемый в различных актах синтеза.

В последующем развитии немецкой философии акцент все более и более смещался в сторону объективного и однозначного понятия, которое стало фундаментальной характеристикой познания. Такой подход предполагал вынесение за скобки проблем языка и речи. И хотя Гегель называл язык «первой внешней формой, которую сообщает себе человек», но все же это «стихия, чужеродная для духа, который существует лишь под условием свободной духовности субъекта»<sup>265</sup>. Поэтому, очевидно, характеризуя спор реалистов и номиналистов, он прошел мимо концептуализма, причислив Абельяра к номиналистам. Э.В.Ильенков посвятил проблеме языка у Гегеля статью<sup>266</sup>, все же Гегель рассматривал язык как абстрактную нейтральность, как стихию, безразличную относительно познания. Поэтому от этой стихии следует освободиться для того, чтобы постичь жизнь духа в его понятийных формах и в его понятийном движении, истину как характеристику безличного абсолютного духа.

**Анализ концептов в современной философии.** В английском эмпиризме XIX в., который не смог принять логоцентризма и панлогизма немецкого идеализма, начинается поворот к идее концепта, правда, понятого как восстановление целостности перцептивного опыта. Иными словами, У.Гамильтон, Ш.Х.Ходжсон обращаются к концепту в качестве чего-то дополнительного относительно перцепта, опять-таки анализируя и перцептивный опыт, и концепты вне их связи с языком и репрезентации в языке и речи.

<sup>265</sup> Гегель. Соч. Т. XI. М.–Л., 1935. С. 198–199.

<sup>266</sup> Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика. К проблеме соотношения языка и мышления в концепции Гегеля // Вопр. философии. 1974. № 8.

Само собой напрашивается *психологическое истолкование концепта*. Ведь это образование индивидуального сознания, еще не приобретшее интерсубъективного, а тем более объективного характера, хотя оно может быть овеществлено, опредмечено в вещи, в техническом изделии, в тексте. Русский философ С.А.Алексеев-Аскольдов, возражая Э.Гуссерлю за его возрождение панлогистического реализма, развивает точку зрения, которую он называет концептуализмом: «По крайней мере точка зрения концептуализма представляется нам способной выдержать все направляемые против нее возражения, которые зачастую производят впечатление лишь некоторых искусственных изобретений, а не естественных аргументов»<sup>267</sup>. Не приемля допущение некоего трансцендентального, безличного субъекта, он выдвигал в противовес обезличенному гносеологическому субъекту индивидуального, а в качестве познавательной формы – концепт, возникающий на основе символизации интуиций. «Концепт есть образование индивидуальной мысли, пригодное для осуществления всех тех значений, которые даются вышеприведенными категориями общих имен, более того, содержащие эти значения вполне и целиком в себе, а не где-нибудь вне себя»<sup>268</sup>. Аскольдов делает акцент на индивидуальном статусе концепта, его генезисе в индивидуальном сознании, фиксируя тот момент, который обычно упускался во всех антипсихологистских, трансценденталистских учениях о сознании. И речь у него не идет о смешении содержания и актов сознания, как это считает И.М.Чубаров в своих развязно-снисходительных комментариях к текстам Аскольдова, а о том, чтобы преодолеть гуссерлианский разрыв между актом и предметным содержанием, чтобы интерпретировать предметное значение как смыслопорождение, осуществляемое индивидуальным субъектом. Но все же тот вопрос, который он задавал Гуссерлю: «Что же является связующим звеном между идеальными предметами и конкретностями восприятий и представлений?»<sup>269</sup>, – так и остается вопросом и для него самого. Ответа на него он не смог дать, поскольку опять-таки строит вариант «мистического рационализма» вне всякой соотнесенности мышления и языка, актов мысли, предметного содержания, или значений, и речи.

---

<sup>267</sup> Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1998. С. 357.

<sup>268</sup> Там же.

<sup>269</sup> Там же. С. 363.

Не удовлетворенный психологизацией когнитивных структур Г.Г.Шпет в незаконченной рукописи «Язык и смысл», написанной в середине 20-х гг. XX в., в специальных параграфах анализирует специфику понятия концепта. Он определяет его как экстенциональную характеристику понятия, т. е. связывая его с объемом понятий, с пустыми формами, независимыми от предметного значения: «Такое понимание формы, перерезающей нити, которые связывают ее постоянно текучими отношениями со знаниями, приводит к идее чисто *внешней формы*, устанавливаемой в результате искусственных приемов абстрагирующих актов мышления. Для дальнейшего назовем такие понятия, имеющие в виду только объемные отношения, *концептами*, а соответствующие отношения – *концептуальными отношениями*. Основные категории этих отношений: род, вид, класс и пр. суть *концептуальные категории*»<sup>270</sup>. В противовес понятиям, которые для Шпета суть «полные, живые понятия», «осмысленные разумные формы», концепты, по его мнению, пусты и мертвы. И хотя Шпет занимался проблемами этнопсихологии и даже написал первую отечественную книгу по этнической психологии, все же его ориентация на однозначность понятий, на приоритетность понятийных форм является определяющей. Поэтому он подчеркивает автосемантическую природу понятий в отличие от синсемантической природы концептов и отождествляет понятие со значением терминативного знака.

Логика, пришедшая вместе с семантикой к различению экстенциональных и интенциональных контекстов, экстенционала и интенционала (Р.Карнап), перевернула взаимоотношения внешней и внутренней форм слова: то, что Шпет считал внешней формой слова, отождествляя его с концептом, стало считаться более глубинным смысловым слоем. Так, А.Черч, определяя смысл как то, что «бывает усвоено, когда понято имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате»<sup>271</sup>. Тем самым Черч дает концептам не психологистическое, а семантическое обоснование, связывая их со смысловым значением. Такая трактовка концептов сложилась у Черча не без влияния Р.Карнапа в ходе их переписки в 1943 г. Черч проводит различие между предметным и смысловым значением формы, последнее определяется «кон-

<sup>270</sup> Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996. № 7. С. 119.

<sup>271</sup> Черч А. Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960. С. 18–19.

цептом некоторого значения переменной  $x$  и совпадает со смыслом выражения, получаемого из формулы при подстановке в нее вместо всех вхождений  $x$  произвольного имени, смыслом которого является этот концепт»<sup>272</sup>. Однако трактовка Черча отличается от интерпретации концепта у Р.Карнапа. Главную цель своей книги «Значение и необходимость» Р.Карнап видел в развитии «нового метода семантического анализа значения, то есть нового метода анализа и описания значений языковых выражений»<sup>273</sup>. Этот метод им был назван методом экстенционала и интенционала. Для него концепты – это значение термина, относящегося к метаязыку, который говорит о семантической системе. По его определению, «термин “концепт” будет употребляться здесь как общее обозначение для свойств, отношений и тому подобных объектов (включая индивидуальные концепты... и функции, но не суждения). Для этого термина особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что он не должен пониматься в психологическом смысле, то есть как относящийся к процессу воображения, мышления, понимания и т. п., он скорее должен пониматься как термин, который относится к чему-то объективному, находящемуся в природе и выражаемому в языке десигнатором, не имеющим формы предложения»<sup>274</sup>. В противовес психологистическому истолкованию значения языковых выражений и концептов (например, у К.Твардовского) Карнап дает логическую интерпретацию концепта и понятия, которая связана с различением экстенционала и интенционала, объектного языка и метаязыка. Такова линия в логике, которая вместе с семантикой привела к различению двух уровней слова – предметного содержания и смыслового значения, понятия и концепта, экстенционала и интенционала – и соответственно двух теорий – теории референции и теории смысла, где смысл выражений все более и более ставится в зависимость от коммуникативных аспектов и от употребления языка.

Лишь после лингвистического поворота, осуществленного в философии в 1930-е гг., после различения Ф.Соссюром языка и речи, после возрождения неогумбольдтианства начинается интенсивное обсуждение концепта как специфической познавательной формы, его размежевание с понятием. Поэтому начинается и об-

---

<sup>272</sup> Черч А. Введение в математическую логику. С. 348.

<sup>273</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 23.

<sup>274</sup> Там же. С. 55.

суждение роли тропов в познавательных актах. Так, С.Лангер связывает концептуализацию с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение, Г.Блюменберг фиксирует роль метафор в актах познания и строит «метафорологию», Х.Уайт раскрывает систему тропов, существенных для исторического познания. Таково движение от объективного и однозначного понятия в сторону концептов, их метафоричности и многозначности.

Ж.Делёз и Ф.Гваттари проводят принципиальное различие между научными понятиями и философскими концептами: наука связана с исследованием функций, представленных в пропозициях, и ее понятия могут быть проанализированы с позиций экстенционального и интенционального контекстов, а философия имеет дело со смысловыми характеристиками и не может быть рассмотрена под теми углами зрения, которые прилагаются к научному знанию. Согласно Делёзу и Гваттари, философия изобретает концепты и мыслит ими. В каждой философии свои концепты. Их составляющими являются возможный мир, существующее лицо и речь. «Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах»<sup>275</sup>, в вещах и их состояниях. Он, хотя и обладает пространственно-временными координатами, лишь интенсивен. Если философия имеет дело с событиями, то наука – с референцией функций, выраженных в состояниях вещей. «Концепт – это событие»<sup>276</sup>, «у него нет референции; он автореферентен, будучи творим, он одновременно сам полагает и себя и свой объект»<sup>277</sup>, формируя концептуальные персонажи (Сократ у Платона, Дионис у Ф.Ницше, Простец у Николая Кузанца), а не абстрактные символы и аллегории. Концепты никогда не выразимы в пропозициях, «их можно только показать»<sup>278</sup>. Чистые события, с которыми имеет дело философия, ускользают от своей актуализации, они всегда сохраняют тайную сторону<sup>279</sup>.

Термин «концепт» предложил использовать также переводчик книги Делёза и Гваттари «Что такое философия?» С.Зенкин, уловив, что термин «понятие» не вполне уместен в представленной этими авторами философии. Ясно, что концепт здесь не объектив-

<sup>275</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 32.

<sup>276</sup> Там же.

<sup>277</sup> Там же. С. 33–34.

<sup>278</sup> Там же. С. 179.

<sup>279</sup> Там же. С. 199.

ное единство различных моментов предмета понятия, поскольку он связан с субъектом и речью, направлен на другого, отсылает к проблемам, без которых он не имеет смысла, к миру возможного, принадлежит философии, где движение мысли к истине предполагает взаимообратимость: движение истины к мысли. Вернуться к концепту французу легче, чем немцу: термину **le concept**, уже давно переведившемуся как «понятие», не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило в себе концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким, например, является «друг», «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта»<sup>280</sup>. Существенно то, что концепт обладает реальностью виртуального. Бытие трактуется Делёзом как унивокальное (единогласное, унисонное) единое, которое дифференцируется до множественности, до многоголосья. Вместе с тем бытие не есть отношение, не есть репрезентация, в нем нет онтологической раздвоенности (как у Гегеля), но оно не совпадает и с тавтологией. В бытии-событии существуют разные силовые уровни, перепады, перегибы единогласного (унивокального) бытия. Эти перепады сил ведут последнее к обособлению сущностей, к распадению его на виртуальное и актуальное, на вечную истину и на время и т. д. Философскую концепцию Делёза можно интерпретировать как неоплатонизм, соединенный с бергсонизмом в осознании роли творческой эволюции, уникальности бытия. Поскольку в основание философствования положен физический мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии (о чем, как правило, не размышляют поклонники постмодернизма), то естественно, что не только собственной реальностью, но и собственно реальностью для представителей такой позиции является возможностный мир. Хаос обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное состояние мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делёзу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, он не субъект, не объект. Реальный мир рассматривается как поле опыта относительно не субъекта, а «наличествования». Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество по-

---

<sup>280</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 11.

нимается не как творение мира впервые, а как способность устроения некоторого порядка внутри хаоса, превращения его в хаосмос. Философия в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус, то есть снятие проблем, не рефлексия, она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха. «Все, что нам нужно, – немного порядка, чтобы защититься от хаоса»<sup>281</sup>. Философия становится своего рода терапией, избавляющей на время от раздвоенности, растроенности или расстроенности сознания от бесконечной текучести среды, которая и есть хаос, являющейся результатом проблемы бесконечной скорости, решаемой со времен Спинозы. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, то есть он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество – множество прорывов из хаоса, множество глотков воздуха.

Как и в Средневековье, идея концепта, хотя и не связанная с Божественным субъектом, все же связана с идеей речи: движение у Делёза в «Логике смысла» происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к «глагольному слову» (*Verbum*), внутри интенционально содержащему возможность изменения. Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь – язык. «Реальный язык, то есть речь»<sup>282</sup>. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, это то, что Делёз и Гваттари назвали философской грамматикой, которая «говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции»<sup>283</sup>. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом, которому нет оппозиции в понятии, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, останавливающему текучесть, связывающему разнообразие субъектов в некое объективное единство. Концепт – это событие, а «события – это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот»<sup>284</sup>.

<sup>281</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 256.

<sup>282</sup> Там же. С. 28.

<sup>283</sup> Там же. С. 36.

<sup>284</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

Фактически Делёз и Гваттари своей идеей Другого и концепта дали логическое объяснение известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанных с походами «туда, не знаю, куда», и переносами (трансфертами) из одного места в другое «того, не знаю что»<sup>285</sup>. Они обнаружили то, что Ницше назвал «скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино»<sup>286</sup>. Концепт, берущий свое начало в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного (единогласного), непременно сталкивается с эквивокацией, а затем и поглощается ею, двусмысленностью, двухголосием, которое представляет мир возможностей. Как писал Делёз в книге «Логика смысла», «молния однозначности» (или – единомыслия, единогласия, унисонного, то, что у Боэция было передано термином *univocatio*) «переоткрывает» эквивокацию, как и наоборот: эквивокация подготавливает язык для откровения единомыслия-однозначности. Это и есть «тотальное выражающее уникального выражения – события»<sup>287</sup>, которое суть концепт. Потому логика концепта требует становления, а не сущностного решения, что очень важно для понимания политических схваток. Его введение направлено на прекрасную, очень тонкую, остроумную фиксацию имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных переменностей», с чем, по мнению авторов «Что такое философия?», связана фрагментарность концептов. «В качестве фрагментарных целых концепты, – полагают они, – не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между концептами – тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности»<sup>288</sup>.

<sup>285</sup> См.: *Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры. Загадка // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.

<sup>286</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 159.

<sup>287</sup> Там же. С. 297–298.

<sup>288</sup> Там же. С. 35.

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

Чаще всего это бывает именно в политической деятельности. Это особенно ярко проявлялось в наблюдаемую нами «эпоху Ельцина», когда выражение: «Не так сидим» означало сиюминутную смену политических ориентиров: высокие чины, немолодые люди, не выражая неудовольствия, однако, вероятно, не без внутреннего смущения на глазах телезрителей пересаживались из одного, более почетного кресла в другое, менее важное. «Другой – это никто, ни субъект, ни объект»<sup>289</sup>. Идея речи, направленная на понимание и соответственно правильность/праведность, исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цели философии, искусства и науки направлены на выявление «приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем богу или миру»<sup>290</sup>, то есть вырисовывается идея связности, действительно независимая от «антропологических предикатов». Но тогда от чего? Какой силой она вообще возможна, если за непрерывным скольжением смыслов и игрой незакрепленных сигнификаций исчезает субъект и сама идея Другого оказывается властью не поддержки Я собеседующим словом, а уничтожением Я, превращением его в набор мнений, помогающих удержать хоть какой-то порядок внутри хаоса? Речь, о которой столь пронизательно пишет Делёз в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст – речь прежде всего идет о священных текстах, – превращая его в объект властных претензий, кладущих конец ему как цельному

<sup>289</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 35.

<sup>290</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 37.

произведению. Власть философии закончилась. «Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия – не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять... ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники – о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, – скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге “консенсус”, а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта»<sup>291</sup>. «Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии – таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами... и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет представлять себя в роли новых Афин и отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа... Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению»<sup>292</sup>. Все это совершенно ясно при условии полной незакрепленности значения плывущего текста-речи. Вопрос лишь в основаниях, на которых математик (художник...) не нуждается в философии: вещи-созерцания – не созерцание, а дружеская беседа в духе западной демократии ведет к консенсусу? И только познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Концепт в его новофранцузском понимании, утратив силу понятия, отождествив творение с изобретением, подчинившись физическому хаосу, действительно стал полем распространенных в пространстве суггестивных знаков. Когда концепт определяется как энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая

---

<sup>291</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 15.

<sup>292</sup> Там же. С. 16.

подготовка, то ясно, что он со своими оптимистическими родственниками из Средневековья, жившими упованиями на веру, надежду, любовь, позволявшими им превозмогать себя, а не выживать, утратил связь, ибо личная, уникальная форма собеседующего слова позволяла ему стать над рынком в трансцендентную позицию. Эта в некотором роде пессимистическая философия («все, что нам нужно, – это немного порядка, чтобы защититься от хаоса») является своего рода пределом и изживанием прежнего натурфилософского взгляда на мир, усложненного современными открытиями в физике и математике. И в этом ее сила – сила концептуального видения, предполагающего возможность множества философий, что лишней раз показывает и доказывает через эту точку зрения универсальность современной идеи философской полифонии, ибо о такого рода полифонии, используя разные системы показательств-доказательств, говорили Х.Ортега-и-Гассет, М.М.Бахтин, В.С.Библер.

### **Концепт как ядро политических концепций**

**Поворот к модели коммуникации в политических концепциях.** Обычно любые формы знания рассматриваются под углом зрения «истинно»/«ложно» и воссоздания действительности. Рассмотрение научных рассуждений как «языковых игр», осознание их многообразных модальностей – от предписаний до оценок, от приказов до выражения состояний сознания – не только показало неудовлетворительность прежних вариантов исследования и задало совершенно иную перспективу в анализе научного знания, но и потребовало совершенно иного понимания его структуры и форм. Оказывается, что в культуре и в науке в частности существенную роль играют не только дескриптивные (информативные, индикативные, фактические, асерторические – это все разные обозначения одного и того же типа рассуждения), но и оценочные суждения, которые предполагают иные модусы рассуждения и высказывания («необходимо», «возможно», «невозможно», «сомнительно», «доказуемо», «недоказуемо», «сомнительно», «хорошо», «плохо», «лучше», «хуже», «предпочтительно», «равноценно», «обязательно» и т. д.). Прежние способы анализа научного знания,

при которых оно отождествлялось с совокупностью дескриптивных утверждений, а задача состояла в поиске и в утверждении десигната предиката – факта, ценности, императива, оказались неадекватными, и началась разработка новых средств в изучении дискурсивных практик и их новая трактовка.

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

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

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

Коммуникативное действие – исходный пункт анализа политических концептов. Фундаментальной посылкой классической гносеологии в ее интерпретации познания была монологичность, или робинзонада, как методологическая предпосылка концепции.

С этой особенностью классической гносеологии был связан и акцент на *самосознании*, который присущ классической (особенно немецкой) философии политики.

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

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

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

Итак, поворот философии к концепциям коммуникативного действия существенно трансформировал философию науки: единицей анализа вместо пропозиций стали речевые акты, их пресуппозиции, научное сообщество стало пониматься как речевое, научный дискурс как совокупность речевых актов, имеющих модальный смысл и направленных на достижение согласия. Коммуникативная природа научного знания была тем пластом в жизни научного сообщества, который в классическом сознании выпадал из поля внимания и исследования, поскольку акцент делался на мыслительную работу ученого, проходящую в уединении, лишь в конце прошлого века она оказалась в центре внимания. Прежнее единое дисциплинарное научное сообщество распалось на множество микросообществ, каждое из которых использует свой тезаурус, «говорит на своем языке», а коммуникации между ними предполагают обращение к «зонам обмена», которые в классической философии выпадали из поля зрения.

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

учного проекта, каждый из которых использует высокоспециализированный тезаурус своей дисциплины. Этот тезаурус общения М.К.Петров связывает с тем, который получен благодаря общеобразовательной школе, а П.Галисон – с упрощенным жаргоном, аналогичным «пиджину» в антропологической лингвистике<sup>293</sup>.

## Условия коммуникативного действия

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

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

1. Ни один говорящий не должен противоречить себе.
2. Каждый говорящий, применяющий предикат  $F$  к предмету  $a$ , должен быть готов применить предикат  $F$  к любому другому предмету, который во всех релевантных отношениях равен  $a$ .
3. Разные говорящие не должны использовать одно и то же выражение, придавая ему различные значения.
4. Каждый говорящий может говорить только то, во что он сам верит.
5. Тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основание для этого.
6. Каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе.
7. Каждый может ставить под вопрос любое утверждение.
8. Каждый может вводить в дискурс любое утверждение.

---

<sup>293</sup> Galison P. Image and Logic. A material Culture of Microphysics. N.Y., 1987; Галисон П. «Зона обмена»: координация убеждений и действий//Вопросы истории естествознания и техники. М., 2004. № 1. С. 64–92; Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004.

9. Каждый может выражать свои установки, желания и потребности.

10. Никакое принуждение, господствующее вне или внутри дискурса, не должно мешать никому из говорящих реализовать свои права, определенные в пунктах 6 и 7<sup>294</sup>.

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

Если классическая философия и позитивизм даже в XX в. исходили из размежевания субъекта и объекта, то посылка теории коммуникативного действия состоит в том, что «познание на основе наблюдения, на уровне субъект-объектного отношения, всегда уже предполагает познание как смысловое взаимопонимание на уровне субъект-субъектных отношений»<sup>295</sup>.

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

---

<sup>294</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативные действия. СПб., 2000. С. 137–149.

<sup>295</sup> Там же. С. 206.

теризует не только инварианты «жизненного мира» человека, но и семантико-прагматические универсалии языковой способности и языковой коммуникации.

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

Историки политических концепций и философы политики столкнулись с дилеммой: либо допустить возможность рациональных дискуссий и доказательства между сторонниками конкурирующих парадигм, основанную на существовании универсальных посредников коммуникации и рациональных стандартов аргументации, либо исходить из актуальных исторических дискурсивных практик, не допуская при этом никаких стандартов рациональности. Эта дилемма была сформулирована Р.Бернштейном: «Либо неизменные стандарты рациональности (объективизм), либо произвольное предпочтение одного множества стандартов или практик конкурирующим множествам (релятивизм)»<sup>296</sup>. Универсальным рациональным стандартом, или медиатором коммуникаций внутри научного сообщества, по интерпретации Бернштейна, является разум, запечатленный в социальных практиках и представляющий собой совокупность наилучших из возможных научных аргументов, которые только можно привести.

Идея «присутствующего разума», который избавляет философа науки от впадения в релятивизм, с одной стороны, и в догматизм, с другой, отстаивается и Дж.Александром<sup>297</sup>. «Присутствующий разум» – это совокупность разделяемых и обязывающих норм, общих истин, на которых основывается понимание и взаимопонимание между людьми, тематизация норм и правил коммуникативного понимания, обретение контекстуальной интерпрета-

<sup>296</sup> *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia, 1983. P. 68.

<sup>297</sup> *Александр Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума // Социология. М., 2004. Вып. 19. С. 182.

цией универалистского значения, осмысление коммуникативных правил в формах обобщенного знания (лингвистики, теории коммуникации и др.), ставших интеллектуальными традициями, методологические правила и стандарты объяснения и согласования научных утверждений как с наблюдениями, так и внутри теории, исследовательские программы, дисциплинарные матрицы. «Присутствующий разум» обеспечивает существование дискурса, релевантного доказательству и критериям научности, признанным научным сообществом, и служит гарантом того, что научные коммуникации не вырождаются в болтовню идеологически ангажированных приверженцев той или иной доктрины убеждений. Идея «присутствующего разума», по словам Александра, нацелена на то, чтобы построить теоретический дискурс «на основе универсального аргумента»<sup>298</sup>.

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

Философия гуманитарных и социальных наук прошла свой круг от утверждения универсальных методологических правил до погружения научной рациональности в исторически изменчивые контексты речевой коммуникации. Теперь же начинается новый круг возврата к идее универсальности, поиска универсальных норм и правил, в том числе и научных коммуникаций. Но этот новый круг уже обогащен осознанием того, что собой представляет научная практика, насколько дискурсивные практики «отягоще-

---

<sup>298</sup> Александр Дж. Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума. С. 196.

ны» процедурами аргументации и интерпретации и не могут быть целиком и полностью редуцированы к методам доказательного знания, сколь трудно достижение согласия в научном сообществе и тем более объективности знания. Примером широкого использования методов включенного наблюдения и аргументативной логики могут служить полевые исследования Б.Латур и С.Вулгара «Лабораторная жизнь»<sup>299</sup>. Отметим, что в этот период Латур отстаивал позицию социального конструктивизма, а позднее радикально изменил ее, обратив внимание на объективность и убрав во втором издании книги в соавторстве с Вулгаром слова о «социальном конструктивизме».

### **Концепт как ядро политических концепций. Отличие политической концепции от политической теории**

Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью понятий интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь и противопоставляющей предметное содержание мысли актам мысли. Поэтому анализ концепта включает в себя не только отношение «своей» и «чужой» речи в диалоге, исследованное М.М.Бахтиным, но и новые варианты модификации феноменологии, например, «респонсивную феноменологию» (Б.Вальденфельс), где отношение Я и Другого становится центральным, новые варианты трансцендентализма, например, трансцендентальную прагматику языка (К.-О.Апель), которая исходит из значимости вопросов и ответов для аналитики сознания, из понимания знания как трехместного интенционального акта, опосредованного знаком и включенного в контекст «понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества»<sup>300</sup>. Последнее заместило собой трансцендентального субъекта, а интересубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества. Уже обращение к прагматике и коммуникативным контекстам

<sup>299</sup> Latour B., Woolgar S. Laboratory life: the social construction of scientific facts. L., 1979; Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир! // Логос. 2002. № 5–6.

<sup>300</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 258.

функционирования языка позволило Апелю указать на существование «интерсубъективно значимых “сущностных” определений, – не со стороны монологического – по возможности независимого языка – сущностного усмотрения, но – в конечном счете – со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества*»<sup>301</sup>. Эти формы понятийно-языкового взаимопонимания Апель не называет концептами, для него они включены в общий пласт понятийного языка, фиксируемого в различных аспектах – монологическом и коммуникативном. И все же он выделяет в языке семантические системные структуры, предопределяющие любое взаимопонимание, а это и есть, по нашему мнению, концепт в отличие от понятия.

Поворот философии к коммуникативным познавательным структурам, к анализу познавательных форм в контексте коммуникационных актов шел параллельно повороту лингвистики к исследованию речи, прагматических контекстов языка, выявлению концептов как смысловых единиц метаязыка. Первый шаг лингвисты сделали в начале 1990-х годов в работах кружка «Логический анализ языка» под руководством Н.Д.Арутюновой и исследованиях т. н. «семантических примитивов» А.Вежицкой, которая выделила около 60 «универсальных атомов смысла», универсальных элементарных концептов, присущих всем естественным языкам. Подчеркнем еще раз, исследования в философии прагматических аспектов языка, включение в орбиту гносеологического анализа коммуникативных характеристик языка и речи *шло параллельно и иногда даже с опережением* лингвистических исследований концептов. Лингвистический анализ концептов при всем различии исследовательских программ, движимых либо лексикографическими, либо культурологическими интересами, в конечном счете был обусловлен переходом от логики искусственных языков, сконцентрированных преимущественно на синтаксисе, к логическому исследованию естественного языка, где приоритет отдается уже проблемам семантики и прагматики.

Итак, концепт можно охарактеризовать как смысловую форму, возникающую и функционирующую в смысловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик от речи до текстов. Он взаимоинтенционален, поскольку взаимоинтенционален лю-

---

<sup>301</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 258.

бой акт речевой коммуникации, он многомерен и исполнен смысловой напряженности, поскольку является выражением ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями. В этом его принципиальное отличие от понятия, логическое значение которого всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражает логические отношения в идее, в идеальном бытии. Смысл же концепта всегда субъектен. В этой связи можно напомнить слова Г.Г.Шпета, сказанные, правда, относительно выражения субъектности в языке: «О чем бы нам ни сообщал известный “субъект”, что бы он ни передавал в своих словах, так или иначе в них может сказаться также личность или субъективные свойства самого рассказчика, “выражение” его лица, в его речах, в тоне, характере, темпе, в самом подборе слов сказывается и он сам. Есть специальные словесные средства и формы, выражающие внутренние чувства, настроения, внутреннее отношение вообще субъекта к передаваемому им содержанию, такова, например, образная или фигуративная речь, взволнованная, спокойная, мягкая, резкая, радостная, грустная, изысканная и пр. и пр. Во всех этих случаях человек передает не только *нечто*, но и “выражает” также произвольно или произвольно свое отношение к этому нечто, так или иначе реагирует на него»<sup>302</sup>. Объективирующий дискурс или, как его называет Шпет, терминативная речь, стремится элиминировать субъекта, освободиться от выражений говорящего о самом себе, о своих намерениях и т. п. **Терминативная речь присуща науке. Фигуральная – риторике.** Поэтому в риторике и предпринимались первые попытки осмысления роли тропов, особенно метафор. Поворот философии к неориторике, возникновение логики аргументации, анализа повествования и дискурса не только существенно расширили репертуар языковых средств, ставших предметом исследования, но и кардинальным образом сместили акценты: теперь уже объективирующий дискурс (или терминативная речь) оказался частным и даже вырожденным случаем всего богатства прагматики языка.

Концепция (от лат. *conceptio* – **схватывание**) – **изначально термин** «концепция» в латинском языке означал слоги, то есть связи, или концепции, потому что они схватывают, или соединяют буквы. Затем это слово стало понятием философского дискурса, ко-

<sup>302</sup> Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996. № 7. С. 114.

торый выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе речевого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии *концептов*, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Часто термин «концепция» отождествляется с такими терминами, как «идея», «система», «теория» в широком смысле слова, что, на наш взгляд, неправомерно. Концепция связана с разработкой и развертыванием *личного знания*, которое в отличие от теории не получает завершенной дедуктивно-системной формы организации и элементами которого являются не идеальные объекты, аксиомы и понятия, а *концепты* – *устойчивые смысловые сгущения*, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации. Не случайно Д.М.Армстронг назвал концептами любые формы предикации. Они, приобретая пропозициональную форму теории, утрачивают свою сопряженность с коррелятивностью вопросов и ответов, образующих определенный комплекс.

Концепции коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми «общими топосами», признаваемыми участниками диалога. Референциальное отношение к предметам в них опосредовано речью Другого и моей речью, ориентированной на Другого. Каждый элемент концепции коррелирует не с объектом, а с целостностью личного опыта.

*Концепт составляет ядро концепции, которая, претендуя на общезначимость, все же несет на себе отпечаток личности, ее взглядов, установок, способов постановки и решения проблем. В лучшем случае концепция интерсубъективна.* Будучи «растражированной», она превращается в идеологию микросообщества и социальной группы. Социально-политическое познание не может не существовать в многообразии концепций, которые благодаря своему множеству могут репрезентировать социально-политическое бытие. Отсекая в ходе конкуренции ту или иную концепцию, мы раскалываем то зеркало, в которое глядимся. Как известно, политическая борьба различных микрогрупп обычно и связана с превращением защитников других концепций в своих оппонентов и даже врагов. В этом исток не только догматизации той или иной социально-политической концепции, но и деформирующего влияния политической конкуренции на самосознание общества. Теория в строгом смысле слова всегда связана с по-

строением идеальных объектов, с выявлением их связей между собой, с пониманием знания как дедуктивно построенной системы, где одна теорема выводится из другой. Так были построены и «Начала» Евклида, и механика Ньютона. На такое же построение претендовал и структурно-функциональный анализ социального действия Т.Парсонса, но таковым он не являлся. Для любой социально-политической концепции важен тот контекст, в котором она формируется и существует.

Уже в средневековой философии оппозиция «доктрина – дисциплина», возникшая в контексте устного обучения, где одна сторона характеризует знание для обучающего, а другая – для обучаемого, была восполнена Петром Абеляром схоластическим методом «Да» и «Нет», что не только углубило антиномии религиозности, но и вынудило комментирующий разум обратиться к герменевтике как к искусству истолкования и к осмыслению особенностей знания, функционирующего в речевом обсуждении и конфликте интерпретаций. Философия Нового времени, ориентировавшаяся на построение теории, сначала полностью освободила знание от его коммуникативных связей и особенностей и свела идею концепта к понятию, а концепцию – к теоретико-системному знанию. В XX в. концепция связывается с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение (С.Лангер), через метафору (Х.Блюменберг) или через систему тропов (Х.Уайт). В современном постмодернизме (Ж.Делёз, Ф.Гваттари) философия понимается как «творчество концептов», противопоставляемых понятиям науки. Концепты, поняты как ядро концепции, рассматриваются ими как «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта», как «фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся», научающие нас пониманию, а не познанию, как «архипелаг островов» смысла<sup>303</sup>. Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь. Поэтому наряду с концепцией диалога (М.М.Бахтин, В.С.Библер), где концептуальным ядром выступает произведение, существует и «респонсивная феноменология» (Б.Вальденфельс), исходящая из отношений Я и

<sup>303</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 49.

Другой, из значимости вопросов и ответов для сознания, а ныне развивается трансцендентальная прагматика языка (К.-О.Апель), теория речевых актов (Д.Серль), теория коммуникативного действия (Ю.Хабермас), сопрягающие формы сознания с формами коммуникаций.

Самоуверенное убеждение в том, что возможна политическая теория, присуще прежде всего бихевиоризму в политологии. Выделив в качестве объекта исследования политическое поведение человека, политические концепции, построенные на базе бихевиоризма, сделали акцент на действиях человека, исключив из своего исследования смущающие бихевиористов установки личности, их предпочтения и предубеждения. Иными словами, вся область рефлексивного или понимающего сознания оказались вне поля зрения бихевиористов от политики и была замещена «логическим анализом» и эмпирическими методами (верификации и др.). Бихевиоризм в политологии возник в годы перед второй мировой войной, но оказался живучим и в послевоенные годы. Одни бихевиористы ограничивали политику как науку изучением власти и взаимоотношений властвующих элит (Д.Катлин), другие – исследованием социального управления, точнее управленческих отношений людей как поведенческих (Ч.Мерриам, Г.Лассуэлл). Политическая теория мыслилась как описание и анализ политического поведения (У.Ф.Уайт, Р.А.Даль, К.Дейч, Д.Истон и др.). Бихевиористскую революцию в американской политологии можно датировать 1950–1959 гг., а кризис этой программы политических исследований стал явным к концу 1960-х гг.

Амбициозное стремление утвердить свои концептуальные построения в качестве *политической теории* характерно для западной политической мысли конца 50-х гг. прошлого века. Так, Р.А.Даль, для которого политическая теория существует, фиксирует различные ее функции: 1) политическую функцию – легитимация сложившегося или возможного политического порядка и 2) психологическую функцию – наличие нормативной, проективной и когнитивной функции для индивида<sup>304</sup>. В атмосфере стремительного развития социальных наук с их эмпиризмом, тяготением к строгости и широким использованием математического аппарата

---

<sup>304</sup> Даль Р.А. Политическая теория: истина и последствия // Политическая теория в XX веке. Сб. ст. / Под ред. А.Павлова. М., 2008. С. 144–145.

все скептические аргументы против создания общей политической теории были отброшены и все усилия были направлены на ее создание. Хотя, конечно, оставались сомнения в том, можно ли охватить в одной теории всю сложную совокупность социальных переменных: «Новая “общая” политическая теория страдает от неизбежной сложности, состоящей в том, что она затрагивает систему, составленную из огромного количества переменных (если я могу использовать термин, который здесь, строго говоря, не является подходящим), изменяющиеся значения которых обычно не могут быть установлены целенаправленно, особенно в изначальных формулировках, для которых в любом случае не существует подходящих единиц измерения»<sup>305</sup>. В этой фразе защитника общей политической теории выявлены все когнитивные трудности такого рода теоретических притязаний – огромное (если не сказать неохватное) количество переменных, непрерывное изменение их значений, отсутствие релевантных единиц измерения. Какой же выход предлагает Даль из этой ситуации? Осознанно «пренебречь требованиями доказуемости», отказаться от требования, чтобы «политический макроанализ отвечал чересчур строгим доказательством доказательству» ради того, чтобы достичь среднего уровня достоверности<sup>306</sup>. По нашему мнению, такое ограничение стандартов научной теории ставит под вопрос саму возможность общей политической теории. Однако сам Даль, подчеркивая, что «политический макроанализ страдает от определенных неотъемлемых трудностей», не в состоянии отказаться от самой идеи создания политической теории: «Но мы не можем позволить себе отказаться от их (трудностей. – *Авт.*) решения»<sup>307</sup>.

Надо сказать, что начиная с 30-х гг. прошлого века и вплоть до 1970-х гг. В США господствовал бихевиоризм в политической науке. Его особенностями являются не только акцент на поведении людей при отказе от осмысления их установок и ориентаций, но и предположение, что фундаментальные цели политики определены и молчаливо принимаются людьми. Бихевиоризм в политике стремится построить объективную эмпирическую науку, используя естественно-научные методы и понятия (верификация, прото-

<sup>305</sup> Даль Р.А. Политическая теория: истина и последствия. С. 146.

<sup>306</sup> Там же. С. 147–148.

<sup>307</sup> Там же. С. 155.

кольные предложения, эмпирический язык и т. д.) и конструируя политическую теорию по образу и подобию естествознания. Такой физикалистский подход сменился в послевоенное время необихевиоризмом, который включил в предмет своего исследования ценностные установки и ориентации личности, ставшие одной из важных переменных социального порядка и в социальных изменениях. Это была существенная трансформация бихевиоризма в политологии, которая привела к тому, что политическая наука превратилась в причудливую конфигурацию противоречивых и конфликтующих друг с другом концепций.

Если же учесть то, что политологи, эмигрировавшие из нацистской Германии (Х.Арендт, Г.Маркузе, Л.Штраус, Э.Фегелин) и активно занимавшиеся в США проблемами политики, не приняли бихевиористское ограничение политической науки<sup>308</sup>, то разноречье в рамках американской политической науки к концу 60-х гг. XX в. стало весьма острым. Ш.Уолин отметил, что, составляя Биографический справочник Американской ассоциации политических наук, вышедший в 1968 г., руководство этой ассоциации обратилось к своим членам с вопросом об их идейной идентичности: «В чем заключается призвание политического теоретика?». Выбор между теоретическими позициями был, правда, достаточно искусственным, но все же показательным. «Политических теоретиков призвали идентифицировать себя и обозначить свой собственный эмпирический статус – выбрав между политической теорией и философией, исторический статус – выбрав между политической теорией и философией, и, наконец, нормативный статус собственной деятельности – выбрав между политической теорией и философией». И сами вопросы, и результаты опроса свидетельствуют «о значительной путанице в отношении природы политической теории» и о кризисе идентичности членов Ассоциации политических наук<sup>309</sup>. Причем именно политологи-эмигранты выступили как критики тоталитаризма и создали его концепцию (Х.Арендт,

---

<sup>308</sup> Лишь К.Дейч признавал ценность бихевиоризма в политической науке, да и то весьма широко понимал политическую теорию (девять ее когнитивных аспектов – от способа кодирования до самокритики и верифицированного знания), трактуя ее как интегрирующую систему, призванную уменьшить когнитивную дисгармонию.

<sup>309</sup> Уолин Ш. Политическая теория как призвание // Политическая теория в XX веке. С. 278.

Э.Фегелин, К.Поппер, Л.Штраус). Можно согласиться с утверждением Д.Ганнела о том, что образ новой политической теории – небихевиористской – был плодотворным итогом развития самосознания и деятельности ученых-эмигрантов в США<sup>310</sup>. Они открыли новые области политических исследований: тоталитаризм, тиранья, труд, страх и др. – с помощью новых научных методов, прежде всего метода понимания, историко-сравнительного метода, обращения к историко-философским реконструкциям политической мысли Платона, Аристотеля, Локка, Гоббса и др.

На первых порах осознание разноречья политических мыслителей и ограниченностей фундамента политической теории – классической бихевиористской концепции – привели к пессимистическим выводам о невозможности политической теории. В 1949 г. видный теоретик социологического функционализма Талкотт Парсонс выступил с отрицанием существования политической теории<sup>311</sup>. Уже в 1951 г., до начала бихевиористской революции в политологии, Д.Истон печатает статью «Упадок современной политической теории». Отмечая бедность последней, он заявляет, что «современная политическая мысль паразитирует на идеях столетней давности, а что обескураживает еще больше, так это практически полное отсутствие развития новых политических идей»<sup>312</sup>. По его словам, современная политическая теория не способна ни сконструировать оценочную систему координат, ни решить задачу построения систематической теории политических отношений и управления политическими институтами. Обратив внимание на значимость исследования ценностей в политической науке, Истон отмечает, что в современной американской политической науке исследование ценностных предпочтений и ориентаций индивидов считалось бесполезным и простой потерей времени, а моральные воззрения человека отделялись от эмпирического исследования его поведения. По его мнению, политическая теория стала жерт-

<sup>310</sup> Ганнел Д. Политическая теория: эволюция дисциплины // Политическая теория в XX веке. С. 54.

<sup>311</sup> В качестве «характерной в теоретическом плане концептуальной схемы исключительно эмпирической социальной науки... я не вижу существования еще и политической теории» (Parsons T. *Essays in Sociological Theory*. Glencoe (Illinois), 1949. P. 13).

<sup>312</sup> Истон Д. Упадок современной политической теории // Политическая теория в XX веке. С. 195.

вой сциентизма. «Социальные исследования невозможно проводить с такой же методологической строгостью, как в естественных науках, или в терминах системы взглядов, напоминающей систему взглядов физики... Современный уровень знаний в политической науке можно критиковать не только потому, что она не в состоянии придерживаться строгих канонов чистой науки, но и за то, что она не использует сдержанные методы и технические приемы, существующие в социальной науке в целом, доказавшие свою чрезвычайную эффективность»<sup>313</sup>. Задачу политолога Истон усматривает в концептуализации основных сфер эмпирических исследований в политической науке, не предполагая, что сами эти исследования без и вне теории невозможны, что они уже нагружены теоретическими идеями и построениями, а отчуждение эмпирического базиса от теории чревато возвращением к неопозитивизму, от которого Истон стремится освободить политическую науку.

Через два года А.Коббан выступает со статьей с таким же названием – «The Decline of Political Theory». Настаивая на том, что в западной цивилизации жива традиция политического мышления, он отмечает, что «политические идеи не бессмертны, несмотря на то, что мы пытаемся видеть в них вечные ценности»<sup>314</sup>. Причину заката политической теории он усматривает в разрыве между этикой и политологией. Причиной же этого является осознание того, что «этическим ценностям нет места в области социальной динамики и силовой политики»<sup>315</sup>. В политических отношениях между странами и в политической жизни как либерально-демократических, так и коммунистических стран доминирует насилие, осуществляемое и партиями, и государством. Политический теоретик превратился или в эксперта, которому нет дела до моральных принципов и ценностей, или в партийного функционера. Сама политология «превратилась в академическую дисциплину, излагаемую на различных эзотерических жаргонах...»<sup>316</sup>. Ориентация на методологию естественных наук, ставшая господствующей в социальных науках в XX в., привела к моральному безразличию, к вынесению за скобки ценностных суждений из научного знания. Между тем

<sup>313</sup> Истон Д. Упадок современной политической теории. С. 216–217.

<sup>314</sup> Коббан А. Закат политической теории // Политическая теория в XX веке. С. 220.

<sup>315</sup> Там же. С. 226.

<sup>316</sup> Там же. С. 229.

суждения политолога «в своей основе являются ценностными»<sup>317</sup>, а в отсутствии политической теории он может стать и действительно становился жертвой иррационализма. Примером чего может быть судьба политической науки в Германии и в СССР.

К концу 70-х гг. прошлого века чувство утраты политической теории стало почти повсеместным. Многие представители политической мысли (Ч.Макферсон, И.Берлин, Л.Штраус, Ш.Уилдон, Л.Спенс и др.) фиксировали закат политической теории в США и в европейских странах. Так, Макферсон заметил, что при взгляде на ее состояние не покидает острое чувство потери<sup>318</sup>. Л.Спенс считает, что политическая теория сегодня находится в отставке, что она целиком занята анализом проблем, далеких от современности, что нет общего поля политической науки и она не вносит критический и творческий вклад в исследования политики. Он видит в критическом рационализме К.Поппера исток возрождения политической теории, в частности, в его отрицании практической проверки теории и в его сопротивлении эмпирической апологии фактов в политической науке.

Итак, критика политической теории и отказ от самой возможности политико-теоретической мысли базировались на определенном крайне узком неопозитивистском понимании теории, которая редуцировалась к совокупности эмпирических, протокольных высказываний, принимаемых в качестве базисных, на неприятии ценностных суждений в якобы морально нейтральной науке и на весьма упрощенной трактовке проверки теории как ее верификации. Закат политической теории в западных странах все более и более воспринимался как закат неопозитивистской интерпретации и теории вообще и политической в частности. Существовало два выхода из этой ситуации: либо обратиться к традициям классического политического мышления, осмыслить их и на основе этого задать новые векторы политической мысли, либо построить новые варианты философии науки, свободные от изъянов неопозитивистского понимания научного знания, а политическую теорию понять как критическую рационализацию осмысленных политических действий. По первому пути пошли такие мыслители, как Л.Штраус и Х.Арендт. По второму пути – К.Поппер, создавший философию

<sup>317</sup> Коббан А. Закат политической теории. С. 233.

<sup>318</sup> MacPherson C.B. Democratic Theory: Essays in Retrieval. Oxford, 1973. P. 195.

«критического рационализма», которая по всем пунктам выступала с критикой неопозитивизма и стала вместе с тем ядром политических программ австрийской и немецкой социал-демократии с их культом социальных функций государства, неприятием тоталитаризма и его идеологий – от нацизма до коммунизма.

Но дело не только в доминировании в философии науки строгих, даже жестких стандартов эмпиристского понимания научного знания, которые были разрушены не только под влиянием критического рационализма Поппера, но и волной постпозитивизма с его ослаблением норм доказательности научного знания, заменой этого стандарта критерием рациональности, его обращением к индуктивистско-вероятностным моделям научного знания и к истории науки, понятой как смена *case studies*. Если Т.Кун настаивал на существовании единой научной теории, принимаемой научным сообществом в качестве парадигмы, то в 70-80-е гг. прошлого века было осознано многообразие теоретических систем даже в естественных науках. Так, в физике наряду с механикой И.Ньютона, ставшей парадигмой, одновременно сосуществовали иные теоретические построения, в чем-то более мощные по своему объяснению, но исходившие из принципиально иного понимания пространства и времени, дальнего действия и ближнего действия. Среди этих теоретических систем можно назвать теории механики Р.Декарта, Лейбница, Л.Эйлера, Р.Бошковича, Гюйгенса и др. Причины того, что лишь одна теория механики стала на долгое время парадигмой для физического сообщества, еще требуют своего объяснения, но одно ясно, что если естественные науки не могут быть сведены к господству одной-единственной теории, то это тем более относится к политической мысли. Именно она развертывается в многообразии подходов к изучаемому явлению, будь то политический порядок или политические изменения, функционирование политических режимов или гражданского общества. Она имеет дело с авторскими концептами – сгустками смысла, приписываемого действующим лицам, одним из которых является и сам автор этих концептов. Англо-американская традиция политической мысли отождествляла концепт и понятие, для нее все – *concept*. Но, как было уже показано, концепт и понятие – это не одно и то же. Концепт – это рационализирующее когнитивное построение (гипотеза, теория, и др.), принципиально отличающееся

от рационального понятия. И различие этих двух когнитивных форм – громадная заслуга И.Канта. Если применить это к истории политической мысли, то надо сказать, что она разворачивается в политических концепциях – авторских построениях, интенциональных относительно политической реальности и обладающих интересусубъективным, но не объективным содержанием. Они могут остаться сугубо авторскими и не получившими даже интересусубъективного статуса, т. е. не стать признанными в научном микро- и тем более макросообществе. Путь от авторской концепции как системы концептов к объективной политической теории весьма не-прост и извилист: здесь важны не только признание со стороны научного сообщества, но и доказательство своей эвристичности, т. е. способности объяснить то, что не может быть описано в рамках прежних или существующих в данное время концепций. Амбициозные притязания на статус политической теории нередко не оправдываются, теоретические построения терпят крах и сменяются другими. В таком случае политическая мысль представляет собой совокупность противоречащих концепций, конфликтующих друг с другом. Речь идет о том, чтобы ослабить притязания политической мысли на создание политических теорий, выявить альтернативность политических концепций и их когнитивные и методологические возможности, найти точки сопряжения между авторскими и интенционально разнонаправленными концепциями, наметить пути их интересусубъективного признания и демонстрации объективного статуса вводимых ими концептов. Обращение к традициям политической философии – один из наиболее продуктивных путей к этому.

### **Возрождение политической философии на основе герменевтики классики: Лео Штраус**

Констатируя закат политической теории, ряд ученых настаивали на необходимости ее возрождения, непосредственно ссылаясь на исследования тех мыслителей, которые оказались эмигрантами в США, в Англии. Это прежде всего Л.Штраус, К.Поппер, Х.Арендт, К.Фегелин и др. Именно они выдвинули новые методологические и гносеологические принципы анализа знания в любой его форме,

как естественнонаучной, так и социогумантарной. Если в середине 1950-х гг. Штраус фиксировал: «Сегодня политическая философия пребывает в состоянии распада и, вероятно, разложения, если не исчезла вообще»<sup>319</sup>, – то к концу XX в. он развертывает свою трактовку политической науки и политической теории. Эта трактовка основана на осознании методологической значимости герменевтических методов – методов интерпретации, круга в истолковании и на идее возвращения к здравому смыслу политических акторов – действующих лиц. Так, он обращает внимание на то, что специальный анализ политических проблем невозможен без предварительного схватывания целого, которое может быть постигнуто разумом до того, как мы приступим к анализу частей. Если аналитик неверно схватил это целое, то такой неверный взгляд на целое может исказить и его аналитическую работу. В противовес методам отстраненного наблюдения, которым отдавали приоритет защитники политической теории, Штраус настаивает на «понимании изнутри». Это означает, что исследователь должен принять те ценности, которые являются общими в изучаемых обществах, вернуться к мышлению с точки зрения здравого смысла. Постигание общества достигается благодаря «практике симпатического понимания»<sup>320</sup>, т. е. благодаря симпатии к изучаемым сообществам людей и ценностей других. Не ссылаясь на исследования Макса Шелера, выдвинувшего в качестве ядра феноменологии симпатию и сопереживание с другими людьми, Штраус видит в этом акте и адекватный способ критики ценностей других людей, и форму достижения ясности своих убеждений. «Для того, чтобы правильно понять систему ценностей определенного общества, нужно быть глубоко тронутым и поистине захваченным теми ценностями, которых придерживается то общество, которое мы исследуем, и полностью принять с оглядкой на всю свою жизнь притязание этих ценностей на то, чтобы быть истинными»<sup>321</sup>. Еще в начале 1960-х гг. Штраус и его ученики издали сборник «Эссе о научном изуче-

---

<sup>319</sup> *Strauss L. What is Political Theory // Journal of Politic. 1957. August. № 19. P. 345* (русский перевод *Штраус Л. Что такое политическая философия? // Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000. С. 123*).

<sup>320</sup> *Штраус Л. Социальная наука и гуманизм // Политическая теория в XX веке. С. 333.*

<sup>321</sup> Там же.

нии политики»<sup>322</sup>. Эпилог к нему был написан Штраусом, где он зафиксировал разрыв между политической наукой и политическими реалиями, а кризис политической теории он связал с господством неопозитивизма и в философии науки, и в политологии<sup>323</sup>.

Поворот к методу понимания, к герменевтике, соединенной с достижениями лингвистической философии, прежде всего обыденного языка, – ход, который не был представлен в истории политической мысли до Штрауса и который, согласно его убеждениям, мог привести к возрождению политической философии и теории. Это был иной взгляд на структуру и функции политической науки, взгляд, не лишенный изъянов, но ориентированный на гуманистическое понимание ценностных установок сообществ и всего общества. Один из явных изъянов герменевтической трактовки политической философии и теории состоял в умалении критической позиции относительно ценностей тех сообществ, которые исследуются политологами. Как соединить «симпатическое понимание» с критикой теоретиком политики изучаемого государства и политических сообществ, не обернется ли «понимание изнутри» апологией тиранических режимов, от одного из которых был вынужден бежать сам Штраус? Все эти вопросы, возникавшие и при жизни Штрауса, к сожалению, остались без ответа: он отдал приоритет изучению классической политической философии, в которой, подобно К.Фегелину, увидел образец политической теории, соединяющей теоретические разработки с политической практикой. Возрождение политической теории и Штраус, и Фегелин мыслили как возрождение того *episteme politike*, на котором основывалась классическая политическая философия и теория. Для классической политической эпистемы характерны объединение политики и этики (политический анализ развертывался в рамках последней), политической теории и практики, широкое понимание теории, не сводящее ее к эмпиристской трактовке, а трактующее как всеобщее, необходимое и доказательное знание. Поворот к традициям классической политической философии, прежде всего к Платону и Аристотелю, оказался весьма плодотворным. В этих традициях и Штраус, и

<sup>322</sup> Essays on the Scientific Study of Politics / Ed. by H.J.Storing. Chicago, 1962.

<sup>323</sup> Штраус Л. Эпилог // Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000.

Фегелин смогли увидеть новые возможности, те тенденции, мимо которых проходили защитники неопозитивистской политической науки и которые оказались востребованными в новых условиях.

Это относится и к политологическим исследованиям Ханны Арендт.

## Ханна Арендт, или Человек под вопросом

Слова «человек под вопросом» являются визитной карточкой философии Ханны Арендт. Ее обычно представляют как немецко-американского философа-политолога, но, как кажется, она является философом *par excellence*, для которого философия и политика тождественны. Арендт была ученицей Р.Бульзмана, до конца дней дружила с К.Ясперсом, но самая сильная ее привязанность – и философская, и личная – была к М.Хайдеггеру, в отношениях с которым был долгий разрыв, связанный с его отношением к нацизму<sup>324</sup>. Ученичество у Хайдеггера чувствуется при чтении ее текстов, но понимание того, кто такой человек и что такое бытие этого человека, осмыслению жизни которого посвящены ее книги, совершенно иное. Слова Августина: «Я стал сам себе вопросом» (*quaestio mihi factum sum*), помещенные в ее книге «*Vita activa, или О деятельной жизни*», постоянно толкают мысль не просто к необходимости нового переопределения человека, который, изменяя себя и жизнь, никогда не оставался в рамках одного однажды данного определения своей сущности, в известном смысле сами являются всеобщим его определением: человек – это именно тот, кто сам себя постоянно ставит под вопрос. Впрочем, не менее важен для понимания упомянутой книги и эпиграф из Бертольда Брехта: «Когда в лоне материнском рос Ваал, // Свод небес, уже велик, и тих, и вял, // Юн и наг в красе предивной цвел. // Как любил его Ваал, когда пришел... // Когда в темном земном лоне гнил Ваал, // Свод небес все так же тих, велик и вял, // Юн и наг в красе предивной плыл, // Как тогда, когда Ваал его любил». Эпиграф говорит: ничто не меняется в мире, кроме человека и богов, в данном случае языческого бога семитов Палестины, Финикии и Сирии, их

---

<sup>324</sup> *Arendt H., Heidegger M. Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen / Ed. U.Ludz. Frankfurt/Main, 1998.*

господина и владыки, считавшегося у евреев синонимом самого низменного идолопоклонства. В книге все сплелось. Арендт показывает и низкопоклонство самой философии перед сложившимися традициями, ослабляющими силу юной рождающейся мысли, и саму эту силу, мощную настолько, что, хотя «опыт мысли с незапамятных времен, может быть несправедливо, считался привилегией немногих... едва ли будет ошибкой считать, что этих немногих и сегодня тоже стало не меньше»<sup>325</sup>. Движение от деятельной жизни *свободных* древних греков заканчивается утверждением свободной жизни для *всех людей*, от animal faber, человека ловкого, к animal laborans, к человеку трудящемуся, от понимания труда как мучительной тягости к его возможному полному исключению, тем более исключению тяготы.

Здесь намечено только движение *этой* мысли, то есть мысли, относящейся к перевороту отношений к труду, длящемуся около двух тысячелетий. О сложностях и противоречиях внутри этой мысли в свое время написал Р.Файн<sup>326</sup>. Он внимательно проанализировал политическую позицию Арендт, отдавая должное ее критическому уровню и взвешенности оценок. Он пишет о ее значительном вкладе в политическую философию, последовательно перечисляет темы книг и статей: понимание тоталитаризма, бездомности, генеалогия античной и современной политики, защита свободы мышления, волеизъявления, суждения и пр. При этом обмолвился, что ее идеи порой неуловимы и трудно осязаемы. Однако если все же статью он начинает во здравие, то кончает за упокой, полагая, что в каждой мысли Арендт есть порча. Но это значит, что испорчена и вся ткань. Прежде всего это касается той утопичности, с которой, по мысли Файна, Арендт пытается ввести в современность античное (греческое) признание *общественной* жизни, «повенчанное» с христианским признанием *уникальности* индивида. Не соглашаясь с такой оценкой, мы хотим обратить внимание на поразительную эвристичность мысли Арендт, которая даже не на первый взгляд выявляет прежде всего трудности *правово-*

<sup>325</sup> Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ., послесл. В.В.Бибихина. СПб., 2000. С. 423.

<sup>326</sup> Файн Р. Фетишизм политики: критический анализ работ Ханны Арендт // Рубеж (Альманах социологических исследований). 1999. № 13–14.

го характера, связанные с пониманием общественного и личного, выставляющие множество апорий и для современности: без их учета невозможно выйти из правовой «банальности». Более того, кажется, что все-таки неуловимость и неосязаемость – вещи весьма субъективные, часто за них принимается нежелание давать строгие формулировки там, где они оказываются невозможны не в силу недостатка суждения, а в силу именно точного понимания того речевого потока смыслов, что толпится за самым строгим его выражением.

Сейчас на русский язык переведено достаточно произведений Арендт, чтобы мы ответственно подошли к ее бытию философом *par excellence*. Это и «Истоки тоталитаризма», книга, написанная ею в 1951 г. и переведенная на русский язык И.В.Борисовой с послесловием Ю.Н.Давыдова в 1996 г., и упомянутая «*Vita activa*» в блестящем переводе незабвенного В.В.Бибихина, и «Люди в темные времена» (М., 2003), «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме» (М., 2008), «Скрытая традиция» (М., 2008) и др. Существует Интернет-проект «Ханна Арендт» и помещенная в рамках этого проекта книга «О революции», переведенная И.Косичем.

Она родилась в 1906 г. в еврейской семье в Линдене (Ганновер), выросла в Кёнигсберге, получала образование в Марбургском, Фрайбургском и Гейдельбергском университетах. С 1933 г. была в эмиграции в Париже, где познакомилась с А.Койре, Р.Ароном, Ж.-П.Сартром, А.Кожевым, в 1940 г. за деятельность по перемещению еврейских детей в Палестину была арестована, но в 1941 г. ей удалось бежать в Нью-Йорк, где она и жила вплоть до кончины в 1975 г. Она была образцом деятельной жизни, той самой, о которой написала книгу: не просто преподавала в Принстонском и Колумбийском университетах, в университете Беркли, была профессором политической философии в нью-йоркской Новой школе социальных исследований, но много сил, часто бесплатно, отдавала – прежде всего во время второй мировой войны – деятельности по обустройству и помощи беженцам.

Арендт с самого начала университетской жизни в Марбурге была «исключительным явлением», проявленным в «интенсивности душевной жизни, целеустремленности, чутье на настоящую качественность, стремлении во всем доходить до сути, глубине мысли – свойствах, которые придавали ее личности нечто

волшебное»<sup>327</sup>. Р.Сафрански сказал про нее, что «философия стала для нее авантюрным приключением»<sup>328</sup>. Неясно, какой смысл он вкладывал в последние слова, тем более что они тавтологичны и что следом идет ее высказывание о живом мышлении Хайдеггера, «учителе; у него, может быть, можно научиться мыслить... Это мышление, которое развивается как страсть, возникнув из простого факта рожденности в мире... так же не может иметь конечной цели... как и сама жизнь»<sup>329</sup>. Ясно только, что после этих слов никак нельзя вывести того, что написал об Арндт один из наших соотечественников, назвавший ее «авантюристкой»: в русском языке это слово имеет и сильный негативный оттенок.

Но зато очевидно следующее: из слов Арндт, сказанных об учителе, следует, что самой идеей рожденности, неожиданно обнаруженной у Хайдеггера, Арндт *уже* противостояла своему учителю с его идеей предсмертного ужаса. И дело здесь не только в гендерных (самых в данном случае неинтересных) установках, а в той идее начинания, к которой стремился сам Хайдеггер и которая могла быть ограничена идеей деструкции: мысль Арндт пыталась в пустыне этой деструкции найти силы для обновления. Собственно, именно попытке обнаружить эти новые силы посвящен анализ мысли после Холокоста, когда перед человечеством действительно разверзлась пустыня, посвящена вышедшая в 1962 г. книга «Банальность зла», где важны именно эти первые два слова («Эйхман в Иерусалиме» лишь конкретизирует проблему). В «*Vita activa*» она скажет, что рожденность – это та сила, благодаря которой «человек появился в мире как нечто уникально новое»<sup>330</sup>. Слова «уникально новое» надо понимать буквально, не в том затертом смысле, который они подчас несут с собой, а в том, который еще, может быть, и не родился, а только рождается, отчего и ее упования на это рождение, коль скоро оно еще возможно. Не на смерть, которой зомбирован человек, с позднеримских времен определенный как разумное *смертное* животное, а на рождение, акцент на которое просматривается в аристотелевом определении

<sup>327</sup> Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2005. С. 196.

<sup>328</sup> Там же. С. 195.

<sup>329</sup> Там же.

<sup>330</sup> Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. С. 234.

человека как ζῶον λόγον ἔχον, от самого себя восходящего сущего, к чему не подходят даже слова «обладающий словом» или «мыслящий», настолько он уникален.

Собственно, мало даже сказать, что Арендт – самостоятельный философ. Философия ее и Хайдеггера составляет эдакий странный тандем. Она, не называя его, постоянно находится с ним в противоборстве при согласии в деталях, в понимании, скажем, древнегреческих текстов, но это борение («борение слов», как говорил Августин) постоянно чувствуется в ее текстах. Даже акценты на старые тексты они ставят разные: если в поле зрения Хайдеггера были зрелые средневековые тексты (метафизика Фомы Аквинского, Дуна Скота, Суареса), то у Арендт – это тексты патристики, прежде всего Августина, о которых можно бы сказать, что они ориентированы на антропологические проблемы, если бы дело было только в этом: они ориентированы на хрупкость человека и на его силу, на возможности каждого конкретного лица и силу многих людей, которые, взятые в массе, в конце концов составляют то, что обычно называется традицией, слабо поддающейся рефлексии, но зато предполагающей затмение личного и выпячивание общего, которому трудно сопротивляться: она – то, традиция, и составит ту банальность, в которой проживает зло и рождается тоталитарное мышление. Странность в этом и состоит: при взаимном сопротивлении оба вытаскивают философию в новое относительно друг друга, в такое пространство мысли, где противостоят друг другу экзистенциальный ужас и тоталитарный «рай». Потому ей постоянно и нужно обращаться к своему другу и оппоненту.

В 1949 г. Арендт приехала в Европу с поручением от Комиссии по восстановлению еврейской культуры в Европе осмотреть и инвентаризировать остатки еврейских ценностей, разграбленных фашистами. При этом ее личной целью было восстановление старых дружеских и философских связей и прежде всего общение с Ясперсом, а с 1950 г. и Хайдеггером. В 1951 г. вышла ее книга «Истоки тоталитаризма», где она как раз и показала, что это такое нерефлексирующая традиция, ведущая человека в «добровольное погружение в надчеловеческую стихию разрушения», которая могла показаться «спасением от автоматического отождествления с предустановленными функциями в обществе, с их полнейшей банальностью». Вместе с тем это могло показаться и «силой, по-

могающей изничтожить само это функционирование. Эти люди испытали влечение к широковещательному активизму тоталитарных движений, к их удивительному и только по видимости противоречивому настаиванию и на первенстве чистого действия, и на неодолимой силе чистой необходимости»<sup>331</sup>. В 1962 г. Арендт была корреспондентом на процессе Эйхмана. Ее книга об этом показала возможность того «добровольного погружения» в стихию, которое призвано спасти от автоматизма предустановленных функций, но в результате породило тот самый автоматизм.

Ханна Арендт умерла 4 декабря 1975 г. Ее последний незавершенный труд «Жизнь ума» вышел посмертно в виде двухтомника в 1978 г. первый том называется «Мышление», второй – «Воля»<sup>332</sup>.

Как всякий философ, Арендт начала с поисков всеобщих оснований, которые могли бы позволить «схватить» целое мира. Для нее, исходящей при обосновании начал из идеи деятельности, такими принципами являются три основных вида человеческой деятельности: *труд*, *создание*, или изготовление, и *действие*, или *поступок*. Именно эти три принципа определяют, как полагает Арендт, то живое существо, которое носит имя человека: труд определяет его как биологическое существо, нуждающееся в поддержании жизни; создание-изготовление соответствует противоположному началу человека, не удовлетворенного родовым бессмертием и потому производящего искусственный мир вещей, а поступок – это деятельность, совершающаяся без участия какой-либо материи.

Введение этих трех начал, где наиважнейшим является поступок, опять же то, что радикально отличает мысль Арендт от Хайдеггеровой: у того акцент делался на изготовление, в котором главную роль играет подручность. Хайдеггерова мысль ориентирована на досократиков, где проблема не стояла в таком ракурсе: ей предпочиталась несокрытость бытия. У Арендт акцент ставился на труд, способствовавший изготовлению, и поступок, не менее труда способствовавший тому же изготовлению, взятому и в смысле ремесленничества, и в смысле уникального произведения-поступка. Арендт ориентируется на *классическую* древнегреческую философию, на Аристотеля прежде всего, идею пойезиса которого она именно и интерпретирует как поступок, входящий в

<sup>331</sup> Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 439–440.

<sup>332</sup> Арендт H. The Life of Mind. 2 vol. N.Y.–L., 1978.

определяющую деятельность человека. Это позволило некоторым исследователям, например Р.Файну, счесть ее принадлежащей к неoarистотелианству. Именно с идеей *поступка* связано само понятие *деятельной жизни*, возникшее в Афинах во время суда над Сократом, который, как известно, будучи свободным, к тому же определивший свою жизнь как философскую, отказался от участия в жизни политии, заявив, что предпочел бы частную жизнь. Придумавший термин Аристотель именно и пытался осмыслить, что такое жизнь свободного человека, если он не отказывается, а продолжает свою жизнь в обществе, в собрании таких же свободных людей, что вообще такое жизнь частная и общественная, требующая определенного статуса, свободных занятий, личной неприкосновенности и свободы передвижений. Если рассмотреть каждую составляющую такой жизни, то здесь прежде всего окажутся противоречивыми именно понятия личного и общего.

Для этого и требовалось проанализировать саму жизнь человека на вольной природе и в замкнутом огороженном пространстве. Именно за эту задачу взялась Арндт. По ее мысли, природа (соответственно труд) не дом для человека, он, человек, на природе – такая же ее часть, как все другое. Только в мире вещей человек у себя дома, при этом дом понимается как нечто объемлющее его: жизнь вещи длительнее жизни человека. Поступок же имеет силу потому, что человек не один в мире. Фактор *множественности* определяет его как политическое существо (во всех значениях слова «политическое» – полисное или пользующееся властью, зависимое от нее), живущее среди многих или, что то же, среди людей. Это Арндт неустанно повторяет во всех своих книгах<sup>333</sup>. И это второе явное ее противостояние Хайдеггеру с его экзистенциальным солипсизмом и представлением о мире как мире безликих людей, *man*. То, что у Хайдеггера в результате, в конце концов, исчезло и *Dasein*, свидетельствует о такой возможности, находящейся в человеческой природе, обойтись без человеческой природы, стать бесчеловечной во всех смыслах слова.

Арндт ставит сильный вопрос: как быть человеку, если нет ничего, а значит, нет ни добра, ни зла? Или: если есть что-то похожее на зло, то откуда оно? Вопросы эти, вовсе не праздные, воз-

---

<sup>333</sup> См., например: *Арндт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М., 2008. С. 401.

никли в конце 30-х годов XX в. и особенно после второй мировой войны, после того как подверглись анализу тоталитарные немецкий и советский режимы с Холокостом и ГУЛАГом. В компетенцию зла не входит беспрецедентное уничтожение какого бы то ни было народа, поскольку зло призвано служить человеку. А то, что позволяет планомерно и рационально уничтожать всех без разбору, вне зависимости от того, кто прав, а кто виноват, перестает быть злом, ибо человеку не служит. Это чисто рациональная сила, расчет, без ума и понимания.

Проблема *понимания*, казалось бы, отодвинутая на второй план рационалистическими системами с акцентом на разум, рациональное, понятие, выходит на первый план после многовекового – после Николая Кузанского – простаивания. Этим начинают заниматься в XX в. В. Дильтей и Хайдеггер, их спор, где особенно интересен анализ того, что такое «мировоззрение», зафиксирован в «Бытии и времени». Этот же вопрос по сути основной во всех книгах Арндт.

Понимание, или «интеллект» – это малоупотребляемое в нынешней философско-логической литературе слово, которое можно обозначить как интегральное основание *всей* познавательной деятельности человека. Это и позволило Арндт показать способы, какими возникшие некогда «первообразы» вещей, исходные идеи могут проглядывать сквозь все эпохальные метаморфозы сознания, обнаруживая при этом моменты его, интеллекта, превращения в иную логику. Именно в эти метаморфические моменты некое конкретно-историческое событие, некое активное действие-поступок приобретает определение всеобщего разума. Смысл понимающего ума в его двойственности: он может всё понятое а) довести до экзистенциального солипсизма и представления о мире как мире безликого *там*, б) **обнаружить как сосредоточенность действия в самой конкретности, в самой его финальности.** Условным образом этого двойственного смысла может служить сказка «Кот в сапогах»: кот не мог съесть людоеда в его невероятном могуществе, но он спокойно это сделал, как только людоед превратился в мышь.

Хайдеггер увидел эту возможность обесчеловечивания метафизически, но он, как полагала его ученица, не продумал ситуацию, при которой «живой дух» может выступить как «мертвая буква», то есть *написать* себя и о себе, и тогда физика окажется неотделимой от метафизики.

Сама Арендт продумывала именно эту ситуацию, полагая, что для того, чтобы не наступил конец метафизики, необходимо активировать все те экзистенциалы, о которых говорил Хайдеггер: 1) терпение, 2) мужество и заботу в развитии механики права, которая позволяет удовлетворять существование каждого, не универсального человека, а также 3) мужество не оставлять не только публичную сферу, от которой она, в противовес Хайдеггеру, не отделяла «открытость», но соответственно и жизненную сферу, где «чистая мысль превосходит по простой действенности любую деятельность»<sup>334</sup> (в лекционном курсе «Парменид» смысл его сводился к тому, чтобы, вступив в «разбирательство и спор» с эллинством, «дабы услышать голос, задающий тон будущего настроя и устроющего предназначения», постичь опыт эллинства как боль, высшая форма которой «есть смертное умирание, умирание смертью, которая ради сохранения истины бытия приносит в жертву человеческое бытие»<sup>335</sup>).

Хотя, как и Хайдеггер, Арендт считала, «что первичное отношение человека к миру является не познавательно-теоретическим, а познавательно-деятельным и что такого рода деяние представляет собой открывающее событие, событие истины»<sup>336</sup>, она вместе с тем считала, что это должно быть все-таки под контролем уважения к жизни как таковой, ибо в человеческой природе заложены все действия, которые он может совершить и не только по отношению к себе, но и к другим людям. Если некое однажды зафиксированное в анналах действие человека совершилось, значит, оно заложено в его природе<sup>337</sup>. Это значит, что человек по природе способен убить не только себя (что называется суицидом), но и всех людей, как таковых (что есть геноцид).

Из рассуждения Арендт следует ее понимание той очевидности, с какой христианство осуществляло запрет на самоубийство. Здесь имелся в виду не только тот аспект, что, убивая себя, человек убивает и Бога, образом и подобием которого он является как христианин, и то, что человек готов это сделать с другим, таким же образом и подобием Бога. Запрет этот усиливался фактом геноцида, описанным в Библии, о чем свидетельствует вся история потопа,

<sup>334</sup> Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. С. 423.

<sup>335</sup> Хайдеггер М. *Парменид*. СПб., 2008. С. 355–356.

<sup>336</sup> Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. С. 498.

<sup>337</sup> Арендт Х. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. С. 406.

который толковался как свершение воли Бога в наказание человечества за непростительные грехи, под которыми понималось разрушение самой человечности. *Непонимание невозможности ставить под угрозу самой человеческую природу способно привести к геноциду*, устроенному уже человеческими руками и без атомной, водородной, нейтронной бомб, а с ними и подавно. Именно поэтому философ, с точки зрения Арендт, обязан содействовать вступлению в сферу права, в котором укоренены основания человека.

Она отличает, как мы видели, геноцид от «простого» убийства, считая это не одним и тем же преступлением. Смысл геноцида – убийство плюс «разрушение установленного порядка и нарушение законов общества»<sup>338</sup>, ставящее «под угрозу мировой порядок и все человечество в целом»<sup>339</sup>. Более того, как пишет Ханна Арендт, «как только специфическое преступление было совершено в первый раз, его повторное совершение имеет большую вероятность, чем та, которая обусловила его возникновение в первый раз»<sup>340</sup>. Беспрецедентное преступление обеспечивает себе прецедент в будущем. «Если геноцид – реальная возможность в будущем, тогда ни один народ на земле... не может быть уверен в продолжении своего существования без помощи и защиты международного права»<sup>341</sup>.

И когда она это продумала, а она продумывала это во всех своих книгах: и в «Истоке тоталитаризма», и в «*Vita activa*», подаренной Хайдеггеру, он разозлился: думал, как она с досадой писала Ясперсу, что она до трех считать умеет, а вот... Но не подобным ли Хайдеггеровскому непродумыванием грешил весь модный постмодернизм? Тяга к Хайдеггеру, разумеется, предполагает продумывание любых поставленных им или так или иначе с ним связанных проблем, поэтому тема *конца человека* – одна из важных, но она-то в шестидесятые годы XX в., когда тема конца расцветала, поняла, что это значит конец самой человеческой природы.

Арендт говорит о новом типе преступника<sup>342</sup>, которого она называет, как пиратов, «врагом человечества». Но таковым его можно назвать лишь при условии, что такой преступник будет остановлен

<sup>338</sup> Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. С. 405.

<sup>339</sup> Там же. С. 410.

<sup>340</sup> Там же. С. 406.

<sup>341</sup> Там же. С. 407.

<sup>342</sup> См.: там же. С. 408.

(«преуменьшением века» назвала Арендт попытку считать преступления против природы человека всего лишь «бесчеловечными актами»). Если же такого преступника не остановить, то его деяние нельзя называть ни преступлением, ни злом, даже не банальностью зла, обеспеченной невозможной простотой, преступной безработностью интеллекта – в этом случае уже ничего не будет.

Все это звучит как впервые.

«Современные, нанятые государством убийцы, занимавшиеся массовыми казнями, должны отправляться под суд потому, что они нарушили устройство человечества, а не потому, что они убили миллионы людей»<sup>343</sup>.

Уход Хайдеггера от метафизики, разработанный теоретически, был ответом на эту угрозу. Арендт же показала, что сам такой уход есть «угроза миру, порядку и человечеству в целом» и что единство теории и практики – не выдумка Маркса и досужих философов.

Но именно потому важен плюралистский деятельный принцип философии как политики, предложенный Арендт. Настаивая на философском плюрализме, она уделила много внимания анализу двух библейских текстовых версий истории творения мира, важному для понимания «постклассической политической теории». Она, как и Хайдеггер, основывалась на первоисточниках, только для Хайдеггера важнее были древнегреческие *философские* тексты, то есть рассчитанные на понимание единиц, а для Арендт *вероисповедные*, рассчитанные как раз и на множественное понимание, и на понимание многими людьми. Разногласие между учителем и ученицей оказывается гораздо более глубоким: если первый обращается к истории философии, то вторая к философии самой истории, религиозный исток которой очевиден. Эти версии отражают позиции Иисуса Христа и апостола Павла. Иисус проповедует о том, что Бог изначально сотворил мужчину и женщину, а Павел настаивает на том, что сотворен был муж, а жена от мужа. Обращая внимание на такое очевидное различие, Арендт замечает, что эти версии свидетельствуют «гораздо большее, чем разное отношение к роли женщины. Оно связано с тем, что для Иисуса вера непосредственно вела к поступку и его проповедь поэтому неиз-

---

<sup>343</sup> Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. С. 406.

бежно оставляла множественность людей в неприкосновенности, тогда как для Павла вера была лишь моментом индивидуального спасения души»<sup>344</sup>.

Для Арендт множественность не означает отсутствие индивидуальности, напротив, она признает множество индивидуальностей, равновеликих не по своим поступкам, а именно в качестве индивидуальностей. В этом смысле она толкует фрагмент из книги «О Граде Божьем» (XII, гл. 21) **Августина**, где тот проводит различие между множественностью животных и единичностью человека, который обычно толкуется в пользу мысли Хайдеггера об отсутствии родства между человеком и животным. По Арендт, здесь другая идея – подчеркивание «родового характера животной жизни в отличие от однократности человеческого существования»<sup>345</sup>, что вовсе не предполагает единичности как таковой. Более того, Арендт постоянно подчеркивает необходимость протекания человеческой жизни *inter homines*: среди этих людей и осуществляются три жизнеобеспечивающих принципа: труд, изготовление и поступок.

Различением этих трех принципов деятельности начинается определение философии как политической, требующей активной жизни. **Vita activa собственно и есть определение так понятой философии.** Не ее *способность* к деятельному участию в жизни, а ее смысл.

Общество и политика, по мысли Арендт, – взаимопереплетенные вещи. Обычно считается, что активная полисная деятельность ведется с древнегреческих времен и, минуя Средневековье, возрождается в эпоху Ренессанса, достигая расцвета в эпохи модерна и постмодерна (последний термин в данном случае определяет время и только время). При этом «полисное» предполагается равнозначным «политическому». В отличие от такого понимания, Хайдеггер считал, что в греческой античности полис не «город, не государство, а скорее средоточие их, греков, сущности»<sup>346</sup>. Это «полос: то место, вокруг которого в своеобразном круговороте вращается всё, что появляется перед греками как сущее»<sup>347</sup>. «Греческой

<sup>344</sup> Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. С. 15.

<sup>345</sup> Там же.

<sup>346</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 197.

<sup>347</sup> Там же. С. 196.

πόλις сущность власти чужда»<sup>348</sup>. (К тому же, заметим в скобках, полис – от глагола πολεῖω – от «вращаться», «обращаться», «пахать». На латыни это некоторым образом соответствует *colo*, откуда «культура».)

Однако же мы, читавшие Хайдеггера, особенно его критику метафизики с ее властью сущности над бытием, на основании этой критики можем сделать заключение, что сущность эта владычествует, да так, что ведет свободного грека, не справившегося в одиночку в доме-ойкосе со своей сущностью, в полис, где справлялись с нею сообща. Само упорное определение основных форм существования полис(а) (Хайдеггер намеренно употребляет это слово только в женском роде, потому мы, не желая нарушить его грамматику мысли, но и не отступая от привычной, употребляем это слово со скобками): монархии, аристократии и демократии, разумеется, может свидетельствовать о разных средоточиях греческой сущности, но так, что одна-таки побеждает другую, берет над нею верх, то есть властвует, властвует в полис(е), независимо от того, принадлежит к полис(у) властитель, то есть является ли он его гражданином, или нет.

Арендт задается не этим вопросом. Она знает позицию Хайдеггера, хотя и не слушала его лекционного курса, посвященного Пармениду: это было уже во время переломных военных лет, когда Германия испытывала едва ли не большее потрясение, чем после первой мировой войны. Для самого Хайдеггера это время стало началом забвения бытия, он все чаще говорит об отрешенности. Для нее же вопрос о власти, связанный с человеческой волей, встал во всей ужасающей полноте и гораздо более строго, поскольку после Холокоста говорить стало почти невозможно. Она ведет свой разговор необычайно мужественно, ставя проблемы революции и тоталитарных систем, она ведет его и через выкинутое из политической мысли Средневековье, полагая, что *vita activa* как определение именно политической деятельности никуда не ушло: перемещенная внутрь человеческой души, эта жизнь исподволь меняла и весь мир.

В Средневековье, когда аристотелево определение человека как βίος πολιτικός – определение *свободного* человека – было переведено как *vita activa*, в которой по крайней мере теоретически,

---

<sup>348</sup> Хайдеггер М. Парменид. С. 199.

если и не практически были уравнены все виды деятельности, каждый человек понимался как средоточие всего человечества, будучи единством множества. Впрочем, можно сказать, что попытки уравнивать все виды деятельности – спекулятивной и активно трудовой – были не только теоретическими, если учесть, что монашество формировалось из *всех* сословий общества, соответственно и из тех, для кого *vita contemplativa* (созерцательная жизнь) *становилась* необходимым условием жизни, в то время как трудовая ею *была изначально*. Акцент, однако, был сделан на *vita*, как ее ни определяй, на *жизнь*, а не на мир. Сама эта жизнь, доступная и созерцанию, и деятельному труду, в которой найти было можно все, прежде всего была настроена на веру и доверие. В этом переворачивании акцента с мира на жизнь и состояло мощное вращение в политическую жизнь средневекового человека, до XIII в., до Фомы Аквинского и Данте не обременявшего себя строительством и обсуждением устройства общности любого масштаба.

Каждый взгляд Арендт в древность «косит», поскольку всегда одновременно направлен и в современность. Она внимательно исследовала проблему, связанную с изменением роли труда и перемещением позиций трудовых людей, то есть тех, для которых этот труд был связан сначала с мукой и страданием (такowymi прежде всего считались рабы), в конце же концов стал средоточием и формированием такой политической жизни, для которой труд не только не казался и не был свидетельством приниженности, но стал оправданием жизни. Такое смещение роли труда стало основанием для идеи равенства людей и их правового обеспечения.

Начав с анализа греческой мысли, на которую, как правило, и ссылаются, когда утверждают, что человеку присуще быть существом политическим, публичным, общественным, то есть исполняющим нечто общее, коммунальное или универсальное для полиса, Арендт тем самым сразу и неожиданно поместила нас в гущу современности, заставив переосмысливать известные и вроде бы поднадоевшие понятия. Так, например, для понимания самих этих присущих человеку способностей требовалось установить различия а) внутри речевого дискурса, а поскольку речь в зависимости от места произнесения (дома или на официальном поприще) ведется по-разному, то б) между *частным* и *общим*, *личным* и *публичным* делом. Казалось бы, понятия частного и общего (общественного) в зубах навязли, любой школьник

четко произнесет, что частное это то, что касается лично тебя, а общественное – что многих. В его понимании, однако, также произошла вроде бы неприметная подвижка: очевидно, что общественное противоположно частному, но оно разошлось и с пониманием публичного, под которым нынче понимается частый показ себя на людях (участие в ток-шоу, в передачах по радио или TV на заданные темы и пр.), то есть публичным (в переводе – общественным) стало казание личного. При этом любому школьнику сейчас очевидно, что и общее, и частное имеют прямое отношение к времени. Человек социальный и политически влиятельный теоретически тратит на общественные дела времени значительно больше, чем на личные.

С учетом траты времени Арендт исследует и речевой дискурс, и понятия общего и частного, публичного и приватного у греков. Анализ показал, что у них жестко разделялись не только сферы частного и публичного, но и способность к социальности и к политической организации. Первая была присуща не бедным, а несвободным, кого Аристотель называл рабами, работавшими по необходимости, для прокорма и не имевшими собственности, под которой понималась недвижимость, хотя они могли иметь много движимого имущества, – к такого рода людям относились ремесленники, торговцы, даже художники. Объединяющим все эти категории людей было то, что они с необходимостью *тратили время не на себя*.

Вторая способность (к политической организации) обнаруживалась только у свободных собственников недвижимости, уделом которых был досуг, свободное времяпрепровождение, владение речью, умением считать и музицировать, то есть проявлять исключительно себя, *выдаваться* среди других, искать славы и *тратить время на себя*. Полис служил для таких людей ареной самопроявления. Это было их **общим** делом, тем, которое сейчас считалось бы **частным**. **Частным** же их делом была жизнь в доме, в ойкосе, где была семья, то есть шла работа, в том числе и для того, чтобы были средства считать себя свободным. Это частное дело сейчас бы сочли как раз **общим**: оно исполнялось многими людьми, прежде всего рабами (в их числе были и младшие родственники хозяина). Они были таковыми не по природе, а по неудачно сложившейся экономической ситуации, по возрасту, по военному невезению, по нежеланию участвовать в полисных делах. Как говорила Арендт, это *скандальное* допущение: считать людей рабами по природе.

Хозяйствование, не требовавшее разговоров, тем более славы, было, повторим, частным делом семьи. Частное и общее относительно наших представлений оказывались не просто перевернутыми. Первое относилось к *естественной* жизни, а второе к *искусственной*, то есть построенной по правилам искусства. Каждой сфере деятельности соответствовала своя речь: *приказ* для частной, до-политической, семейной сферы, для рабов, с которыми не нужно было разговаривать, и *убеждение* – красноречивое или простое – для общей сферы свободных, желающих участвовать в жизни полиса людей, которые могли позволить себе в доказательствах возвращаться назад, оспаривать собственные основания, тем более высказанные другими, скрывать истинное положение дел, открывать скрытое и пр., действуя свободно, для собственной славы.

Со временем, но в той же древней Греции понятия общего и частного начинали замещать друг друга или даже меняться местами. Разные существования одного и того же человека в своем собственном владении, где он был господином и хозяином, и в полисе, где он обладает равными правами с другими такими же гражданами, получило выражение и в логике. Ибо что значит утверждение «Сократ есть человек»? Первое, единичное имя Сократ вполне годится для дома, для своих домочадцев. Это действительно первая сущность, которая, по Аристотелю, ничего не говорит о себе. Он, Сократ, – собственник, сам по себе, он здесь один, ему не нужно ни речи о себе, ни определения в речи, он сам себе речь. Он огражден от другого законом.

Но что такое закон-номос, на который мы часто ссылаемся как на необходимое условие общего существования? Это *ограда* в прямом смысле слова, ограждавшая одно домовладение от другого, да так, что между ними была ничейная земля: еще и по сей день можно увидеть именно такие ограды в деревнях, а у греков в старину был закон, запрещающий ставить дом стена к стене. Стена ограждала одно *приватное*, основанное на тяжком рабском труде семейное владение от другого *приватного*, основанного на таком же труде. Но точно так же он отделял и один полис от другого. Но отделял он уже не общее от общего, а одно частное общее от другого частного общего.

Саму эту ничейность Арндт воспринимает как пропасть, лежащую не просто между одним и другим частным, она между политической и повседневной сферой, через которую древние греки должны были ежедневно перебираться, чтобы из царства домашнего хозяйства возвыситься до царства полисного<sup>349</sup>.

Через эту пропащую ничейность и должен быть сделан *прыжок* не только от ойкосной (домашней) приватности к свободной публичности полиса, но и от одного приватного, отделенного стеной-номосом, к другому столь же отделенному приватному. Единичный у себя дома Сократ мог стать общим, то есть тем, кого можно именовать общим именем человека. При этом он не теряет ничего от своей единичности, от первой – ойкосной – сущности. Но, поскольку в полисе он был поистине свободным, он и должен был совершить этот *прыжок в свободу*, во вторую сущность – в человека, то есть *равного* на основании человечности с другим единичным человеком. Только совершив такой акт, свободный поступок (ведь никто не заставлял участвовать в полисных делах – это было желанием самого поступающего), Сократ становился человеком, будь хоть до этого он не сыном каменотеса, а самим каменотесом, то есть создателем вещей, рабом, а это и есть основание для высказывания: «Сократ есть человек». В **противном случае** неясно, кому и зачем кого-то понадобилось называть общим именем: известно же, что в обществах с лично-именным кодированием этого не требуется, об этом в «Пиратах Эгейского моря» много и интересно писал М.К.Петров.

Внутри полиса равноправные люди вели общие дела, но они были совокупным частным лицом и по отношению к жителям другого полиса, от которого ограждались номосом, с кем враждовали или вступали в союзы. Если следовать мысли Арндт, полис не мог не быть, вопреки Хайдеггеру, городом, не мог не быть государством, не мог быть просто средоточием сущности греков, которой якобы чужда власть, ибо сущностей оказывалось по меньшей мере две, причем взаимоотталкивающихся друг от друга.

Ограда-закон совершила невероятное: она поселила в одном и том же общее и приватное и разъединила одно приватное от другого, причем уже надо было основательно разбираться, какое приватное и какое общее всякий раз имелось в виду: то ли при-

---

<sup>349</sup> См.: *Arendt H. The human Condition*. Chi., 1958. P. 33.

ватное как субъект хозяйствования в ойкосе, то ли как принадлежащее ойкосу в отличие от другого ойкоса, то ли частное как отличное от другого полиса, то ли общее в полисе и частное в отличие от другого полиса. То ли частное в ойкосе и общее в отличие от другого ойкоса. Для анализа таких ситуаций и служили создаваемые людьми законы, властно выполнявшие свои функции и чутко разбиравшие все эти особенные общие применительно к сложившимся обстоятельствам, а потому Аристотель, говоривший в трактате «Об истолковании», что, с одной стороны, общее – это вещь, а с другой – что это высказывание о вещи (17а 39–40), не грешил против истины: могло быть и так, и так в зависимости от того, в каком аспекте взята эта вещь. Один и тот же человек был и общим в полисе, и частным у себя дома, но с полученным в полисе общим именем.

Следствие так понятого переменного соотношения публичного/частного весьма серьезно: это значит, что дополитическое, ойкосное, семейное легко проникало внутрь политического-полисного и могло взломать любую самую хорошую управляющую систему. Арндт – в этом поразительная точность и тонкость политического анализа греческого полиса, проведенного в «*Vita activa*», – показала структурные моменты этого взлома: достаточно упустить одну из фигур законного определения частного или общественного, чтобы взлом состоялся. Она описала метаморфозы частного и общего столь подробно, что иногда невольно упускаются мелочи, и легко пропустить некоторые коллизии этого тропизма мысли. Но зато становятся абсолютно внятными слова Арндт, сказанные в «Истоках тоталитаризма», что существует тенденция объяснять при помощи либеральной рационализации то, что по своей сути невероятно. Роберт Файн взял эти строки в качестве эпиграфа к своему «Фетишизму политики», полагая под этой невероятностью ту самую неуловимость мысли, а значит, ее шаткость. Но, на наш взгляд, здесь все наоборот: Арндт как раз не сомневается, что абсолютно всё можно подвергнуть рационализации. Она не уверена лишь в том, что все смыслы сразу и одновременно «выберутся на поверхность». Начитанная в произведениях Августина (защищала у Ясперса докторскую диссертацию «Понятие любви у блаженного Августина»), она прекрасно знает, что всякий раз любое суждение тянет за собой определенный смысл, другие тре-

буют другого суждения: буквальный смысл – одного, символический – другого, аллегорический – третьего, и, встречаясь, они будут казаться друг другу вычитанными из разных текстов, хотя на деле – из одного. Потому она столь тщательно и пишет про изменение понятий частного (личного) и общественного (публичного), что при решении некоего вопроса с участием этих терминов нужен особый интенциональный настрой относительно их понимания и применения.

Само по себе строительство ограды закона-номоса происходило мучительно. Ханна Арендт (а до нее французский историк Фюстель де Куланж, на которого она, кстати, много ссылается) говорит как об **историческом факте**, а не о теоретической прихоти Аристотеля, что основанию полиса, города-государства, предшествовало уничтожение всех союзов (фил и фратрий), которые опирались на природно-естественное начало, то есть на семью и кровное родство. Когда мы вспоминаем и справедливо возмущаемся, что после 1917 г. последовательно уничтожались все классы, то этот фактор создания пустого пространства перед искусственным построением новой государственности нами не только не учитывается, но и вовсе не осознается как именно структурный фактор, чтобы ввести его учет в будущие теоретические разработки создания нового общества, хотя с этим связано не только разрушение нашего старого царского мира, но и, скажем, уничтожение индейцев в Америке. Это не просто борьба завоевателей с коренным населением, это страшная борьба искусства с природой. К искусству и его возможностям и способам в таком случае вряд ли нужно относиться без изрядной доли скепсиса: мы привыкли ему потакать. Ибо построить нечто небывалое (а именно как нечто небывалое представлялось всему миру возведение нового социалистического строя) на старом фундаменте можно, если этим небывалым является скульптура, даже дом. Но постройка *нового* дома уже требует расчистки площади, ничейной земли. *Нынешняя интеллектуальная элита этого не осознает, когда говорит об эволюционном становлении нового.* Но сбрасывать со счетов революцию означает запретить обществу развиваться. Однако если не желать ее природобийственных последствий, нужно, разумеется, как считает Арендт, не просто уповать на технический прогресс и не сетовать, что метафизика исчерпала лики сущего: метафизике свойственна

своя усталость, как свойственна она металлу. Людям со всей их метафизикой и философией 1) **нужно набираться терпения и дожидаться**, когда усталость пройдет. Именно здесь требуется мужество и забота; но главное 2) **нужно развивать механику права**, позволяющую обеспечивать существование каждого, не универсального человека. Это же возможно только через политику, через публичность. Поэтому 3) требуется мужество *не* оставлять публичную сферу. Это очередной и очевидный выпад против позиции неназванного Хайдеггера.

Проблема закона, однако, этим не разрешается. Так понятый закон, разумеется, имел дело с философией, но он не был создателем философии, как в свое время полагал Михаил Константинович Петров. Скорее он создавал препятствие для людей: только признававший себя свободным мог попасть на свободное поле из-за ограды закона и в растерянности оказаться на ничейной земле. Эту растерянность можно обнаружить в размышлениях Платона в диалоге «Политик», где он пишет о том, что закон может *служить «самонадеянному, невежественному человеку, который никому ничего не дозволяет делать без его приказа...»* (294с. Курсив наш. – Авт.).

Платон говорит о законах неучтиво. Он пишет, что «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоит выше знания. *Не может разум быть чьим-либо послушным рабом*; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно *свободен*» (Законы. IX 875с–d. Курсив наш. – Авт.). Платон неучтив к закону именно потому, что весьма учтив к разности людей и их дел, обнаруживая не внимание к человеку как таковому, а, напротив, обращая на него или на его субъектность острый взгляд. Закон предусматривает общее, считает Платон, а это не соответствует определению человека. «Закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое никогда не находится в покое, – все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена» (Политик, 294b). Мудрость состоит в том, чтобы закон не использовался, как дышло, а мог быть изменен в руках мудрого законодателя-врача-политика. Он должен

оставаться стеной, поскольку без нее и полиса нет, просто скопище домов. Когда Арендт говорит о развитии механики права, она имеет в виду преодоление растерянности, возникающей, когда закон изживает себя или когда возникает та структурная неразбериха, о которой шла речь выше в связи с частным/общим, когда общее тут же становилось приватным, а единичное общим и наоборот, а то и тем, и этим, в зависимости от ракурса.

Наблюдение, проведенное в отношении Древней Греции, показало истоки той часто неререфлексируемой традиции принимать речи политиков за чистую монету, если они производят впечатлительные убедительных. Любое публичное речевое действие требует, как правило, мгновенной реакции слушателей. Здесь важно найти технологию (от техне – искусство), которая бы способствовала восприятию желаемой мысли; сейчас это называется пиаром, и этим занимаются специально обучаемые люди – политтехнологи. О правилах искусства в политике ее активисты вспоминают, когда или совершается государственный переворот, или проводится серьезная реформа по оптимизации государственной деятельности. Призыв в 1989 г. во власть интеллигентов, то есть людей с богатым творческим потенциалом, – свидетельство попытки вот **так, искусственно, с помощью искусства** создать новую государственность. Этого тогда не получилось, можно, конечно, сказать, по той причине, что условия были вовсе не древнегреческие, но можно сказать и иначе: были не учтены те наработанные древние технологии, которые могли бы убрать из политики дополитическое и семейное. Интеллигенты конца XX в., хотя и обладали свободным досугом больше, чем любой другой советский служащий или рабочий, понятия не имели ни о какой полисно-политической жизни, кроме желания из глубины души идущей свободы, завоевать и удержать которую не имели элементарного полисно-политического умения, а идеологи, обладая рабским сознанием и образовавшимися правами, освоив словарь этих интеллигентов, проводили в жизнь свои решения по-свойски. В **современном мире, таким образом, столкнулись** две тенденции, и обе родом из Греции. Между ними возникло острое напряжение. Тенденция к перестройке старого мира с помощью искусства, которым владеют *свободные по духу*, но не подозревающие о необходимости освободиться от старых оков власти, сходится с силой и неколебимостью изначально традици-

онного мира, о котором Арендт говорила в эпитафии и который обладает *правами свободных людей, мимикрирует под свободную мысль*. Эта особенность, вероятно, всех бывших тоталитарных систем, пытающихся освободиться от банальности зла, однако именно банальность здесь проявляется в полной мере: простые на первый взгляд убийства, теракты, уносящие множество жизней, на деле обнаруживают, что происходит разрушение устройства всего человечества. А это уже касается всего – не только тоталитарного – мира. И для этого особенно нужно развивать механику права.

Хотя и это греческое наследие, кажется, многими усвоено, политическая область (*общее*) обязывает проводить свою жизнь в деяниях и речи, но, несмотря на желание деяний и речей, тоталитарная закваска берет свое. Можно вспомнить, в чем обвиняли российскую политическую элиту конца 80–90 гг. XX в.: в том, что она всё заболтала и не действовала. Неготовность к речевому дискурсу сказалась однозначно, хотя на нем основывается идея *парламента*. Не готовы до такой степени, что в недрах парламента (Государственной Думы) стала возможна фраза: «Дума не место для дискуссий». Неумение соединить обе человеческие способности (речь и дело) привело сразу и к их сплюснутости, и к их громадной разнесенности.

Меру этой сплюснутости-разнесенности как раз и показывают те философские рассуждения, что ведут речь о конце – автора, слов, произведения. То, что слова учат пониманию, кажется, не вполне осознано и до сих пор, несмотря на книги того же Хайдеггера, учащие мышлению и пониманию. Поскольку сейчас общее и частное поменялись местами в сравнении с Древней Грецией, то до сих пор на самом высоком уровне власти делом правит приказ. И смешение приказа, воинской готовности его выполнения, семейных обращений друг к другу полномочных представителей власти свидетельствует не о снижении властных уровней, не о неравенстве прав, а именно о неявном существовании *дополитических общественных отношений*, с которыми *безотчетно* смешано политическое, ибо политика – не голая организованность (животные тоже организуются в стада, она свойственна живому), это *искусная* организованность, основанная на таком общем благе, о котором необходимо долгое, возможно, косноязычное, рассуждение, требующее выработки консенсуса. Дополитическое в политическом дает о себе знать

пустым пониманием равенства: если в Античности равными считались те, кто были свободными собственниками, то теперь равны в правах все *безразлично* к собственности, но, соответственно, их не слушают так же, как не слушали рабов-несобственников, даже если они при этом владели миллионным движимым имуществом. Эту разницу надо учитывать при анализе разнообразных судебных процессов, связанных с «собственной несобственностью», например, в социальном жилье, которое живущий в нем считает своим, не являясь его собственником.

Разумеется, размышления, навеянные книгами Арндт, посвященными человеческой обусловленности, нуждаются в кропотливом анализе, ибо здесь требуют учета многие факторы. Но методология книги, задача которой проследить, как явно и неявно проявляется в мире единство, обусловила необходимость даже этих кратких размышлений. Все, что происходило после или в результате революций, и не только 1917 г., часто делалось низами добровольно, то есть дополитическое поведение, исключавшее осознанный поступок, было налицо. Это приводило к тому, что деклассированное население, если оно не уничтожалось, существовало как безликая, стадная масса. Именно об этом писал Платон в «Политике», когда предупреждал, что владеющий своим искусством врач-политик может *насильно* навязать пациенту то лечение, которое для него может быть и наилучшим, и наихудшим. Поэтому и важно обратить внимание на переворачивающиеся и часто подменяющие друг друга сферы частного и общественного, единичного и универсального.

Построить политику дополитическими средствами во все века означало не обновление ее, а проведение неявного переворота, осуществление мягкого перехода, предположим, к автократии, подстроив к этому лозунги и рекламу. Более того, это может означать и подмену терминов. Можно такого рода неявность назвать именем демократии, хотя демократия меньше всего предполагает речь-*приказ* вместо согласованного и обдуманного *решения*, она предполагает ум и разум, решения которого не всегда согласны с мнением большинства. Она должна быть построена на искусстве рассуждения, которое может, конечно, *принадлежать* народу, но не обязано *исходить* из него. Быть политическим означает установить мир, который по определению есть то, что не нуждается в принуждении.

Почему, однако, мир (не только *наш*) этому не научился – принуждение в нем идет за принуждением? Если следовать мысли Арендт, то можно обнаружить одну очень примечательную вещь: между рабским трудом и трудом интеллектуальным есть нечто общее – от того и другого (если брать предельные варианты) может ничего не остаться. Древний раб, как писала Арендт, больше всего боялся такой полной неизвестности. Но и философски продуманное слово, даже будучи записанным, может исчезнуть. Это, кстати говоря, прекрасно понимал уходящий и с политической арены, и вообще из жизни Сократ.

Но оказалось, что и раб не забыт, коль скоро мир в собственное основание ныне положил тот самый труд, который прежде считался вместилищем позора, да и философия оказалась нужной всем: слова «моя философия» звучат из уст едва ли не каждой участницы какого-либо телешоу почти столь же часто, как «мой Пушкин». Произносящий их понимает, что это *сильные* слова, что именно философия каким-то необъяснимым образом образует его бытие, более того: вот здесь и вот сейчас он пытается на ощупь найти ее, этой философии, новые основания и даже вербально их выразить. Это значит, что *философия стала силой*, легшей в основание каждой жизни. Любого мало-мальски смыслящего в чем-то человека называют философом. Но говорят это те, кто по Аристотелевым разрядам попадал как раз в общество рабов. Общество изменилось. На этом делается акцент у Ханны Арендт, считающей, что философия идет в сторону политического: политического деяния, политического поступка, или – что то же – вещественности дела, ибо вещественность, как считает Арендт, – единственная гарантия действительности и долговечности внутри мира, она способна наделять мысли той же действенностью, что и прочие вещи. Это значит, что любая вещь есть история вещи, философия есть история философии и человек есть история человека. Боязнь нищеты историзма заместилась мужеством поступка политического участия и политической вменяемости.

Мы не ставили себе задачей проследить все метаморфозы мысли Арендт. Для наших целей довольно того, что мы обратили внимание на тот прыжок в свободу и на пути, подвигающие на его совершение, необходимые для каждого философа. Арендт назвала мышление «видоизменяющим опредмечиванием» – это та

цена, которую платит живое, чтобы остаться в мире, образуя тот самый парадокс, о котором выше уже было сказано: «живой дух» выступает как «мертвая буква» (он должен себя записать), заставляя думать, так ли мы правы, отказывая метафизике в физике или физике в метафизике. В этом выразился конфликт человеческого в человеке: он не может жить в обществе как дома, потому что он от природы – созерцатель, потому философская жизнь – теоретическая жизнь, βίος θεωρητικός или *vita contemplativa* – и не может происходить вне общества. Этот конфликт способствует *воплощению* живого дела и неживого слова в некий поступок, означает саму необходимость *поставить себя под вопрос, начать с начала*. Но чтобы было все сначала, нужно заново сотворить человека, то есть *каждого*. Можно даже сказать: человек есть тот, кто всегда способен вернуться к началу. А это и есть метафизика свободы, которая требует встать в исходную бытийную позицию, в точку, где еще ничего нет, где есть только свобода.

### Сами концепты

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

В его книге «О тирании» жестко поставлен вопрос о соотносимости философии и власти. Саму эту книгу, причем по желанию автора, реально составляют три произведения: «Гиерон» Ксенофонта, самолично переведенный Штраусом, с двумя действующими лицами: поэтом-мудрецом Симонидом и тираном Гиероном, которые беседуют по поводу того, кому лучше живется – частному человеку или тирану, и о возможности преобразования тирании в справедливую тиранию, если так можно выразиться, через идеи любви, почитания и счастья, комментарии к

этому диалогу Л.Штрауса, названные «О тирании» (комментарии детализированные, очень тонкие и компетентные), рецензия-эссе Александра Кожёва и ответ на него Л.Штрауса. Вместе это представило содержательный диалог на тему отношения философа и власти. Анализ «Гиерона» можно назвать образцом текстологического исследования текста, ведущего к нетривиальным выводам, которые на первый взгляд из этого произведения, кажущегося содержательно скромным, извлечь трудно. Этот диалог тем более актуален, что «угроза тирании – сверстница политической жизни»<sup>350</sup>. Понимание ее как зла для государства и блага для тирана базируется, по Штраусу, на мнении обыденного ума, заключающего, что власть, телесные удовольствия и богатство имеют большее значение, чем добродетель. Такого рода обыденное мнение склонно отождествлять мудрость как благо с тиранией (Сократа обвиняли в том, что он не обличал ее, а предполагал как одно из возможных правлений наряду с демократией при условии правления справедливости), хотя тиран избегает слова «свобода», неотъемлемого от мудрости.

Анализируя отношение Ксенофонта к тирании, Штраус полагает, что оно зависит от соотношения понятий «закон» и «справедливость». При тождестве их исчезает различие между справедливыми и несправедливыми законами. Справедливость в делах по своему существу может быть независима от закона, а потому возможна и при тирании – политическом строе, как известно, пренебрегающем законом. Если справедливость по существу надзаконна, то «власть без закона вполне может быть справедлива... Абсолютная власть человека, который знает, как править... на деле будет превосходить власть законов, поскольку хороший правитель – это живой и “зрячий” закон, тогда как сами законы “незрячи”... Следовательно, власть во всем хорошего тирана предпочтительнее власти законов и справедливее таковой»<sup>351</sup>.

Штраус сопоставляет двух мудрецов из двух трактатов Ксенофонта: Симонида и Сократа. Сократ, на взгляд Ксенофонта, разделяемый Штраусом, полагает знание единственным оправданием власти – не силу, не обман и не избрание-наследование, а потому будет легитимным то правление, конституционное или

---

<sup>350</sup> Штраус Л. О тирании. СПб., 2006. С. 63.

<sup>351</sup> Там же. С. 133.

тираническое, которое изъявит готовность слушать советы того, кто «хорошо говорит» потому, что «хорошо думает»<sup>352</sup>. Однако, несмотря на такие теоретические рассуждения, представляющие «максимально заостренную форму отражения проблемы закона и легитимности» и ведущие к избавлению «своих приверженцев от безоговорочной верности, к примеру, афинской демократии»<sup>353</sup>, Ксенофонт, по мнению Штрауса, полагает, что в реальности слушающая мудреца тирания невозможна, поскольку «тираническое» учения для гражданина, признававшего общество, управляемое законами, не существует. Одно из важных отличий правителя от мудреца состоит в том, что правитель, чья функция – «делать», даже «делать хорошо», должен служить всем своим подданным, в то время как мудрец (Сократ), чья функция – «говорить» (обсуждать), сохраняет возможность свободного общения с теми, с кем ему нравится вести разговор, поскольку он свободен настолько, что может позволить себе даже жизнь чужестранца. Более того, *«если мудрость и добродетель составляют высшее благо, отечество и город таковыми быть не могут. Если высшее благо – добродетель, то не отечество как таковое, но только добродетельное сообщество»*, именно оно есть *наилучший политический строй*, оно «способно нераздельно завоевать всю преданность порядочного человека»<sup>354</sup>.

Взгляд Кожева на проблему соотношения власти и мудрости, в данном случае философии, принципиально иной. Прежде всего он, оценивая Ксенофонов диалог, считает, что беседующий с тираном поэт-мудрец ведет себя не как Мудрец, а как Интеллектуал, «который критикует реальный мир, в котором живет, с точки зрения некоего “идеала”, сконструированного им в дискурсивном универсуме», каковому идеалу «он придает “вечную” ценность – прежде всего потому, что таковой не существует в настоящем и не существовал в прошлом»<sup>355</sup>, представляя собой утопию. Кожев, придерживаясь гегелевского направления мысли, выраженно в «Феноменологии духа», полагает, что вести речь о тирании или любом политическом действии через идеи любви, почита-

<sup>352</sup> Штраус Л. О тирании. С. 134.

<sup>353</sup> Там же. С. 136.

<sup>354</sup> Там же. С. 168. Курсив наш.

<sup>355</sup> Там же. С. 223.

ния и счастья невозможно, «поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой»<sup>356</sup>, кроме того, состояние счастья может дать любой заинтересованный труд или даже война. Более того, философ, а не интеллектуал, дающий советы правителю, должен стоять на почве реальности, избегая утопии. В связи с этим возникает вопрос, что такое философия и кто такой философ.

По Кожеву, 1) владеющий диалектикой философ способен избавляться от предрассудков, обладая при этом большей конкретностью мышления. Абстракция возможна лишь для упрощения конкретной реальности; 2) философ как владелец всеобщего вполне способен сам взять власть в свои руки или быть советчиком для власти. Вопрос в том, хочет ли он этого. Проанализировав позиции философов, задавших образ философствования как чистого теоретизирования, или созерцания, а потому ведущих одинокое существование в некоем Саду или Республике письмен, и расценив это существование как изолированное и эгоистичное, Кожев полагает необходимым для философа участвовать в истории. Соответственно для него не чужда проблема признания, и она делает философа неотличимым от государственного деятеля. Помимо прочего, эта идея делает для него необходимым участие в воспитании (быть «педагогом от философии»). Для Сократа, как это понимает Кожев, нет никаких помех, чтобы вступить в общение, «начать публично демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а может быть, и прежде всего) для внешнего “признания”»<sup>357</sup>. Поскольку же философ вполне способен осуществлять высшую власть, остается проблема доверия к нему со стороны последней, она всегда будет подозревать в нем возможного соперника. Вопрос состоит и в том, останется ли при активном участии в государственном правлении чистой совестью философа, поскольку он, ограниченный, как любой человек, временем, не всегда вовремя подавал бы советы, не успевая за временем и выставляя себя тем самым или посмешищем, или лицемером. «Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия... По Гегелю, такой конфликт является

<sup>356</sup> Штраус Л. О тирании. С. 230.

<sup>357</sup> Там же. С. 254.

единственной подлинной *трагедией*, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире – трагедией Гамлета и Фауста»<sup>358</sup>. Поэтому свой отказ от действия философ мог бы оправдать только методом исторической верификации, позволяющим проанализировать смены образов правления (природного сущностного единства государства Александра Македонского, которое могло быть следствием философии Аристотеля, и тварной социальной однородности возможного христианского государства).

В ответном слове Штраус, не согласившийся с аргументами Кожева и показавший, как такие состояния, как любовь, почтение и счастье, входят внутрь любого человеческого (и философского) действия, выразил мнение, что «классические мыслители не расценивали конфликт между философией и государством как трагический»<sup>359</sup>. Более того, он полагает, что «не война и не труд составляет человеческое в человеке, но мышление»<sup>360</sup>, а счастье состоит не в завершении Истории и не в ее Смысле, а в наилучшем режиме.

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

Илья Кукулин на XII **Баннх** чтених говорил, что «советские» интеллигенты, считая невозможной публичную политическую жизнь, но желая участвовать в ней, продвигали свои проекты в среде властных элит «конспиративно и без какого-либо публичного обсуждения»<sup>361</sup>. К числу таких «прогрессоров» он относит методологический семинар Г.П.Щедровицкого. К ним можно добавить бывших влиятельных людей в сфере идеологии, вроде Л.В.Карпинского, вышедших из власти, желавших ее изменения, но тоже действовавших конспиративно. Это как раз лишнее доказательство, что изменения в политике могли быть по-варяжски произведены «сверху».

Во время перестройки и после нее оппозиционно настроенные интеллектуалы, среди которых было немало философов, тоже «пошли во власть», но, не сумев понять специфики «выделения», довольно быстро оттуда ушли. Остались те, кто сумел

<sup>358</sup> Штраус Л. О тирании. С. 261.

<sup>359</sup> Там же. С. 317.

<sup>360</sup> Там же. С. 322.

<sup>361</sup> НЛО. 2006. № 1 (77). С. 516.

приспособиться к власти, то есть стать «иностранцем» для народа. Поскольку же осталась фразеология, то они некоторое время имели успех за счет демократической фразеологии, довольно скоро утомившей и их самих, и тех, кто их поддерживал. Попытки разговора власти с интеллектуалами, поскольку интеллигенция как слой распалась, ни к чему не приводили, ибо речь шла о поддержке этими уважаемыми интеллектуалами власти, так как власть не поняла или не знала, что в нашей стране при искони существовавшей отделенности власти, как бы хороша она ни была, часть интеллектуалов, особенно тех из них, кто не связан с высокими технологиями, необходимыми для государства, подкармливаемыми властью, является оппозицией власти. В этом была их принципиальная позиция. Колебания некоторых из гуманитариев, выраженные в призывах к поддержке, скажем, власти Б.Н.Ельцина, которая хотя бы на первых порах, казалась демократической, хотя и с привкусом олигархии, были основаны на переживаниях несусветного, подавлявшего любую свежую мысль сравнительно недавнего прошлого и на страхе перед его возвращением, с одной стороны, и, возможно, непониманием собственной истории, связанной с призыванием варягов, о чем успели забыть (ну кто, кроме Библихина и специалистов-историков, у которых были цели, далекие от современной политики, вспомнил об этих варягах, ставших легендой, героями песен, метафорой врага, в которых для российского уха соединились такие значения варяга как житель заморской стороны, как воин и телохранитель и вместе с тем скупщик по деревням всякой всячины, офени и маклака?). Вопрос как раз в полной переделке, в установлении и упрочении своей собственности, которую нельзя будет ассоциировать с краденой, своего права, которое нельзя будет ассоциировать с подачкой верхов, своей свободы, не связанной с регистрациями, прописками и полицейскими мерами. Внутреннее воспитание и самовоспитание, самодетерминация в обществе не тождественны переговорам с властью, советам и помощи ей, которой пока что человек, не входящий в ее структуры, оппозиционен по российской природе.

**Страх.** Феномен страха изучался в философии давно. Уже С.Кьеркегор разделил страх и тревогу, сделав основной упор на метафизическую его природу. Хайдеггер превратил страх в фундаментальный экзистенциал человеческого бытия. Страх как

феномен политики стал предметом размышлений давно, уже у Макиавелли. По его мнению, две силы движут людьми – любовь и страх. Его «Государь» являлся по сути дела наставлением для главы правительства флорентийской республики, гонфалоньера Пьеро Содерини, наставлением, которое делается его советником, остающимся неприметным. «И надо понять, что государь, особенно новый, не может соблюдать всего, за что людей почитают хорошими, бывая часто вынужден во имя спасения государства действовать против веры, против милосердия, против человечности, против религии. Однако его помыслы должны повиноваться воле переменчивого ветра судьбы и . . . не отклоняться от блага, но уметь приступить к необходимому злу», – писал Макиавелли<sup>362</sup>. Конечно, можно трактовать эти наставления как аморальные и циничные, а культ Рима и римских добродетелей как антихристианский, но если осознать главный принцип его политики («правительство есть совокупность средств для поддержания подданных в повиновении»), то становится понятной его апология страха как средства для этого. Причем надо иметь в виду, что речь идет об управлении городом-республикой, в котором еще только-только возникало размежевание между нобилиями и пополами, публичные дела (*res publicae*) не оторвались от приватной жизни горожан.

Иного рода страх стал предметом социально-философского анализа Арендт. Это страх, неотъемлемо присущий тоталитарным режимам – нацизму и сталинизму. Среди их характеристик Арендт особо выделила тотальный террор, превращающий личность в человека массы – безликой и пластичной массы, испытывающий одиночество и освобожденной и от моральных обязательств, и от ответственного действия. Кроме того, для тоталитарных социально-политических систем характерно господство идеологии, которое предполагает полную утрату самостоятельных решений и действий и эрозию не только личной свободы, но и индивидуальности как таковой. Когда видишь толпы с поднятыми в нацистском приветствии руками и фанатично устремленными на фюрера глазами, понимаешь, сколь далеко зашло разрушение личности при нацизме! Тотальный террор, особенно очевидный в системе концентрационных лагерей, как сыпь разбросанных по

---

<sup>362</sup> Макиавелли Н. Государь. XVIII. // *Machiavelli N. Opere scelte*. Roma, 1973. P. 80–81.

Германии и СССР, – в Освенциме и ГУЛАГе, призван был обеспечить порядок в этих странах. Он зиждился на повсеместности страха подвергнуться репрессии, смерти или превратиться в лагерную пыль. Да, конечно, были люди, которые не смирились с такого рода участью, сопротивлявшиеся практике террора. Это не только участники Сопротивления, но и заключенные, сохранившие в себе чувство самоуважения и собственного достоинства. Судьба их нередко была трагической. Однако атмосферой, в которой мог возникнуть и существовать любой тоталитарный режим, была атмосфера страха. Можно привести множество свидетельств этого. В «Открытом письме Сталину» Ф.Раскольников писал: «Вместо того, чтобы пойти по линии намеченного конституцией поворота, Вы подавляете растущее недовольство насилием и террором. Постепенно заменив диктатуру пролетариата режимом Вашей личной диктатуры, Вы открыли новый этап, который в историю нашей революции войдет под именем эпохи террора... Вы сковали страну жутким страхом террора, даже смельчак не может бросить Вам в лицо правду»<sup>363</sup>.

Зловещую роль в утверждении Большого Террора сыграло убеждение в том, что партия всегда права, что Партия – будь то коммунистическая или национал-социалистическая – представляет собой современного Государя (вспомним интерпретацию А.Грамши идей Макиавелли), которому надо принести в жертву собственную жизнь и честь. Об этом написаны и романы (например, А.Кестлера «Слепящая тьма»), и воспоминания, и художественные исследования (например, А.И.Солженицына). В ходе обсуждения сути тоталитарных режимов были отмечены и те их черты, которые не стали предметом анализа Х.Арендт, например, господство средств массовой коммуникации – радио, печати, механизмы пропаганды и всепронизывающей цензуры и др., но несомненной ее заслугой было то, что она выделила в качестве одной из отличительных черт тоталитарных политических систем страх и его культивирование с помощью террора и репрессивного государственно-партийного аппарата.

Можно задаться вопросом: свободны ли демократические страны от страха? Иллюзии советских интеллектуалов, что западные общества свободны от него, поскольку основаны на разделе-

---

<sup>363</sup> Раскольников Ф. Открытое письмо Сталину // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 612–613.

нии властей, главенстве законов и на либеральном плюрализме, на самом деле были далекими от реальности иллюзиями. На них зиждется ряд идеологических построений, например, государства «всеобщего благоденствия». Конечно, и в демократических обществах существуют консервативные силы, которые стремятся утвердить атмосферу страха. Так, в марте 1947 г. Г.Трумэн подписал указ о необходимости расследования политической неблагонадёжности всех федеральных служащих. В годы маккартизма преследованиям подверглись члены Коммунистической партии США, даже бывшие и участники движений за трудовые и гражданские права. Многие деятели культуры (Ч. Чаплин, Р.Оппенгеймер и др.) подверглись гонениям, и некоторые из них вынуждены были эмигрировать из США. Известный математик и политолог Анатолий Рапопорт вспоминает не только о давлении на университетскую профессуру со стороны властей в годы маккартизма, но и о «втором исходе» в 1966 г. из США в Торонто после вызова его в ФБР<sup>364</sup>. В 2002 г. бывшие сотрудники правительственных администраций – У.Дж.Беннет, Ф.Гэффни, Р.Дж.Вулси – опубликовали в газете «Нью Йорк Таймс» заявление, в котором проводили мысль о том, что Америка сейчас стоит перед лицом внешних и внутренних угроз. Они имели в виду не только угрозу терроризма, ставшую явной после террористического акта 11 сентября 2001 г., но и опасность отождествления реформистских и либеральных групп с террористами, вытекающая из ненависти к американским идеалам свободы и равенства<sup>365</sup>. И все-таки западные демократии свободны от механизмов тотального подавления и основанного на них страха.

Демократия и есть постоянная и непрерывная борьба за утверждение идеалов справедливости и свободы. Борьба против страха – это сопротивление определенной политике и решениям власти, которая все более и более отчуждается от своих граждан. Но свободны ли граждане этих обществ от тревог? Нет, конечно. И граждане западных обществ не свободны от тревог за свое благополучие, за рабочее место, страха перед конкуренцией, возможным банкротством и т. д. В демократических обществах граждане смогли создать весьма тонкие механизмы защиты своих интере-

---

<sup>364</sup> Рапопорт А. Уверенность и сомнения. М., 1999. С. 194–197.

<sup>365</sup> Americans for Victory Over Terrorism // New York Times. 16 марта 2002 г.

сов, личной безопасности. К ним относятся системы социального страхования, корпоративной и государственной благотворительности, защиты мелкого и среднего бизнеса, контроля за банковской системой и др.<sup>366</sup>.

**Равенство.** Осмысление концепта равенства предполагает обращение к реальной социально-политической жизни, к обыденным представлениям людей о равенстве и, наконец, к философско-политическим концепциям, в которых эти представления, воспринимаемые как нечто само собой разумеющееся, получили свою теоретическую разработку<sup>367</sup>. Фиксация обыденных представлений о равенстве невозможна без уяснения противопоставления «Мы» и «Они» – двух (по крайней мере) социальных групп, одна из которых считает себя «более равной» по сравнению с другой, доминирует в политической жизни, а другая не относится к той же самой области<sup>368</sup>. Сравнение социальных групп, относящихся к различным областям (гетерогенных), означает, что концепт равенства фиксирует отношения между социальными группами, хотя отнесенность их к разным областям (к разным системам отсчета, как сказал бы физик) создает ряд трудностей для попыток их гомогенизации.

Античная мысль трактовала равенство в разных контекстах, хотя приоритет она отдавала равенству свободнорожденных граждан полиса. Платон в «Законах» (757b–d) **проводил различие между двумя видами равенства – «установленного в каждом отдельном случае для неравных по природе» и равенства для равных по**

<sup>366</sup> См. об этом: *Сидорина Т.Ю.* Два века социальной политики. М., 2005.

<sup>367</sup> При осмыслении концепта равенства, его генезиса и функций обратимся к тем разделением, которые ввел А.Шютц, а именно к различению субъективного и объективного смыслов, к процедуре типизации, присущей социальной группе, и системам релевантностей, присущих как «Мы-группе», так и «Они-группе». Исходная идея Шютца состоит в том, чтобы связать идею равенства с повседневным опытом человека, интерпретирующего социальный мир и его организацию, чтобы показать реляционный характер этой идеи, получающей разные и даже альтернативные истолкования в политической жизни, в философских и теологических системах. Методология А.Шютца (процедуры типизации, системы релевантностей, различение субъективного и объективного смыслов) здесь истолковывается как способ описания генезиса концепта равенства.

<sup>368</sup> *Шютц А.* Равенство и смысловая структура социального мира // Социол. журн. 2002. № 4. С. 5–46 (далее цитаты по этому изданию – в тексте).

природе, когда «большему оно уделяет больше, меньшему – меньше, каждому дая то, что соразмерно его природе». Второй тип равенства Платон и Аристотель называют пропорциональным. Платон назовет «геометрическим равенством» (Платон. Горгий 508а, Законы VI, 757а), или **равенством пропорций, которое характерно для аристократических государств**. Это название сохранит Плутарх (Plutarch. Moralia. 719b) в противовес более низкому арифметическому равенству, характерному для демократических государств. Аристотель в «Политике» (1282b 15–1283a 20) **отмечает трудности при интерпретации этого понятия**: «Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство, а в чем – неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии»<sup>369</sup>. И **на примере игры на флейте Аристотель подчеркивает, что ни привилегии рождения, ни богатство не могут оказывать решающего влияния на степень совершенства игры на флейте**: уровень музыкального исполнения должен оцениваться в своей системе отсчета, в которой преимущества, доставляемые богатством и благородством происхождения, не играют никакой роли. Обсуждая в «Никомаховой этике» (1131a 14–1131b 24) **отношение равенства и справедливости**, он вводит понятие «справедливого распределения», которое у него совпадает с распределением в соответствии с пропорцией. Как Платон, так и Аристотель строят различные по своим рангам системы достоинств, на которых основываются различные государства. Так, Платон в «Законах» (631c, 697b, 728e, 743e) строит иерархию благ, которым граждане тех или иных государств отдают предпочтение: божественные и человеческие блага, среди человеческих благ деньги занимают наиболее низкий ранг, забота о телесном здоровье – более высокий ранг, наивысшую ценность представляют заботы о душе. И **Аристотель ранжирует политические устройства в соответствии с теми достоинствами, которым отдается предпочтение в тех или иных государствах**: свобода в демократии, богатство и благородное происхождение – в олигархии, добродетель – в аристократии.

Именно в античной мысли родился концепт равенства и его различные толкования. Причем тогда были зафиксированы разные типы равенства: *изотимия* как равное уважение ко всем, *изоно-*

---

<sup>369</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 467.

*мия* – равенство перед законом, *изогория* – равная свобода слова, *изократия* – равенство в политической власти, *изософия* – равное право голоса, *изополитейя* – равенство гражданских свобод, *изодемония* – равенство в счастье, *изомория* – равенство в долях в партнерстве.

Не касаясь эволюции представлений о равенстве в дальнейшей истории политической мысли, отметим лишь, что противопоставление естественного и цивилизованного состояний имело разные векторы у таких философов политики, как Т.Гоббс, Д.Локк, Ж.-Ж.Руссо и др. С самого начала обращают на себя внимание те различия, которые существовали и существуют в понимании равенства и соответственно неравенства в политических устройствах различных стран и в истории человечества. На протяжении жизни одного поколения происходили кардинальные сдвиги в субъективном и объективном смыслах равенства. Так, феодальный режим во Франции основывался на неравенстве политического и социального фаворитизма. Ненависть к старому режиму и к системе фаворитизма вызвала к жизни сдвиг в понимании равенства и неравенства. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. провозгласила: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Всем гражданам ввиду их равенства перед законом открыт в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме обусловленных их добродетелями и способностями»<sup>370</sup>. «Карьера, открытая для талантов», – лозунг, который ввел в обиход Наполеон. Было провозглашено формальное равенство перед законом и политическое равенство. Отныне компетентность и квалификация становятся критериями занятия человеком той или иной позиции в карьерной лестнице, обретение того или иного статуса в социальной системе.

Еще в 50–60-х гг. прошлого века в США господствовали дискриминация и расовые предрассудки в отношении афроамериканцев. За прошедшие пятьдесят лет произошли кардинальные сдвиги, приведшие к ликвидации негрофобии в США и даже к избранию американским президентом афроамериканца Барака Обамы. Дискриминация сопровождалась сегрегацией как в обы-

---

<sup>370</sup> Декларация прав человека и гражданина // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. II. М., 1990. С. 103.

денной жизни (специальные вагоны для негров и пр.), так и в политике. Расовая дискриминация нашла свое правовую институционализацию, в частности, в Четырнадцатой поправке к Конституции США, принятой решением Верховного Суда, в которой проводится принцип – «раздельные, но равные». Дело не только в расовых предрассудках «белых людей», как правильно отмечает Шютц, а в навязывании систем типизации и фиктивных релевантностей одной группы другой. Предрассудки являются рационализациями и институционализациями тех форм самоинтерпретации и способов самоописания, которые присущи господствующей группе.

Равные возможности, объективно предоставляемые социально-политической системой, не тождественны равному доступу к социальным возможностям, отсутствию контрастов в доходах и в условиях жизненной траектории. Равенство возможностей не означает, что каждый человек имеет шанс повысить свою компетентность и квалификацию. Поэтому в философии политики возникло различие между возможностями – благоприятными и неблагоприятными, между возможностями и вероятностью достижения целей, исходя из самореализации личности. Иными словами, в политических концепциях фиксируются разрывы между объективными возможностями и субъективными шансами, нерелевантность между субъективными и объективными смыслами в понимании постулата равных возможностей. Сам Шютц связывает различие между объективными возможностями и субъективными шансами с различием между тем, какова единица социальной системы (личность как социальная роль, ее ролевые ожидания и компетентности) и каковы характеристики субъективных шансов (членство человека в разных группах, различные ожидания, надежды и страхи, связанные с ним). Поэтому совпадение объективных возможностей и субъективных шансов крайне редко: «равная возможность существует только с объективной точки зрения», а «субъективные шансы неравны» (С. 44).

Всеобщая декларация прав человека, принятая ООН, подчеркивает, что принцип равенства не исключает различий в поведении индивидов, в индивидуальных качествах людей (в таланте, физических и умственных способностях и т. д.). Она исключает социальные и политические виды неравенства, которые основаны на таких характеристиках, как язык, политические мнения, национальное и социальное происхождение, цвет кожи, раса, пол,

собственность и т. п. Эти характеристики стали решающими при определении (раздел 33) дискриминации: «Дискриминация включает любое поведение, которое базируется на различии, проводимом на основе естественных или социальных категорий, которые не имеют никакого отношения ни к индивидуальным способностям или достоинствам, ни к конкретному поведению отдельного человека». Это достаточно широкое определение детализируется в разделе 37: «Дискриминацию можно было бы описать как неравное обращение и ущемление, выражающееся в отказе в правах и социальном благоприятствовании членам определенной социальной категории, либо в налагании особого бремени на них, либо в предоставлении преимуществ только членам другой категории, что создает неравенство между теми, кто принадлежит к привилегированной категории, и другими»<sup>371</sup>.

В настоящее время лингвисты со всей тщательностью и обстоятельностью описывают концепты, присущие представителям языковых сообществ и различным формам ментальности. Концепты образуют инвариантные структуры, устойчивые во всех изменениях языка и культуры. То, что и в политическом сознании, и культуре существуют некоторые устойчивые системы отсчета для восприятия и оценки социальных отношений, поведения другого человека, других этнонациональных групп, ныне представляется само собой разумеющимся. Задача состоит в том, чтобы выявить и уяснить совокупность такого рода концептов, определяющих отношения человека к жизни, к другим людям, к фундаментальным характеристикам жизненного мира. Конечно, совокупность концептов политической культуры отнюдь не исчерпывается теми, которые здесь рассмотрены. Вне поля нашего зрения остались такие концепты, как справедливость, правосознание, добро, зло и многие другие. Следует отметить, что концепты политической культуры не тождественны понятиям и символам идеологий. Они могут обнаруживаться и обнаруживаются в политико-идеологическом и философско-политологическом дискурсах, получая развернутую символическую и теоретическую форму, но все же не совпадают с ними. Концепты можно назвать ядром такого рода дискурсов, а сами дискурсы – их превращенными формами.

---

<sup>371</sup> United Nations. Memorandum of the Secretary-General: The Main Types and Causes of Discrimination. Document E/Cn4/Sub240/Rev. of June 7, 1949.

**Русская специфика.** Вопрос в том, как мы понимаем политику и почему в отличие от западного гражданина говорим о власти как о чем-то отчужденном от народа, откуда вообще это весомое противопоставление власти и даже не народа – населения. Даже сейчас, читая статьи или выступления вроде бы вполне «продвинутых» философов, историков и других людей, осмысливающих политическое положение страны на постсоветском пространстве, можно столкнуться с такими понятиями, как «советский опыт» (Чего? Мысли? Но нужно еще доказать, что мысль обладает свойствами социалистичности или капиталистичности), как «интеллектуальный канон» (если канон, то действует ли интеллект, и если все-таки канон, то не идет ли речь о бессознательном. Не о «культурном наследии», а просто о бессознательном восприятии некоего жизненного статуса, что есть не мысль, не интеллект и не культура, поскольку последняя требует осознания<sup>372</sup>). Если же, как было сказано на одной из конференций, «слова “новый канон” по смыслу близки словам “новые школы” или “новые направления”»<sup>373</sup>, то при близком взгляде на «школы» общее у представителей любой из них – проблема, а не решение.

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

Если говорить о российском тоталитарном государстве, то вопрос об идеологии не последний, если не сказать первый, ибо ныне мы оказались в ситуации без идеологии, словно в вакууме: многие

---

<sup>372</sup> Каждое слово нуждается в пояснении, ибо у нас часто и культура воспринимается как традиция не в ципероновском смысле, а в этнографически-археологическом.

<sup>373</sup> Опыт креативных начал // Новое литературное обозрение (НЛО). 2006. № 1 (77). С. 511.

ощутили себя как бы в пустом пространстве, а потому призыв к созданию новой идеологии (причем неизвестно, на какой основе) в массе нашел восторженный отклик. На этой волне «укрепление» государства за счет говорильни и призывы к патриотизму имеют особенный успех, «за» которым скрыты приготовления к созданию нового не столько промышленного, сколько военного комплекса. Между тем в теории права не так давно высказывались мнения, что идеологические нагрузки на некоторые статьи действующей Конституции ничего не добавляют к правовой норме<sup>374</sup>, хотя сопровождаются принятием огромного количества неработающих законов. Странников призывов к идеологизации, сути которой никто не понимает и не предлагает, лишь бы она способствовала авторитету правящей партии при сохранении любых мнений, того рынка-базара, который есть, возможности манипулировать СМИ, по-прежнему не занимаясь общественным правосознанием, ничуть не смущает, что одновременно действуют призывы к вестернизации. Когда читаешь сегодня вести с научных конференций, удивляешься обилию сопоставлений себя с французами, итальянцами или немцами, словно речь идет о братьях-двойняшках: так нам хочется породниться. Однако и хочется для того, например, чтобы выяснить смысл некоторых слов. Карл Шлегель, в частности, рассказывал о негласном табуировании в гуманитарном знании ФРГ термина «пространство», имевшего коннотации с нацистскими призывами к расширению жизненного пространства. Нечто похожее у нас было с термином «социализм» или «коммунизм» на заре постсоветской эры, и все эти слова, когда произносились, звучали с очевидным не столько критическим, сколько ироническим оттенком, как «всеобщие выборы» одного кандидата в депутаты Верховного совета. Всеобщие выборы 2007 г., **несмотря на изменившуюся риторику и наличие похожих партий, реально повторяют те самые выборы.**

О предшественнице России – Руси – стало банальностью говорить, что она переняла от Византии не только ортодоксию, но и институт тоталитаризма, заключавшийся прежде всего в личной зависимости каждого подданного от личной воли царя, затем императора, чего никогда не было в Западной Европе, руко-

---

<sup>374</sup> См.: *Колдаева Н.П.* К вопросу о роли идеологических факторов в правообразовании // Теория права. Новые идеи. Вып. 4. М., 1995.

водствовавшейся принципом «вассал моего вассала – не мой вассал». Столь же часто вспоминают и о том, что Россия вследствие монголо-татарского ига переняла все черты восточной деспотии. В совокупности обе эти формы правления привели к тому, что любые проявления исследовательского духа, все мыслительное богатство задышалось внутри идеологического государства, не вело к созданию права (Византия пользовалась Римским правом, определив все недоступные определению вещи и тем самым выхолостив из него животворный дух, поскольку тоталитарной власти законы ни к чему). Да и союз власти с церковью был не лучшим выбором, ибо, как пишет Бибахин, «для среднего, по натуре индифферентного жителя лояльность в отношении своей религии, рода, национального предания меркла перед культом государственного могущества»<sup>375</sup>. С.С.Аверинцев еще ранее писал о Византии, что «если какой-либо род мистики волновал его сердце, это был мистический восторг перед таинственным величием империи ромеев»<sup>376</sup>. Это же состояние передалось и жителю Руси, желавшей стать наследницей Второго Рима в качестве Третьего Рима. Если римское право коренилось в самом природном состоянии человека, было стянуто формой и требовало дисциплины, которую брал на себя человек, живший на основании этого права, то там, где оно стало всего лишь инструментом власти, оно выродилось в сумму решений, которые иногда исполняются, иногда остаются на бумаге, как, например, закон о пристегивании ремнями в автомобиле.

Договоры по «понятиям», о которых уже говорилось, в России в свете изначально сложившейся отделенности государственной власти от населения вовсе не случайны, поскольку законы выражают чаяния только «верхов», отчужденных от «низов». Здесь не работает сократический принцип, согласно которому «законы... справедливы для подвластных» (Политика, 338e). Такие принципы были хороши для некоей единости, из чего бы она ни исходила – из демократии или тирании. В данном случае предполагается единость в определении справедливости для людей, говорящих на одном языке и в ситуации возможности единомыслия, достигаемого благодаря не жизненной эмпирии, а правильному философскому исследованию. Но и в его время к такому исследованию

<sup>375</sup> Бибахин В.В. Введение в философию права. С. 181.

<sup>376</sup> Культура Византии. IV – первая половина VII вв. М., 1984. С. 273.

относились скептически, не отождествляя теоретическое и эмпирическое. Его оппонент Фрасимах, будто предвидя представление Витгенштейна о том, что любая вещь опознается по ее применению, которое можно отнести и к законам, говорил, что «устанавливает законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы, тирания – тиранические... во всех политиях справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (там же). В подтверждение этого он приводит искусство пастухов, которые заботятся о благе не овец, а их владельцев. Рассуждения Сократа о том, что пастух может соединять в себе разные человеческие качества, помимо искусства пасти овец (нахлебника и стяжателя), и что его истинное назначение сохранять овец в наилучшем состоянии, успеха не имели, поскольку в этом случае соединяются несколько не человеческих качеств, а искусств, ибо пастух это и охранник чужого добра. Диалог не приводил спорящих к единству мнений, оно могло быть достигнуто только насилем. «Как же тебя убедить? – сказал Фрасимах. – ... Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!» (345b). Более того, представления самого Сократа о политиках, а ими являются и правители, представления, выраженные им в диалоге «Менон», мало чем отличаются от взглядов на политиков Фрасимаха. Политики, говорит Сократ, «ведут свои города по правильному пути; разумом они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в иступлении говорят правду... мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, – прорицателей и провидцев и всякого рода творцов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными политиков: ведь и они, движимые и одержимые от бога, своим словом совершают много великих дел...» Мы здесь опускаем вопрос о том, с помощью знания или нет творят эти люди, важен акцент на их безошибочность. И Фрасимах говорит реально то же: «Правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен» (340e–341a).

Вряд ли сейчас кто-либо, желая создать новое правильно управляемое общество, будет по-аристотелевски рекомендовать учить благородных юношей грамматике, гимнастике, музыке, «а

иногда» и рисованию. Все эти дисциплины давно входят в состав всеобщего образования. Но вот осмыслить опыт существования монархий, аристократий, политий и их отклонений в виде тирании, олигархии и демократии по-прежнему необходимо, чтобы понять, почему наша страна так долго и упрямо склонна к деспотической монархии или к тирании. Здесь мало сказать о византийском наследии и монголо-татарском иге, которые за семь веков сумели преобразить общество, ибо и с конца ига прошло тоже без малого шесть веков. Надо понять также, почему мы с придыханием повторяем слова Черчилля о том, что, несмотря на недочеты демократий, он не знает лучшего правления, соглашаясь с ними. Ведь Афины казнили Сократа в 70 (!) лет. Трудно разделить некоторую удовлетворенность этим фактом Л.Штрауса, который сказал, что ему все же дали дожить до 70 лет, в то время как в Спарте его сбросили бы со скалы еще в младенчестве (Л.Штраус напомнил об этом в «Естественном праве»). Аристотель считал, что лучшее правление аристократическое, что любое хорошее правление пользуется «советами», не прошедшими в России ни в начале, ни в конце XX в., да и Черчилль все же жил в не вполне демократической Англии, которая официально называется монархией, королевством, и до сих пор там правит та же королева, что и во времена Черчилля. Сократ считал и вовсе, что хорошее правление – справедливое, независимо от того, какой строй на дворе, пусть и тиранический, чего демократические Афины ему не простили. Констатация же факта «возвращения в политическую жизнь XIX–XXI вв. иррациональной мифологической стихии» в виде Левиафана, основанной на «эмоциональном переживании символов», способствовавшей появлению политической теологии<sup>377</sup>, – не его объяснение, тем более не объяснение возвращения «нашего», российского Левиафана, как бы при этом ни были не критичны и нерелексивны наши интеллектуалы. Более того, тема Левиафана настолько стара, что даже упоминание имени Гоббса лишь подкрашивает ее, и она не столько мифологична, сколько, как могли бы сказать постпостмодернистские интеллектуалы, артрелигиозна, ибо представляет град земной, изображавшийся на средневековых миниатюрах (можно посмотреть рукопись «Исторической библии» Гийара

---

<sup>377</sup> Культура Византии. IV – первая половина VII вв. С. 512.

де Мулэна XIV в.<sup>378</sup>) именно в виде Левиафана. Скорая мысль – не всегда правильная. Скорый на мысль М.Хайдеггер однажды просчитался в своих ожиданиях, расплачиваясь за это всю жизнь. Слова: «Мне было стыдно», почти оброненные в письме, на деле выражали эту пожизненную расплату.

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

Здесь сработал тот самый принцип О.Розенштока-Хюсси, о котором мы выше уже упоминали: он касается смены способов и образов жизни, что было всегда во время болезней общества, к которым были отнесены *анархия, декаданс, революция и разного рода войны*. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи. Это время не захвата мира, а потери обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то их слова лишены или а) силы убеждения, или б) вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет разговора. Время же выздоровления – время рождения новых *стилей речи*, посредством которых общество укрепляет пространственно-временные оси, задающие направление и ориентацию. Слишком шумные опыты с рекламой, с разнузданными СМИ, пиаровскими акциями – свидетельство неустойчивости времени, это скорее поверхностные явления, чем проявления некогда зажатых титанических сил. Эти еще впереди.

Очевидно, что, как ни пристегивай к собственно философствованию в России все накопленное знание до XIX в., началось оно именно со второй половины века XIX, может быть, с уникальной фигуры Владимира Соловьева, и продолжалось вплоть до 1922 г., до «философского парохода», когда сформировавшаяся философская метафизическая культура резко заявила о своей политической направленности (многие философы принадлежали к разным партиям, прежде всего кадетской). Что мешало философии формироваться ранее? Философская мысль требует свободы, в России этого не было никогда с момента образования Руси. Это было связано

---

<sup>378</sup> С.С.Неретина описывала ее в: «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна». См.: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.

прежде всего со способом образования особой государственности, зависевшей от призванных варяжских пришельцев, для которых жители призвавшей их страны и стали населением – термин родом отсюда. Той свободы, которой по природе обладали племена, освоившие будущую территорию Руси, с этого момента не существовало, они, эти племена, даже имя приняли чужое. Свобода, в том числе свободное философствование, растекалась по разным отсекам и сусекам, прежде всего ее прибежищем, как и в советские времена, была литература и гуманитаристика в широком смысле слова. С **середины XIX в. начинается политическое ослабление режима**, разговоры о земстве, судах присяжных, школах стали делом, что и создало свободное пространство для мысли. Меньше чем век Россия была заведенной мощным импульсом в основном на базе православия, собственной мысли и осознания собственной культуры. Затем это исчезло, и вплоть до середины 80-х гг. XX в. мысль эта питалась тайными крохами с западноевропейского и восточного столов, породив странный интеллектуальный симбиоз, который и по сей день дает о себе знать. Советской философии, как ни называй те институции, что носили это имя, не было. Была идеология, внутри которой изнывали жаждущие свободы умы, перенося эту свободу на историю философии в той мере, в какой это позволялось<sup>379</sup>, а позволялось столь мало, что позволившие себе глоток свободы тут же изгонялись из институтов.

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

---

<sup>379</sup> См. перепалку философов Э.В.Ильенкова и М.К.Петрова на страницах книги М.К.Петрова «Искусство и наука. Пирагы Эгейского моря» (М., 1995).

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

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

туален и для них. Выступление архиепископа Кентерберийского в начале 2008 г. по поводу пересмотра законодательной политики по крайней мере Великобритании и признания в рамках принципиальных законов зоны действия мусульманского права весьма показательно.

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

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

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

Не так давно по телевидению показывали два фильма: «Заговор» и «Гибель империи. Византийский урок». В первом речь шла о *правовой* и *неправовой* подоплеке уничтожения евреев в Германии в 1941 г. после принятия Нюрнбергских законов. Фильм основан на документальном материале, но не это важно. Важна прежде всего проблема *правовых и философско-языковых акцентов*, проставленных создателями фильма, ибо именно они играли в нем едва ли не решающую роль. При признании, например, синонимами терминов «эвакуация» (от лат. «*vacuum*» – «пустота») и «ликвидация» сохранились бы и всеобщее спокойствие после исчезновения в результате эвакуации множества людей, и возможность после этой акции передать абсолютно по праву наследство отца с такой частью еврейской крови, которая позволяла его считать неарийцем, сыну, у которого часть еврейской крови такова, что позволяла его считать арийцем.

Возможность *правовой подоплеки* бесправных действий заставляет заново поставить вопрос об истории, о законе и о том, что такое высший закон как высшее благо, чем именно оно является. По Аристотелю, оно – бытие, а бытие позволяет включать в себя вещи определенные *вместе* с неопределенностью, в которой нет ни блага, ни зла, то есть то, что у Поппера, например, названо аморализмом<sup>380</sup>.

---

<sup>380</sup> *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Пер. с англ. яз. под общ. ред. В.Н.Садовского. М., 1992. С. 299.

Именно в этом проблема. И ее усилил другой недавний фильм «Гибель империи. Византийский урок». Византия в этом фильме представлена только и исключительно сквозь призму православия и имперского правления (автор фильма искренне считает, как он о том сказал во время телеобсуждения, что это единственная приемлемая для России форма), потому любые упоминания об экономике, политике кажутся там лоскутными заплатками на дорогостоящем сукне. При этом не было проведено никакого контекстного анализа, а упомянутые в нем факты были специально подогнаны под весьма незамысловатую современную идеологию: засилье олигархии, их предательства православной власти, демографического кризиса, связанного с повальным обнищанием населения, низкопоклонства перед Западом и пр. История Византии оказалась списанной с истории России второй половины 80-х годов XX в. – первых лет второго тысячелетия. Не история России как Третьего Рима списывалась с истории Рима Второго, а Второй списан с Третьего. Это и не редуccionизм, ибо здесь все перевернуто, не переписывание истории с помощью перестановки одних и тех же элементов, а полное сминание истории в требование политического момента. Это напоминает старый библейский эксперимент, связанный со строительством Вавилонской башни. «Сойдем же, – сказал Господь, – и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого» (Бытие, 11, 7). «Язык», заметим, а не «языки». Назовем-де стол стулом, и пусть разбираются. Этот эксперимент напомнил реальные уроки истории: в середине 70-х годов XX в. в учебнике истории было сказано, что реформы Ивана Грозного были объективно прогрессивными, потому что готовили Великую Октябрьскую социалистическую революцию (1917 г.).

В конце 80-х гг. XX в., когда началось обсуждение перспектив создания гражданского общества в России, подчеркивались и важная роль экономических реформ, прежде всего столыпинских, и роль разнообразных партий, возникших в России в начале XX в., выдающаяся роль интеллигенции в этом процессе. Во время этого обсуждения понятие интеллигенции, которую отличает от любой другой общности опора на либерализм и нравственные устои, подверглось анализу и критике, как и ее способности решать определенные ею же задачи. Но не были поставлены или были поставлены слабо вопросы не о нашем желании (на словах все желают)

или готовности к гражданскому обществу, а о наших политико-экономических основаниях, сложившихся не к началу, а в результате XX в., которые надо учитывать при создании такого общества. Сейчас, правда, о нем говорят все реже, без должной питательной базы эта идея тоже несколько отяжелела, она поднимает голову, как в пароксизме, потому что то тут, то там вдруг заново возникает вопрос о необходимости строить общество на демократических началах. И это при том, что позиции автора «Византийского урока» уютно расположились на холмах все чаще являющегося Третьего Рима. Напоминание о гражданском обществе, однако, необходимо хотя бы потому, что не всем уютно в предлагаемом уюте.

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

При этом мы, не имеющие такого общества, называем цивилизацией, то есть гражданским образованием (от лат. *civis* – **гражданин**) любое долговременно существовавшее государство, будь то Египетские царства или Урарту; недавно удалось увидеть даже такое словосочетание, как «мусульманская *цивилизация*», то есть не гражданское образование, а религиозное, по сути своей сакрализующее все, с чем имеет дело. Употребив же термин «цивилизация», мы часто замещаем его термином «культура», забыв, что этот последний термин ушел с исторического поля в IV в. н. э. как обозначение *ветхой* языческой философии, не ориентированной на «*нового* Адама», и вернулся лишь спустя тысячелетие<sup>381</sup>. И хотя термин «гражданское, или цивилизованное, общество» как союз свободных полисных людей употреблялся еще Аристотелем, в полной мере его можно применить лишь к европейскому Новому времени, когда возник принцип свободы и равенства для всех.

В годы слома советской власти В.С.Библер выделил существенные характеристики гражданского общества, среди которых на первом месте стоит развитая промышленность, предполагаю-

---

<sup>381</sup> См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.

шая разделение основных форм деятельности (промышленный и сельскохозяйственный труд, всеобщий труд в сфере культуры), а также «*суверенная роль свободного работника... динамика необходимого и прибавочного времени*» и свободный рынок с его разнообразием интересов, ориентаций, спроса и предложения<sup>382</sup>. В этом смысле гражданское общество находится в эпицентре политэкономических и социально-исторических проблем, трансформируя их, характеризуя тем самым «не надстройку, но самую суть современного производства»<sup>383</sup>. Такое общество определяется как *форма общения* разных социальных групп, четко структурированных по программам и формам деятельности, обращенных на самих себя, на свои права и свободы, что освобождает их от жестких социальных сцеплений. В обществе свободно группирующихся по классовым, творческим, производственным и любым другим интересам людей меняется роль меньшинства, которое перестает быть заложником решений, принятых большинством голосов. В гражданском обществе меньшинство может быть ко всему прочему действующей оппозицией, не отвечающей «за власть, но отвечающей на действия власти»<sup>384</sup>, что, разумеется, предполагает свободу митингов и демонстраций, опору на собственность и гласность.

Многое из того, о чем говорил В.С.Библер, можно было прочесть и раньше в статьях юристов, экономистов, историков и философов начала XX в., особенно требование гласности, под которой понимались прежде всего публичность принимаемых властных решений и снятие информационной государственно-полицейской блокады. Такие требования, однако, напроць исчезли в годы советской власти, и малейшие попытки их реанимирования кончались физической расправой. Жесткий разрыв между чаяниями неправящего большинства и грубой властной силой правящего меньшинства выражал тотальную оксюморонность СССР, позволившего разрушить или перемешать все социальные структуры, соответствующие промышленному производству (буржуазию, рабочий класс, крестьянство, интеллигенцию). Но и нынешнее государство не менее оксюморонно: **внешне** смяв старую власть

---

<sup>382</sup> Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 350.

<sup>383</sup> Там же. С. 352.

<sup>384</sup> Там же. С. 354.

к 1991 г. и выразив ненависть к ее полицейским методам, народ делегировал вполне в духе гражданского общества свои права депутатам Государственной думы и президенту, в действиях которых обнаружилась **внутренняя** глубокая связь с прежними властными структурами. Была разрушена промышленность. Возник странный рынок, допускающий вмешательство государства, разрушающего его основы, вывоз капитала. Слово «интеллигенция» стало почти ругательным не только в советское время («а еще шляпу надел»), но и в постсоветское. Желание построить государство на демократических основах столкнулось с жесткими препятствиями ментального порядка: общество, практически не знающее, что такое демократические основы, реально решило сконструировать *неосоветское* государство на усеченном *неороссийском* пространстве с учетом возможностей и потребностей в рынке с прогнозируемым и регламентируемым переделом собственности и со свободой слова без или при неполной гласности. Делается это часто руками тех самых интеллигентов, которые ратовали за **неполитическое** гражданское общество, могущее появиться в соответствии с «требованиями **политической** теории марксизма» и как результат выполнения «**политической** задачи перестройки, происходящей в нашей стране **под руководством партии**»<sup>385</sup>.

За 90 лет, прошедших после Октябрьской революции, полностью разрушилась старая идеология. Это единственное крупное достижение последних лет требует своего анализа. Время существования советской власти определяется как время торжества марксизма, который в теории предполагал отмирание права вместе с отмиранием государства. Процесс оказался явно не синхронным. Правовой **приказ** (лат. термин *jus* – право – произведен от лат. *Iubeo* – приказываю, устанавливаю) успел только **показать** свою силу, поскольку советское государство развивалось от науки к утопии, у которой нет опоры в общепринятом праве. Такое государство мгновенно разворачивает два права: право силы и маргинальное право отдельных людей. Носители того и другого оказались друг относительно друга право-преступными. Двоеправие стало ведущей силой советского общества: в одном случае право облакалось в форму марксистской идеологии, а в другом – международных прав человека, противостоящих этой идеологии. Но это двое-

<sup>385</sup> 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 446, 448. Выделено нами.

правие сыграло революционизирующую роль: оно привело к тому, что даже марксистская философия, призванная на службу идеологии, освобождалась от тождества с нею, поскольку в ее лоне она обязана была заниматься **критикой** своей эпохи, соответственно не только критикой буржуазного общества, но и своего. Доведение этой критики до кульминации имело следствием ликвидацию себя как идеологии, чем объясняется огромный интерес к выросшей из анализа марксистской теории «постмодернистской» философии. Это в свою очередь вело к отрицанию некоего одного права на истину и к уравниванию всех типов дискурса. История, таким образом, отрывалась от опоры на закономерности, утверждая могущество «среды» и открывая равные возможности для одновременного 1) осуществления парадигмальной смены социального кодирования (как в Японии, где произошло крушение важнейшей опоры японского менталитета – военной традиции), и 2) **возникновения** авторитарного, в нашем случае **неосоветского** государства.

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

мина «военизированное общество», и при желании его цели можно свести к чему угодно, например, к проблемам образования. Но, сделав это, мы и проблемы образования сведем к чему угодно, забыв собственно о них.

В этой сфере мы находимся в состоянии постоянного реформирования, то есть **ренессанса**. Раньше реформа требовала активизации деятельности. Она есть и сейчас, но **мнимая**. Что мы под этим понимаем? Под мнимой понимается деятельность, направленная на **оптимизацию старых образовательных норм**, которые не действуют или действуют плохо, поскольку не учитывают изменившихся обстоятельств. Образование **как бы** оптимизируется. На деле **новые** студенты, родившиеся в новых условиях, получают **старые** знания, рассчитанные на иную социально-политическую и экономическую ситуацию. Университет отстает от тех научно-технических запросов, которые во многом порождены его же деятельностью. Почему? Потому что страх революций, пережитых в начале XX в. и в его конце, ведет к *отрицанию и шельмованию самого этого понятия*. Между нами и молодым поколением возникает зазор, ничто или то, о чем говорил в свое время О. Розеншток-Хюсси. Понятие мира для поколения людей, переживших две мировые войны, писал он, стало фундаментальным как единственный в своем роде опыт жизни во времени, представляющий собой опыт перемен.

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

Между тем мы пережили в 1980–1990-е гг. именно революцию и сейчас, во втором десятилетии нового тысячелетия, хотя и придя в себя от ее эйфории, вновь помещаемся во что-то до боли традиционное. В революции, однако, участвовали все слои населения, но единодушие довольно скоро, когда вдохнули первые глотки свободы, оказалось мнимым. Не было даже того, ради кого можно было чем-то жертвовать подобно тому, как интеллигенция готова была сложить голову во благо угнетенного народа, как это случилось к 1905 г. и сохранялось, хотя и не у всех, к Октябрю

1917 г. То, что мы стараемся не помнить о революции 1991 г. или передать эти события как нечто иное, свидетельствует о послеоктябрьском неизжитом ужасе. Шанс на либерализацию в наши дни упущен – и шанс остается, поскольку любая революция, редко выдвигающая программу осуществления декларируемых идей, все прежние представления о прошлом и будущем подвергает «перекапыванию», и все, кто находился в ней в качестве участника или наблюдателя, почувствовали собственный внутренний надлом, несовпадение с самими собой. И хотя у нее в руках старый инструмент, она все же вынуждена творить новое, чему, разумеется, способствовала столь развитая в России 1960-х и 1970-х гг. идея культуры (Лотман с его *взрывом* культуры, Бахтин с его встречами на *границах* сознания, Библер с его *границами* внутри самой мысли). Граница – не только то, что помещает нечто в определенные рамки, она открывает иные просторы. Библер говорил: требуется личность! Именно личность стоит как стойкий оловянный солдатик, потому что ее главный принцип – самообоснование. Не исключено, что современная молодежь и занята именно этим – самообоснованием, и это она активно сопротивляется сложившимся структурам мысли и жизни старшего поколения. Можно, как в свое время сделал Паскаль, осмыслить новое событие так, будто оно имеет онтологический характер *пари*, где «да» и «нет» весьма критически оглядывают друг друга.

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

Выше мы говорили, что мы в принципе хорошо учимся, вопрос в том, чему и как. Мы учимся тому, как можно *использовать* что-то уже имеющееся. И это хорошо, если мы хотим стоять на плечах гигантов. Но параллельно хотелось бы, чтобы мы обследо-

вали и собственные корневые вещи. Сейчас прежний настрой на тотальное государственное преобразование и образование гражданского общества сменился апатией большинства населения при одновременном политическом возвышении сложившихся групп коррумпированных политиков-бизнесменов со штампованными лозунгами, а вместе с тем трудным «низовым» повсеместным запуском производств и трезвым анализом «нашего положения», требующего – может быть, прежде всего – правового образования. В противном случае право замещается непреднамеренным беззаконием, преднамеренным обманом или преступлением, о чем говорил Гегель. Двойственная позиция государства в отношении правосознания сейчас очевидна: с одной стороны, показательные уроки судопроизводства демонстрируются едва ли не на всех каналах телевидения, с другой, происходит немотивированное попрание прав – территориальных, владельческих, гражданских.

Дело как раз в осознании той парадоксальной ситуации, что мы научились ссылаться на право, не обладая правосознанием, и эта ссылка на право, которым не обладаем, вызывает подчас даже ментальное восхищение при общем восстании всех чувств. Разница между современным западным и нашим сознанием заключается в том, что мы подчас заботимся не о самой сути правосознания и правоспособности, а о замещении и перестановке права, о замещении сути дела подобием сути дела. Там человек, общество, государство обладают правоспособностью и самим правом, а здесь они же обладают правомочностью, понятия не имея о том, на что имеют право, – внешне похоже, внутренне нет. Это нельзя подвергнуть сравнению, но можно сканировать, высветив не общее, но похожее.

Почему это произошло, мы отчасти уже написали, но не лишне напомнить рассуждения Аврелия Августина о республике и о справедливости как ее образующей способности. Августин согласен со Сципионом, Аристотелем, Цицероном, что республика-демократия в ее простом определении как дела народа не существовало никогда. Ссылаясь на Сципиона, точнее на то, как его высказывания передает Цицерон в книгах «О республике», он дает такое определение народа: «Совокупность множества людей, соединенных взаимно согласием в праве и общением пользы». Согласие же в праве невозможно без справедливости, «ибо что

бывает по праву, то бывает и справедливо. А что делается несправедливо, то не может делаться и по праву. *Нельзя считать и называть правом несправедливые постановления людей.* Сами же они называют правом то, что имеет свой источник в справедливости, и ложью то, что имеют обычай утверждать люди неправильного образа мыслей, будто право есть то, что полезно более сильному». Августин пишет «О Граде Божием» после того, как Аларих и его племя захватили Рим, то есть когда свершилось право сильного. Именно потому для него важно было разобраться в том, что такое право. И он продолжает: «Где нет истинной справедливости, там не может быть и совокупности людей, соединенных взаимно согласием в праве; следовательно, *не может быть и народа, соответственно приведенному определению Сципиона и Цицерона; а если нет народа, нет и дела народного, а есть дело какой-нибудь толпы, недостойной имени народа*»<sup>386</sup>. Игра в народ и право остается игрой. Раньше ре-форма требовала активизации деятельности, нынешняя – мнимой, игровой деятельности (из боязни, как бы чего не вышло). Ре-клама (призыв) превосходит ре-продукцию. Ее нет или она мнима, как сейчас – мнимый рынок, мнимая частная собственность, мнимое образование.

Сейчас действительно некоторые национальные республики в России «получили столько автономии, сколько хотели». Каким же образом гражданское общество, предположительно охватывающее всю Россию и основанное на общеевропейских принципах светских свобод, может допустить внутри себя религиозную правовую систему, скажем, шариат? Разумеется, исповедуя свободу совести, нельзя вмешиваться в политико-религиозную жизнь людей (стран) с иным, чем у нас, вероисповеданием. Но ориентированный на европейские ценности человек оказывается при этом в состоянии парадокса. Признавая, что азиатские и кавказские регионы перестали пылить за европеизированной частью бывшего СССР, он будет отстаивать право на их культурную самостоятельность и на независимость правовых систем, ибо он – европеец особого рода: он живет не только в многонациональном, но и в многоконфессиональном государстве. Это значит, что при провозглашенном принципе свободы и равенства он обязан признавать религиозные права и таких конфессий, где нет деления на светское и духовное, где че-

---

<sup>386</sup> *Аврелий Августин.* О Граде Божием. Т. IV. М., 1994. С. 145. Курсив наш.

ловек сакрализует все мирское и в любом случае действует от имени своего Бога или богов. Может ли быть в таком случае сложено гражданское, нерелигиозное общество, признающее равные права мужчин и женщин и отстаивающее для них правовое единство?

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

В Древнем Риме, Иудее и христианской Европе главенствовало представление о законе, который был до нас и всегда. *Lex* – закон (от греч. *λεγο* – собираю и соответственно от *λογος* – слово, смысл) полагался существующим прежде нас. Мы же создаем систему позитивных – положенных, то есть вторичных – законов, нащупывающих не дающуюся в руки правильность и регистрирующих правовые коллизии *этого* времени и часа. Естественное же право, по свидетельству древних, изначально шло от того, что

они называли божественной или сакральной властью. Но и те законодатели, которые не являются сторонниками этой власти, осознают необходимость отчуждения закона от субъектности автора конкретного установления, проводя закон через сложные процедуры доработок и обсуждений, тем самым мешая его сиюминутному перетолковыванию, что и лежит в основе традиционных демократий. Jus – право – не свод законов, а прямой наказ, знак внеположности истинного закона.

Эта двусмысленность закона предполагает единство писаного и неписаного права, которые в зависимости от требований момента проявляют то одну, то другую сторону. При революционной смене государственного строя заметно снижается роль фиксированного свода права, а мы пережили с 1980-х гг. по крайней мере два революционных кризиса – 1989 г. и 1991 г. Требовательные призывы к установлению гражданского общества, которое стояло бы над идеологией, над партиями и осуществляло бы контроль над действиями правительства, правоохранительных органов, судопроизводства, шли от интеллигенции, которая, повторим, была своеобразным закоперщиком и государственных сдвигов. «Младшие научные сотрудники» вкупе с академиками А.Д.Сахаровым, Вяч. Вс.Ивановым и С.С.Аверинцевым и многими правоведами взяли за дело засучив рукава, но сути дела не знал никто. «Опыт словаря нового мышления» показал способы его формирования. Одни авторы «Словаря» полагали, что перекапывать надо «все до основания», другие оглядывались на преступную правящую КПСС, третьи надеялись на идейную помощь Запада (в «Словаре» представлены два взгляда на зарождающуюся российскую демократию – российских и западных политологов). Публикацию такого опытного словаря можно было бы назвать началом формирования гражданского общества, если бы слова сопровождались конкретными и не запоздалыми делами. Новая мысль требовала определения собственности, установления отношения к ней и ее правообеспеченности. Но именно понятие собственности не продумано ни философски, ни юридически, ни экономически или политически, поскольку прежние коммунистические принципы предполагали полную ее отмену. В этих терминах мы не расценивали свою жизнь. Поэтому правом не были обеспечены ни личная собственность (выражение «собственник» имело негативный

смысл), ни общенародная, прежде всего земельная. К власти в конце 1980-х пришли «хорошие люди» (термин тех лет), но растерялись перед этой проблемой.

Не было и того, что в Средневековье называлось достоинством земли, предполагавшим, что земля становилась графством, маркизатом или крестьянским мансом не оттого, что ею владел граф, маркиз или крестьянин, а наоборот:

достоинства/недостатки земли позволяли владельца называть графом, маркизом, дворянином, которому не возбраняется держать и крестьянскую землю, платя налог, соответствующий качеству этой земли.

В России же земля всегда была «бесправна», и это стало выгодно современным «захватчикам-практикам»: они осуществили быстрый захват разбросанных, никому не принадлежавших и не оцененных земель и недр в свои руки. Возможность захвата была обнаружена, но не осознана, отчего произошел разлад между активностью делателей и пассивностью думающих. В.В.Бибихин, который, может быть, одним из первых всерьез обдумывал этот разлад, писал, что современный захват мира, приватизация – прямое продолжение девяностолетия (или еще дольше) обобществленной собственности в России. В этом захвате он сумел разглядеть самоё «стихию человеческого существа», включающую в себя юридический беспредел, упреждая ситуацию, при которой захват как удивление перед миром, если не осмыслить его именно как удивление, то есть не осмыслить философски, может превратиться в грабеж<sup>387</sup>. Другой философ, М.К.Петров, еще раньше В.В.Бибихина показал связь такой философии с хитроумным Одиссеем, умевшим обойти рифы разбоя и привязывавшим себя к мачте корабля, слыша пение сирен, но не бросаясь очертя голову на их призыв.

Оба философа обратили внимание на то, что в определение мудрости входит безупречная техническая точность, обнаруженная Аристотелем в деятельности камнерезов и скульпторов (Никомахова этика, VI 7 1141a 9). Беспредел же возникает там, где «видение» не превращается в сознательное «ведение». Поскольку беспредел «концептуально неуловим», то «юридическому созна-

---

<sup>387</sup> См.: Бибихин В.В. Своё, собственное // Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003. С. 364–365.

нию кажется», что собственник *готов* к обладанию собственностью, а на деле готов только к ее *сохранению* любыми средствами, поскольку эти проблемы возникают вследствие раннего и незаметного «перевертывания всякого увиденного *есть* в смысле имеется *в есть* в смысле у меня имеется»<sup>388</sup>.

Вопрос именно в том, *у какого меня* есть эта собственность, ибо на роль «я» может претендовать и частное лицо, делающее многократные попытки юридически ее оформить, и государство, пользующееся тем, что юридическая практика *не готова* к такому оформлению: скачок от «бессобственного» состояния к собственному остался за пределами кодифицированного права. Владение частной собственностью в России у всех под вопросом и может быть, как видно из «дела Ходорковского», только временным. Более того, не схвачена двусмысленность понятия собственности как 1) **записи имущества на юридическое лицо** и как 2) **этимологического обозначения «своего»**, связанного с поиском себя. «Мы ничему не принадлежим так, как своему, — пишет В.В.Бибихин. — Мы заняты своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле, чем нотариально заверенное имущество... Русская *свобода* происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*», и это «собственно свое непознаваемо... попытки вычислить, сформулировать уводят от него»<sup>389</sup>.

Однако сама эта непознаваемость обеспечивает свободу собственности. «Вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине»<sup>390</sup>, а не на основании того, что она может мне дать или что я могу от нее получить. Такой узкий подход к делу в России может сделать неудачными любые юридические попытки ее отстоять, если прежде не будет исследована сама истина вещи, которая включает и ее свободу от меня. В некоем «важном смысле» крепостной крестьянин в царской России был, на взгляд В.В.Бибихина, владельцем полнее и свободнее, чем помещик<sup>391</sup>, потому что именно крестьянин, а не помещик сидел на земле и был с нею заодно.

<sup>388</sup> См.: Бибихин В.В. Своё, собственное. С. 365.

<sup>389</sup> Там же. С. 370–371.

<sup>390</sup> Там же. С. 378.

<sup>391</sup> Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 45.

Гражданское общество потому так и необходимо, что, не следуя политическим и владельческим указкам, ставит интерес отдельного человека на первое и главное место. Проблема именно в том, кто и что может дать стимул рождению такого общества. Провал первой постсоветской попытки, осуществленной интеллигенцией, позволяет критически рассматривать возможность ее приоритетного участия в его создании, тем более что, вопреки своему имени, интеллигенция склонна к мистицизму. То, что на Западе обсуждалось бы как научная *гипотеза*, в России вполне может быть принято за истину в последней инстанции. Так было с конца XIX в., когда союз ума, воли и дела заместился субъективными устремлениями отдельных исторических личностей. Правда, земство и такая политическая сила, как либеральная интеллигенция, прежде всего партии октябристов и кадетов пытались всерьез провести либерализацию страны, установление парламентаризма, введение частной собственности на землю, регистрацию обществ и собраний, подчинение бюрократии общественному контролю, но это многими рассматривалось не как самоценная необходимость, а как вина перед поправленными правами народа, не позволившая нецивилизованной России решить цивилизационные проблемы. Однако как поражение революции 1905 г., так и победа ее в 1991 г. привели к тому, что интеллигенция как нечто ответственное за итоги своей деятельности практически исчезла. И в 1905 г., и тем более в 1991 г. она скорее обозначила *конец* своей миссии, а не канун, хотя лишь «накануне» у интеллигента происходит *концентрация всех сфер духовной деятельности, при которой одновременно взвинчиваются и нравственные усилия*. Потом начинается вырождение. Тогда был крен в сторону интеллигентного пролетариата (как считал С.С.Ольденбург), а сейчас – в сторону любого профессионально действующего специалиста или бомжа, поскольку отпадает необходимость в постоянном участии в той политической деятельности, которую можно было бы считать не следствием пиара, а нравственной работой. Интеллигенция представляла силу только в моменты рассогласованности реального дела и реального слова. Для народа такая интеллигенция была «не грабителями... даже не просто чужими, как турок или француз, – писал «русский европеец» М.О.Гершензон, – он видит наше человеческое

и именно русское обличье, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно»<sup>392</sup>. Это напоминает резко негативное отношение того же народа к какому-нибудь правительственному деятелю, пока тот не проявит качеств *профессионала и специалиста*.

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

Известно, что термин «гражданское общество» возник в социологической литературе как перенос юридических понятий римского права в более широкую социальную область и первоначально отождествлялся с цивилизацией в ее альтернативности варварству. Уже Т.Гоббс в «Левиафане» (1661), отделив естественное и цивилизованное состояния в истории человечества, связал цивилизацию как с государством, так и с гражданскими законами, которые должны соблюдать члены государства. Столетие спустя – в 1767 г. выходит книга А.Фергюссона «Опыт истории гражданского общества» (An Essay on the History of Civil Society), в которой дана не только моралистическая критика коммерческого общества, но и анализ развития гражданских и коммерческих профессий, разделения труда, коррупции и политических режимов. Для него цивилизация – это политическая система управления, основанная на правовых законах, обеспечивающая безопасность личности и собственности. После этой книги отождествление гражданского общества и цивилизации стало «общим местом», причем гражданское общество – это общество, где господствуют правовые законы, кодифицированные государством. Эта позиция была модифицирована Гегелем, для которого гражданское общество – звено, про-

<sup>392</sup> Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. М., 1990. С. 74–75, 91, 92.

межуточное между семьей и государством, хотя оно предполагает существование государства. Круг проблем, обсуждаемых Гегелем в разделе о гражданском обществе (потребности, труд, имущество, сословия, правосудие, полиция и корпорации), показывает, что гражданское общество не отождествляется им с государством, а функции государства – с функциями защиты собственности и личной свободы. Государство для него является объективным духом, всеобщей жизнью индивидов и имеет собственные цели и принципы устройства.

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

## Вместо заключения

Подведение итогов исследований, совсем недавно начатых, – задача невыполнимая. Речь скорее может идти об указании на те области, которые остались не охваченными в данном исследовании, на те концепты политической культуры, которые еще ждут своего описания. Страх и террор, воля и свобода, справедливость и равенство, представительство и выборы, обман и честность в политике, толерантность и агрессия, личность и лицо, гражданин и бюргер, отчуждение и объективация – вот некоторые из них, что пришли на ум. Среди них есть те, которые связаны с переживаниями личности, но превратились в интересубъективные феномены политической жизни, но есть и те, что являются политическими реалиями. Надо отметить, что в современной философии политики начали анализироваться и те, и другие феномены.

Концепты не безличны. Они всегда имеют автора, который зачинает новую интерпретацию политических действий и взаимоотношений социальных групп. В этом отличие лингвистического понимания концептов от предложенного здесь подхода: если лингвисты связывают концепты с ментальностью, безличными духовными образованиями, ставшими как бы само собой разумеющимися «общими местами», то в рамках нашего подхода концепты – это тот ракурс универсалий, который схватывается тем или иным автором, имеет индивидуальный или в лучшем случае интересубъективный статус инновации, еще не признанной *всем* сообществом. Концепт становится ядром политической концепции, которая оказывается предметом дискуссий и критики со стороны конкурирующих концепций. **В противовес ей могут выдвигаться альтернативные концепции**, а вся совокупность политического размышления предстает как их борьба и конкуренция.

Среди выделенных лингвистами концептов можно найти и те, которые относятся к политике. Так, в «Антологии концептов» описаны такие концепты русского языка, как «закон», «страх», «наказание», «преступление», «собственность», «труд»<sup>393</sup>. Осмысление концептов в эсистемологии кардинально отличается от лингвистического. Семантическая реконструкция концептов направлена

<sup>393</sup> Антология концептов Под ред. В.И.Карасика и И.А.Стернина. М., 2007.

здесь не на выявление инвариантных структур ментальности, а на осознание тех инициатив, благодаря которым и возникают концепты – новые «сгустки смысла». Поэтому для эпистемологии столь существенны такие характеристики концептов как, во-первых, авторство, зачинающее новые, нетрадиционные смысловые ракурсы, во-вторых, интенциональность концептов, т.е. их направленность на понимание определенного, объективного содержания (независимо от того, направлено оно на природные предметы или на другого человека), в-третьих, их интерсубъективность, т. е. признание со стороны другого человека, микрогруппы или макросообщества, в-четвертых, их нагруженность новым смыслом или нетрадиционными ракурсами смысла, конципирование которых и приводит к формированию концепций. Понимание концептов в рамках эпистемологии осуществляется не только внутри языковой картины мира и вербализированных концептов ментальности (это тот первичный слой, который и фиксируется лингвоконцептологией), но и благодаря формированию автором специального тезауруса, который позднее (нередко через годы и десятилетия) получает признание и становится общепризнанным. Поворот к анализу концептов в их отличии от теоретических понятий позволит навести мосты между психологией и эпистемологией, избавиться от иллюзий «эпистемологии без познающего субъекта».

В международной политике необходимо учитывать столкновение концептов разных этнических и национальных групп, приверженцев различных конфессий и представителей разных политических групп. И не следует относить одни социально-политические процессы к материальному базису, а другие – к идеологической надстройке, как это делалось еще совсем недавно в отечественных политических исследованиях. В политической жизни переживания индивида, приобретшие интерсубъективную структуру, оказываются столь же реальными, как и распределение собственности и нормы права. Конечно, они более лабильны, чем политические институты, требуют адекватной для них методологии, но они столь же реальны, будучи одним из истоков тоталитаризма, демократии и авторитаризма.

## Оглавление

Введение .....	3
----------------	---

### ПОВОРОТ К КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОЛИТИКИ

#### Философские и практические рекомендации

Платона о политическом искусстве .....	9
Что такое диалектика у Платона? .....	10
Возвратные шаги как смысл диалектики .....	17
Миф как средоточие бытия и сущего .....	23
Знание и закон: рекомендации к смешению нравов .....	29

#### «Политика» Аристотеля. Концептуализации управления,

права и собственности .....	34
Отношение «господин – раб» («властелин – слуга») .....	34
Что такое собственность? .....	49
Естественное право и позитивное право .....	55
Собственность как власть .....	64

#### Марк Аврелий: римская политическая концепция ..... 74 |

Сомнения, возникшие при чтении книги Хайдеггера «Парменид» .....	74
Медитации Марка Аврелия, императора-философа .....	87
Диалог между «я» и «ты» .....	88
Шаг назад: божественное восхождение .....	93
Ведущее как зов .....	96
Начало как поле опыта себя, как технологии себя .....	99
Рим как Миргород .....	101

#### Концепт политики в исторической перспективе. Автономизация

политики из иных областей социальной жизни .....	107
--	-----

Философия и политика как стремление к общему .....	128
--	-----

Философия как стремление к смыслу и как порождение смысла .....	136
---	-----

#### Концепты политического сознания: от моделей рефлексии

к моделям коммуникации .....	139
Модели рефлексии в политической философии .....	140
Вытеснение воли в рефлексивном действии .....	154

## **ПОВОРОТ К РИТОРИКЕ И К АКТАМ КОММУНИКАТИВНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ**

<b>Неориторика и исследование коммуникаций. Политические концепты в контексте коммуникаций</b> .....	162
Поворот к дискурсу .....	168
Поворот к концепту .....	174
Анализ концептов в современной философии.....	179
<b>Концепт как ядро политических концепций</b> .....	189
Поворот к модели коммуникации в политических концепциях.....	189
<b>Условия коммуникативного действия</b> .....	193
<b>Концепт как ядро политических концепций. Отличие политической концепции от политической теории</b> .....	197
<b>Возрождение политической философии на основе герменевтики классики: Лео Штраус</b> .....	209
<b>Ханна Арендт, или Человек под вопросом</b> .....	212
<b>Сами концепты</b> .....	236
Власть .....	236
Страх .....	241
Равенство .....	245
Русская специфика.....	250
Гражданское общество .....	257
<b>Вместо заключения</b> .....	276

Научное издание

**Неретина Светлана Сергеевна  
Огурцов Александр Павлович**

## **Концепты политической культуры**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректоры: *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 05.04.11.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 15,2. Тираж 500 экз. Заказ № 012.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/archive.htm>