

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ  
ЕЖЕГОДНИК  
Выпуск 6**

Москва  
2013

УДК 10+320  
ББК 66.01+87.6  
П 50

**Редколлегия:**

*И.И. Мюрберг* (ответственный редактор), *Б.Г. Капустин*, *А.А. Кара-Мурза*,  
*И.К. Пантин*, *В.Г. Федотова*, *В.Н. Шевченко*

**Рецензенты**

доктор полит. наук *И.С. Вдовина*  
кандидат филос. наук *А.Г. Сытин*

П 50

**Политико-философский** ежегодник. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Мюрберг. – М. : ИФРАН, 2013. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0247-8.

Шестой выпуск Политико-философского ежегодника полностью посвящен теме современной революции. Составители выпуска стремились отразить в выборе представленных материалов все богатство предметно-методологических подходов, сложившихся за период, начало которому положила эпоха Великой Французской революции. Задача осуществления понятийно когерентного анализа концепта «революция» реализуется в данном выпуске при помощи связующих (а) понятий (идентичность, нигилизм, гуманизм), (б) методологий (эпистемологический анализ, марксистский критицизм) и (в) тем (русская революция, консерватизм как часть революционной идеологии). Также представлены работы классиков (Дж.-С.Милль, Л.Штраус), впервые опубликованные а в русском переводе.

ISBN 978-5-9540-0247-8

© Коллектив авторов, 2013  
© Институт философии РАН, 2013

# I. КОНЦЕПТ «РЕВОЛЮЦИЯ»: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

*М.М. Федорова*

## **Революция в контексте времени Истории и времени Политики**

Сегодня прошлое продолжается в виде разрушения прошлого.

*Хоркхаймер М., Адорно Т.  
Диалектика Просвещения*

Исследование истории понятий полезно не только тем, что оно вносит определенный вклад в общую историю идей, верований, учений и представлений, и не только тем, что оно является средством постижения духа эпохи, духа времени. Ведь функция общественно-исторических понятий не сводится только к обозначению и репрезентации событий и ситуаций (в этом случае их история действительно читалась бы как история языка или история социальных представлений). Помимо этого понятия обладают еще и конституирующей функцией, они – такой же действенный фактор, как и любая из социальных практик. И, следовательно, с историей идей дело обстоит совсем иначе. В этом случае понятия не только помогают нам понять общество или историю как особую, независимую реальность, но и помогают схематизировать течение вещей, артикулировать политические или исторические ситуации, выделяя в них факты и события. И главное: понятия позволяют структурировать наш опыт и тем самым принимать участие в осуществлении общественно-политической практики, ведь с их помощью мы оказываемся вовлеченными в историческое действие и приобретаем идентичность агента этого действия. Поэтому история понятий ведет к открытиям, которые невозможны в рамках одного только эмпирического анализа.

Понятие революции является именно таким понятием – оно возникает в эпоху Модерна в качестве теоретического инструмента для осмысления радикального отличия переживаемого периода от предшествующих исторических времен. «Так как новый мир, мир модерна отличается от старого тем, что открывает себя

будущему, то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова. <...> Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым»<sup>1</sup>, – пишет Ю.Хабермас. Но, с другой стороны, понятие революции становится важнейшим элементом политической практики, предфигурируя политические стратегии целой эпохи. Оно выступает тем самым концептуальным орудием, с помощью которого субъект Модерна – не метафизический субъект, но, скорее, субъект действующий, практический – оказывается вписанным одновременно и в историю, и в практическое действие.

К понятию «революция» можно подходить по-разному. Можно видеть в ней цепь событий, будящих воображение, страстных, яростных, вписанных в историю кровавыми буквами, событий, превращенных в мифы и национальные символы, прочно укорененные в коллективном бессознательном. Можно выделять ее этическое или интеллектуальное измерение – это мир понятий и ценностей, вызванный к жизни книгами и памфлетами, речами и жаркими дискуссиями революционного времени. Или, к примеру, вслед за И.Кантом усматривать в революции «факт разума»<sup>2</sup>.

Мы же попытаемся подойти к понятию «революция» как к понятию, сформированному на стыке двух типов опыта, двух типов рефлексии, исторической и политической. Мы проследим связь этого понятия с изменениями темпорального опыта, сформировавшегося в рамках эпохи Модерна и в наши дни, и покажем на этом примере взаимосвязь политических практик с историческим мирочувствованием. Существование связи такого рода совершенно не означает детерминации политики историческими концептами (хотя попытки такого рода детерминации хорошо известны), поскольку редукция политики к вещам неполитическим означала бы смерть последней и невозможность свободы как творческого начала человеческой жизни. Политическое и историческое – это два способа общественного бытия человека, что, однако, не исключает возможности существования точек соприкосновения, пересечения.

Отправная точка в наших исследованиях – работы Рейнхарда Козеллека по семантике исторических времен. Следуя в русле герменевтики, Козеллек тесно связывает историческую темпорализацию с ее антропологической структурой и ее праксеологическим измерением в качестве фундаментального опосредования конституирования смысла события. В отличие от семантики аналитической традиции, рассматривающей событие просто как имевшие место обстоятельства, значение которых сводится к определению их условий, Козеллек полагает, что общественная наука имеет дело со смыслом события, далеко выходящим за рамки простых обстоятельств. Смысл определяется не только формальной структурой языка, но антропологическими структурами темпорального опыта и исторически институциализированными символическими формами. Между исторической ситуацией, историческим событием и дискурсом всегда существует напряженность: событие обладает избыточностью или недостаточностью по отношению к языку, который это событие фиксирует и формирует. Так, прошлый опыт не может быть полностью артикулирован в дискурсе, заключен в понятия, тогда как будущее всегда несоизмеримо с ожиданиями или предвосхищениями. Соответственно семантическая наполненность понятий исторически изменчива, совокупность значений концепта организована в соответствии с неким переплетением темпоральных перспектив, исторических вариаций смысла. Это означает, что, в зависимости от конкретной ситуации, могут быть актуализированы те или иные семантические компоненты, позволяющие сделать понятие более богатым, а значит, артикулировать опыт и выстраивать в зависимости от этого различные стратегии.

Вслед за Козеллеком нас будет интересовать не только репрезентативная функция понятия, но и функция праксеологическая, оперативная: каким образом понятие становится действительным элементом истории, которая оказывается рефлексивной и практической. Именно этот практический элемент здесь обуславливает, по нашему мнению, связь с политикой. Мы полагаем, что эти положения очень значимы для анализа категорий политического знания, поскольку политическое знание, как никакое иное, теснейшим образом связано с практикой. Между тем семантическое поле политических категорий зачастую рас-

смачивается вне его связи с темпоральным измерением человеческого опыта, что ведет к превращению политических категорий в некие застывшие сущности.

В истории западного общества вслед за Козеллеком можно выделить три основные темпоральные конфигурации. Во-первых, темпоральность античности (и большинства традиционных обществ). Здесь на представления о временных процессах накладывают отпечаток циклические ритмы природы и сельскохозяйственных работ. Время для человека традиционного общества – это не столько то, что проходит, сколько то, что возвращается. Горизонт ожидания здесь выступает как горизонт повторения времени предков. Во-вторых, средневековое восприятие времени, отмеченное влиянием христианства и представляющее собой двойственную конфигурацию. Речь идет, с одной стороны, о линейном видении истории, что высвобождает невиданный ранее горизонт ожидания, вписанный в эсхатологическую картину конца времен. Но, с другой стороны, этот горизонт ожидания проецируется на потусторонний мир и ассоциируется с заботами о своей судьбе именно в этом, внеземном мире, тогда как в обычной жизни поле опыта остается во власти логики традиционного общества. Наконец, в XVIII в. происходит разрыв между полем опыта и горизонтом ожидания, что приводит к появлению новых форм темпоральностей и нового восприятия времени, находящего отражение в чисто модерновских понятиях истории, прогресса, революции и т. п. И здесь открывается стремление к обретению будущего, совершенно нового, не вписывающегося в предшествующий опыт. В рамках этого нового понимания время необратимо, но его течение человек может подчинить себе и контролировать благодаря предвидению развития человеческого мира по восходящей линии прогресса.

«Новое время осмысливает себя в качестве нового времени, – полагает Козеллек, – лишь через разрыв между опытом и ожиданием, в результате чего ожидания все более и более отдаляются от любого полученного до сих пор опыта»<sup>3</sup>. Здесь, в отличие от традиционного общества, наше ожидание открыто к чему-то, что не принадлежит полю нашего опыта. Мы живем уже не просто тем, что имело место, произошло, но тем, что должно произойти, но пока еще не произошло. Наше ожидание открывается к чему-то, что еще не принадлежит полю нашего опыта. Историческое

сознание, таким образом, предстает как постоянное вопрошание, относящееся к опыту прошлого, но лишь для того, чтобы ориентироваться в бесконечном и неопределенном будущем. Это самосознание общества, которое освобождается от религиозного мировоззрения и делает решительный шаг в мир инноваций, мир нового и неизведанного. Мы используем нашу историю, чтобы творить Историю; мы вопрошаем о прошлом, т. к. считаем, что овладеть становлением можно только с помощью исторического знания. Таким образом, трансформация исторического сознания коррелирует с развитием автономии личности. Ведь мы творим историю именно потому, что осознаем себя в качестве ее субъекта. «На людское усмотрение оказалось вынесено будущее как категория всемирной истории – ни больше ни меньше»<sup>4</sup>. Собственно, революция – это и есть то время, когда история изменяет свой смысл. Революция в понимании человека конца XVIII – начала XIX столетия – это «разрыв в ткани истории, ставящий под вопрос общий характер человеческого существования благодаря переходу от одного политического устройства к другому, совершенно отличному от прежнего и расцениваемому его сторонниками как высшее по сравнению с предыдущим»<sup>5</sup>. В сознании человека той эпохи революция – не просто случайное стечение обстоятельств; через внешнюю событийность читается проект и прогресс разума, сражающегося за лучшее будущее для всего человечества. Общество Модерна получает опыт исторического становления в форме *проекта*, как возникновение радикальной инакости и абсолютно нового.

Можно предположить, что понятие революции формируется не только с помощью собственно политических смыслов (например, с помощью смысла политического действия, политической цели или политического режима), но и с помощью семантики исторического поля. Здесь план Истории (т. е. понимание того, что такое историческое, исторический процесс, характер его протекания, структурирующие его темпоральности и пр.) существенным образом влияет на формирование семантического поля идеи революции (через формирование новой идеи пространства политического, например). Ведь в рамках философии Модерна История совмещает в своем понимании ментальный и деятельностный аспекты, а революция в самом общем смысле означает участие в истине времени, утверждение Истории, ее освобождение от лож-

ных смыслов и образов и главное – легитимацию произошедших исторических изменений. Видимо, можно утверждать, что оба понятия принадлежат движению эмансипации и имеют общую генеалогию: нет революционного движения без исторического субъекта. Ведь концепция Истории в Модерне была основана на отказе от внеисторической инстанции: чтобы воспринимать и познавать историю, уже не нужно было обращаться к Богу или природе. Это была уже не та история, которая совершается через человека и при его участии. Как говорил Шеллинг, у человека есть история, потому что он не просто участвует в ней – он ее создает.

Но как идея революции работает и перерабатывает понятие исторического времени, чтобы обрести, наконец, это значение? И в какой мере это значение понятия революции зависит от понятия Истории как изобретения Модерна? И если оба понятия – революции и Истории – были изобретением Модерна, то какие изменения они претерпели в сегодняшних дискурсивных практиках?

Понимание Истории в Модерне предполагает семантические трансформации, позволяющие идентифицировать горизонт Истории и секуляризированный горизонт праксиса. Собственно, соотносимостью понятий Истории и праксиса мы обязаны именно процессу историзации интересубъективного времени, без которой человеческий мир не смог бы обрести черты динамической реальности, ориентированной (в Модерне) однозначно и прогрессивно. Среди такого рода трансформаций можно выделить следующие. Во-первых, история в Модерне мыслится не как простое течение времени от прошлого к будущему; она представляет собой своего рода интерпретативную схему, которая позволяет обозначать порядок реальности в соответствии с определенной модальностью и прочитывать движение «дел человеческих» в двойном движении идеализации и унификации. Во-вторых, само понимание Истории в Модерне как линейного прогрессирующего процесса вводит новое осознание исторической длительности. Понятие Истории здесь задает иную темпоральность, нежели это было в Средние века, оно основано на ином, нежели прежде, понимании исторической длительности, т. к. отвергает традицию, предрассудки и пр., т. е. гетерономию разума. Это новая форма осознания времени, свободная от нормативных связей с традицией. И тем самым в понятие темпоральности вводится идея разрыва, качественно ино-



го исторического времени, начало которому и кладет революция. Модерн мыслит себя как эпоху, отличную от предшествующего течения времени. На символическом уровне это выражается и в знаменитом кантовском вопросе «Что такое Просвещение?», и в известном споре между древними и новыми и идейном торжестве последних. В-третьих, западноевропейское историческое сознание было сознанием постоянного участия в общей судьбе, призванной придать человеческому существованию рациональную форму и создать основы единой универсальной культуры. Осознание одной свое причастности к этой временной форме гарантировало участие субъекта во всемирной истории, превращало *telos* истории в «практическую цель воли». Благодаря историческому сознанию эмпирический субъект превращался в субъекта исторического. Людям стало казаться, что история им подвластна и что они сами могут ее создавать, лишь после того, как слово «история» обрело форму единственного числа и стало независимым понятием. Новое теоретическое понятие открывает перед человеком поле деятельности, где он встает перед необходимостью предвидеть историю, планировать ее, «творить». С этого момента история уже не сводится только к повествованию о совокупности прошедших событий. Ее повествовательное значение отодвигается на второй план, и с конца XVIII в. с понятием истории начинают связывать горизонт социального и политического планирования, устремленность в будущее. В десятилетие, предшествующее Французской революции, и позднее, во время революционных потрясений, оно содержит в основном (хотя и не исключительно) действенное начало.

История здесь выступает как сама истина мира и человеческого времени, и совершенно очевидно ее родство с понятием исторического процесса и революционными преобразованиями, их способностью к легитимации произошедших политических изменений. Во-первых, в самом общем смысле революция означает утверждение истории, ее освобождение от своего «симулякра», приведение истории к ее собственно человеческому измерению. Во-вторых, революционный опыт не только предполагает определенное (теологическое, материалистическое, идеалистическое и т. п.) понимание исторического мира, но и более радикально – «мифа об Истории» (Фуко) в качестве символического горизонта, универсального и трансцендентального, динамики человеческих

действий. Обе идеи – идея Истории и идея Революции – принадлежат движению эмансипации; у них общая генеалогия, поскольку нет революционного движения без исторического субъекта. «Только там, где присутствует пафос новизны и где новизна сочетается с идеей свободы, мы имеем право говорить о революции», революция – это «стремление освободиться и построить новый дом, в котором могла бы поселиться свобода»<sup>6</sup>, – замечает Х.Арендт. И добавляет: «Только в процессе революций XVIII века стало очевидным, что новое начало способно быть политическим феноменом, и более того, что оно может явиться результатом сознательно произведенных человеческих действий»<sup>7</sup>.

Сейчас дискурс о революции разворачивается в совершенно ином политическом и теоретическом контексте. Изменение смыслов понятия «революция» в современном мире, утрата коренной связи этого понятия с понятием «освобождение» связано в том числе и с нашей нынешней неспособностью идентифицировать на символическом уровне человеческое время с *ordo historiae* метафизической традиции Модерна и, следовательно, видеть в этой идентичности универсальные рамки, определяющие эффективность и артикулированность осмысления действия и политики. В самом общем смысле речь идет о разрыве идеи революции с идеей освобождения при отказе от телеологизма и линейных детерминистских и прогрессистских исторических схем.

Одно из наиболее ярких проявлений кризиса модерновской идеи Истории (отчетливо прочитывающееся уже в «Несвоевременных размышлениях» Ницше и гуссерлевском «Кризисе европейских наук») – это постепенное разрушение идеи смысла истории, которое приводит к разрыву между человеческой историей и великими трансцендентальными принципами. История перестала ставить перед людьми универсальную задачу всеобщего освобождения, оставив их лицом к лицу перед чистым становлением, сводящимся к хронологической последовательности моментов, лишенной единой направленности. Существование уже не является управляемым временем, непосредственно направленным на преодоление распыленных индивидуальных интересов, дабы возвысить индивидуальную жизнь до уровня обязанностей рационального человечества. Была разрушена телеология европейской истории, призванная свести различные исторические формы западной жизни к некоему единому принципу.

Тема критики оптимистической прогрессистской концепции Истории отчетливо звучит уже в ранних работах представителей Франкфуртской школы, отказывающихся мыслить политическое становление современного общества на основе апологии Разума в Истории. Адорно и Хоркхаймер используют метафору двуликого Януса, символизирующего парадоксальный характер исторической эволюции. История человеческой цивилизации, история побед Разума над природой, утверждает «Диалектика Просвещения», есть не только история прогресса в освобождении человечества – это всего лишь один из ликов Януса. У истории имеется и другая сторона – прогресс оплачивается утратой собственно человеческого в человеке, и Разум исходит из самоидентификации и воздействует на мир как на объект, лежащий перед его взором. Вначале разрыв анимистического слияния с природой позволил субъективности утвердиться, идентифицируясь с автономным Я, которое всякий раз принимая обет освобождения, изменяет ему. Установление этого инструментального отношения позволило человечеству самоконституироваться посредством труда, но в то же время свобода по отношению к внешним силам, предполагающая конституирование Я, противостоящего не-Я, реализуется только в рамках искажений и отторжений, заключенных в инструментальном отношении, отражающем субъективность в природу. Подавление внутренней природы, столь необходимой для сохранения индивида как социального и политического существа и обеспечиваемое не производством и экономикой, но моралью и функционированием институтов, искажает и обедняет субъективность человека. Победа над природой – только видимость освобождения, т. к. в социальном плане она опирается на победу над самим человеком, чья мораль начинает рассматриваться по модели технического разума. У всех этих процессов единая логика – логика инструментального разума, которая объемлет и реификацию субъективности, и этатизацию политического мира, и тотальное планирование, и уничтожение особенного во имя универсального и всеобщего. Сформулированная Модерном идея Истории, несущей освобождение человечеству, оборачивается своей противоположностью: «В философии истории повторяется то, что произошло в христианстве: добро, которое на самом деле так и продолжает претерпевать страдания, маскируется под силу, определяющую ход истории и, в конце концов, одер-

живающую победу. Оно обоготворяется в качестве мирового духа или же имманентного закона. Но таким образом не только история непосредственно превращается в свою собственную противоположность, но и извращается сама идея, призванная сломить необходимость, логический ход происходящего. <...> Таким образом, христианство, идеализм, материализм, содержащие истину, наряду с тем все же несут ответственность за те мошенничества, которые во имя их совершаются. В качестве провозвестников силы – будь то даже сила добра – они сами превратились в способствующие укреплению организации исторические силы и в качестве таковых сыграли свою кровавую роль в действительной истории человеческого рода: роль инструментальной организации»<sup>8</sup>. В «Теории авторитарного государства» Адорно скажет: до тех пор, пока история следует логическим путем, она не выполняет своего человеческого предназначения.

Возможна ли эмансипация человека в этих условиях и каким должен быть в таком случае революционный процесс – вот вопросы, к которым обращаются представители Франкфуртской школы на раннем этапе своего творчества. Их ответ заключался в требовании обновления революционного проекта, который, по их мнению, следует связывать не с революционным классом, но с индивидом, и не с его разумом, но с волей. Это была попытка помыслить социальную альтернативу существующему порядку вещей, создать концептуальный инструмент практики социальных изменений. И в «Критической теории вчера и сегодня» Хоркхаймер выдвинет лозунг такой теории: оптимизм воли и пессимизм разума. И, следовательно, то новое, что способна принести история, связано вовсе не с разумом, как предполагала социально-политическая мысль XVIII–XIX вв., а с волей. А в «Тоталитарном государстве» он скажет, что критическое сознание не может быть больше осмыслением законов истории, ибо смысл истории превратился в свою противоположность. Поэтому и критическое сознание должно стать «опытом страдания». Причем в тоталитарном обществе страдание претерпевает не какой-то отдельный класс, но все общество в целом, поэтому и точкой сопротивления должен стать индивид вне какой бы то ни было классовой или партийной принадлежности. Хоркхаймер здесь рассуждает не в терминах уверенности в действии исторической необходимости, но в терминах возможно-

сти: эмансипация не может быть непременно результатом исторических законов, она зависит от желания, воли к освобождению, которая сама по себе крайне непостоянна. Опыт действительно свободного действия масс в истории всегда был явлением кратковременным, чаще всего он оказывался оборванным, что способствовало распространению политической апатии постепенному вытеснению идеи конца господства. После разоблачения метафизической и исторической иллюзии Гегеля и Маркса бессмысленно задаваться вопросом о том, «созрел» ли мир для революции, этот теоретический вопрос должен быть заменен скорее вопросом этическим и практическим. Отказавшись от веры в прогресс, теория всякий раз должна сопоставлять историю с заложенными в ней возможностями, руководствуясь не *теоретической* уверенностью в победе революции, а уверенностью *практической*, извлеченной из опыта страдания индивидов. Тем самым разводятся практико-политическая и технико-экономическая стороны проблемы эмансипации. В поздний период творчества и Адорно, и Хоркхаймер откажутся и от этой практической уверенности в результатах революционной практики, показывая, что развитие общества неумолимо ведет к управляемому миру, поэтому следует отказаться от революционных притязаний и сохранить имеющиеся ценности, в первую очередь, автономию индивида. Они настойчиво искали альтернативу капиталистическому развитию, иную возможность для человека быть вписанным в историю; они попытались обосновать идею социального изменения, которое было бы произведено не динамикой социальных и политических битв, но рефлексией человека над самим собой, инструментом которой станет новая социальная теория. Они вводят различие между идеей буржуазной революции, которая была главным образом высвобождением уже наличествующей реальности (в частности, в рыночной экономике), и революцией, которую еще предстоит совершить и которая должна принести действительно радикально новое.

Итак, представители Франкфуртской школы сделали решающий для XX столетия шаг, продемонстрировав, что сегодня бессмысленно вкладывать в понятие политического действия типично модерновское стремление практического овладения судьбой, что, как это ни прискорбно, невозможно «вписать свой проект в историю». Однако значение этого шага было скорее «негативным» –

он означал отказ мыслить становление современного общества на основе апологии Разума в Истории. Но при этом франкфуртцы оставались еще в пределах старой гегелевской онтологии: для них «смысл истории» превращался в своего рода нонсенс, а Разум в Истории открывался как становление неразумия. Видение истории в таком контексте подчинено, так же, как и у Гегеля, эссенциалистской категории процесса – только в случае Хоркхаймера и Адорно речь идет о процессе саморазрушения разума. Для них история – это постоянный кризис, открытый преступлением Разума против самого себя. И в этом случае на дискурсивном уровне сложно говорить о «возникновении» неразумия в истории, ведь это скорее рациональный процесс: «разум *становится* неразумным», но не «неразумие *возникает*», т. е. опять-таки процесс, а не событие. В этом отношении, видимо, следует признать правым Корнелиуса Касториадиса, которого пронизательная критика марксовской философии истории подвела к парадоксальному выводу о том, что сегодня нельзя быть одновременно революционером и марксистом<sup>9</sup>. Для Касториадиса революция – это «событие-разрыв», означающее «выход “основного состава” сообщества на фазу *политической*, т. е. *устанавливающей* деятельности», «иной тип работы общества над самим собой... каковому свойственны собственные ритмы и собственная темпоральность»<sup>10</sup>.

Однако было бы несправедливым утверждать, что в борьбе двух традиций в понимании революции – традиции, берущей начало в Модерне и рассматривающей революцию в контексте созданной исторической и политической рефлексией Модерна детерминистской и телеологической схемы Истории, и, с другой стороны, порожденной XX в. идеи революции как события, возникновение которого не объяснимо в логике исторического процесса, – представители Франкфуртской школы скорее на стороне первой. Ведь вопрос об Истории был поставлен Хоркхаймером и Адорно как *практический* вопрос, но в контексте проблематики революции как эмансипации. Хоркхаймер осознает это противоречие, но он продолжает считать себя материалистом, и дух этого материализма, противопоставляющего исторический материализм «Капиталу» Маркса, восходит непосредственно к Вальтеру Беньямину, который хотел превратить «истмат» в философию истории, заменив «буржуазную» категорию прогресса категорией актуализации.

Беньямин одним из первых выступил с критикой прогрессистской и детерминистской концепции истории. Он размышлял о двойственности исторического становления Модерна с его мифом о прогрессе. С одной стороны, этот миф вводит темпоральное измерение, открытое к миру, в нем речь идет о человеческом времени, затронутом различием, внутренне присущем мировому порядку. С другой – эта открытость обеспечена тем, что каждое из мгновений есть мгновение становления и, следовательно, определяет необратимо ориентированную последовательность. Следовательно, нет ни одного мгновения, действительно отличного от других, ведь все они организованы в соответствии с одной логикой, ориентированной на создание будущего как восходящая, прогрессивная линия. Это – конфигурация времени в качестве континуума; это – «понимание настоящего, которое не было бы переходом, в котором время остановилось и замерло»<sup>11</sup>. Его логика гомогенизирует временные последовательности и лишает его всякого радикально революционного содержания (стирает различие между тем, что предшествует и тем, что следует), т. к. никакое мгновение нельзя считать наступающим в качестве цели некоего процесса, которому оно принадлежит. Так формируется история как спекулятивное понятие, вбирающее в себя все изменения и тем самым отрицающее возможность радикального изменения, разрыва. Беньяминовское понимание материальной культуры XIX в. высвечивает ту же двойственную структуру исторического времени в типичной для эпохи Модерна в превращении материальных благ в товар. Беньямин подмечает парадоксальный феномен: новизна вещей является препятствием для какой бы то ни было субстанциональной модификации мира. И с этой точки зрения фантазмагорическое превращение в товар – символ бессилия времени буржуазного мира, той эпохи, которая отождествила ход времени с Историей, прикрывая свою логику идеологической натурализацией свойственных ей социальных отношений и институтов. Это бессилие и выражено в вере в чудо прогресса с возведением утопии в горизонт, изъятый отныне из ткани живой истории. В этой фантазмагории совершенно исчезает момент личностный, момент индивидуальной воли и индивидуального действия, его затмевает вера в чудодейственную силу прогресса.

Иными словами, по Беньямину, темпоральный опыт Модерна – это опыт самодостаточного настоящего, замкнутого на самом себе. То, что приходит в этот мир и позиционирует себя как новация, на самом деле не производит никаких изменений в темпоральной ткани. Императивы актуальности, модернизации, обновления сменяют друг друга, но в действительности ничего *радикально нового* не происходит, это лишь вечное возвратное движение того, что актуально и того, что преодолено. Совершенно очевидно, что в рамках этого явления, очень тонко подмеченного Беньямином и получившего в наши дни названия презентизма<sup>12</sup>, революция как переход к иной, радикально новой социальной структуре невозможна.

В некотором смысле мы живем «после» Современности в ее метафизическом смысле и «после» Истории, т. к. мы утратили уверенность в том, что История может идти вперед, мы утратили саму веру в Историю и ее смысл. Мы – «после» Бога, Человека, Истории, утверждают сегодня многие. Человек действительно был проблемой философской рефлексии, но она сегодня исчерпана. Мир сегодня не перешел в новую фазу своего развития. Это – конец Истории как большого нарратива Современности. Произошло нечто окончательное, но оно, вопреки твердому убеждению европейца XVIII–XIX вв., **не открывает нам новых горизонтов Истории**, порвавшей с тем, что было предысторией, у нас нет реальных альтернатив существующему образу жизни, мы «увязли» в «малой событийности» наших будней. Продолжается течение дел, вещей и явлений, но оказывается утраченной сама способность этих вещей порождать смысл и конституироваться в качестве событий, т. е. явлений, которые несут в себе определенный смысл – смысл историчности. Будущее казалось ориентированным на достижение целей освобождения, эмансипации человечества, установления всеобщего мира, достижение счастья всеми, способными услышать голос своего разума. Но эти основания оказались подорванными, и западная цивилизация утратила горизонт смысла, что породило апокалипсические видения и ощущение всеобщего абсурда человеческой жизни. Выросшие из этих оснований и подпитываемые просвещенческим оптимизмом идеологии казались исчерпанными. Смысл «конца истории» в том, что вещи и дела утратили связность – связность смысла и порядка.



Однако «конец истории», на наш взгляд, следует понимать не как увековечивание существующего порядка вещей и принятие точки зрения отсутствия реальных альтернатив сложившемуся мировому порядку, а, скорее, как исчерпание интерпретативной схемы, в рамках которой человек эпохи Модерна мыслил происходящие в его мире трансформации и, в частности, возникновение новых структур, нового опыта, новых социальных и политических практик. Иными словами, понятие конца истории очерчивает некий круг вопросов, касающихся нашей нынешней неспособности идентифицировать на символическом уровне человеческое время с историческим порядком метафизической традиции Модерна и, следовательно, признать в этой конфигурации универсальные рамки действенности и эффективности соответствующим образом выстроенных дискурсивных практик, коллективного действия и политики. Говорить о постметафизической историчности (и соответственно о месте и значении в ее рамках революции) означает, прежде всего, выявить те изменения, которые произошли на уровне опыта, на уровне прагматики в последнее время.

Сегодня можно выделить два пути разрешения этой проблемы (и соответственно концептуализации идеи революции в их контексте). Это, во-первых, путь, выводящий на идею конца истории как растворения ее единства – распад форм ее темпоральности вплоть до придания плюральным рамкам событийности тройственного порядка телеологии, нормативности и значения. Во-вторых, это путь, ведущий к замене старой (метафизической) исторической онтологии другими онтологиями, способными создать новую артикуляцию отношения к миру и опыта мира. То есть это, с одной стороны, проблема распада смысла Истории и ее трансцендентального значения, растворения этого смысла в множественности мотиваций и целей; решение этой проблемы зачастую выводит на признание темпоральности в ее краткосрочной непосредственной событийности и индивидуализм. С другой стороны – внешне противоположная проблема идентификации сил, которые противодействуют этому рассеянию центра посредством активации иного горизонта, нежели горизонт Истории старой метафизики, – дискурса и действия.

Как представляется, из новейшей критики принадлежащих Модерну понятий революции и истории можно извлечь два следствия, имеющих принципиальное значение для нашего сегодняш-

него понимания политических смыслов истории и того, чем может быть революция в наши дни. Оба этих момента соотносимы с тем семантическим ядром, которое и формировало содержание понятия революции в Модерне – «освобождение» и «радикальная новизна и легитимация создаваемого социального порядка». Полагаю, что в отношении первого из этих моментов можно было бы принять выдвинутую в начале XX в. идею разрыва между идеей революции и порядком эмансипации. Это очень важный момент. Ведь ни для кого не секрет, что сегодня очень часто зло в истории мыслится как возврат или «прорыв» на относительно стабильную поверхность нашего сегодняшнего цивилизованного мира прошлых, казалось бы давно ушедших архаичных форм социального порядка, мироощущения, политических смыслов. Но рассуждения подобного рода представляют собой, на наш взгляд, типично модерновский диагноз, основанный на прочной уверенности, будто все то, что не принадлежит восходящей линии прогресса (связываемого с процессами модернизации в экономическом, социальном и политическом плане, не говоря уже о плане чисто культурном и научном), есть варварство и регресс. Нужно отказаться от аксиологических оценок в дихотомических терминах прогресс/регресс, варварство/цивилизация применительно к радикально новому, возникающему в социуме как альтернатива старому порядку, ибо мы не обладаем четкими критериями различия того, что является, а что не является прогрессивным в истории человеческого общества, что весьма убедительно показано уже в «Диалектике Просвещения». Иными словами, сегодняшняя революция совершенно не обязательно должна привести нас в «хорошее общество».

Не в этом ли кроется причина того, что многие отечественные политологи отказываются видеть собственно «революционность» в катаклизмах, происходящих на постсоветском пространстве? Употребляя термин «цветные революции», они вместе с тем делают различные оговорки, будто бы эти революции «не вписываются в классическую парадигму», ибо «базировались на моральном очищении и ценностном изменении, а не на обновлении общества на основе структурных изменений», иными словами не привели ни к какому существенному улучшению в жизни общества<sup>13</sup>. Да, «классическая парадигма», разумеется, изменилась, но делом здесь не в «моральном очищении» или «структурном изменении», ведь хоро-

шо известно, что никакая революция и не начиналась с требований «структурных изменений», речь всегда шла о чем-то совершенно конкретном и «мелком» с точки зрения, скажем, «закона роста основательности исторического процесса»<sup>14</sup> – о хлебе, о земле, об отмене несправедливого закона, о прекращении затянувшейся войны, обескровливающей общество... И здесь, отказавшись от исчерпавшей себя «классической парадигмы» детерминистской и прогрессистской Истории, очень важно понять, в чем же состоит то «новое», что может нести в себе революционное событие и откуда берется это «обновление общества на основе структурных изменений»<sup>15</sup>. И это, собственно, и есть второй момент, о котором речь шла выше.

Нам хорошо известны ответы, которые давала эпоха Модерна на эти вопросы. Первый из этих ответов заключался в том, что революционный Разум творит новый порядок на предварительно расчищенной от предрассудков прошлого почве. В этом смысле революция – не просто разрыв в ткани истории, но и уничтожение этой истории во имя универсального человечества. «Когда встал вопрос установления свободы на руинах деспотизма, равенства – на развалинах аристократии, то мы мудро поступили, отказавшись искать наши права в капитуляциях Карла Великого или древних законах; мы положили в их основание вечные установления разума и природы... Древние законы народов – не более чем собрание примеров покусительства силы против справедливости, примеров нарушения прав всех в пользу интересов некоторых; политика всех правителей представляет собой лишь череду предательств и насилия...»<sup>16</sup>. Взаимоотношение Истории и Революции здесь парадоксально, точнее, главный парадокс здесь в соотношении временных темпоральностей и модальностей исторического процесса. Возникнув в лоне прогрессистского понимания истории, понятие Революции как бы уничтожает прошлое, выстраивая линию истории как целиком устремленной в будущее. Прошлое уничтожается во имя будущего – счастливого, светлого, лишённого несправедливости и насилия. И главным орудием здесь выступает Разум. Революционная эпоха решительно порывает с прошлым, олицетворенным в предрассудках старого порядка. Вызов разума, брошенный установленным обычаям, открывает новую длительность: в понимании революционеров История не длится – в самом событии

революции она находит новое начало, начинается вновь благодаря переходу из царства тьмы в царство света и свободы. Старый порядок характеризовался монотонным течением жизни, ритмичным следованием традиции и обычаю, революция же ускоряет и как бы уплотняет время. Каждый день приобретает неожиданное символическое значение, он исполнен неведомых ранее надежд и угроз, ставя под вопрос жизнь и смерть каждого участника событий.

Таким образом, в этой версии соотношения революции и Истории революция, противопоставляя времени, замкнутому на самом себе (времени старого порядка), время разрыва, открытое время, в котором человек способен к самосовершенствованию, утверждает свое космологическое значение. Революция – это творение нового, нового порядка, нового времени на предварительно расчищенном месте.

Ситуация меняется после Великой французской революции. В восприятии послереволюционных идеологов революция – по-прежнему великое историческое свершение, однако та новизна, которую она несет в себе, не возникает «из ничего», оно вызревает постепенно в недрах «старого порядка», старого строя общественных и политических отношений. Революция лишь санкционирует и легитимизирует существование нового социального порядка, соответствующего порядку ментальному. Как говорил Алексис де Токвиль, революцию делают не рабы, но свободные люди. И эта свобода постепенно прорастает в предреволюционных структурах, в которых ей становится тесно. Так, французская революция *de jure* уничтожила феодальные права, но на деле они уже практически нигде не работали еще накануне революции; она торжественно провозгласила уничтожение рабства, но во Франции оно и не существовало. Именно в силу того, что новое общество уже существовало, что оно начало сознавать себя в качестве такового, оно и стало освобождаться от сдерживающих его оков. Оба общества – старое и новое – суть продукт истории, только первое – истории умирающей, нисходящей, тогда как второе – истории живой, восходящей; в предреволюционный период они сосуществуют, их структуры накладываются друг на друга.

Этот второй вариант ответа на вопрос, откуда берется новый порядок, который знаменует революция, прочитывается и в творчестве Маркса, полагавшего, что революции рождаются

конфликтом умирающих общественных отношений с новыми, зарождающимися и уверенно прокладывающими себе дорогу в ткани социального<sup>17</sup>. Но и этот вариант опять-таки целиком принадлежит детерминистской и прогрессистской концепции истории, в рамках которой каждый последующий этап обусловлен предшествующим с помощью *nexus causal* и, с другой стороны, превосходит последний по уровню развития производительных сил и т.д. И самое главное – идея науки, которая способна не только осмыслить исторический процесс и дать о нем исчерпывающее знание (что является следствием утверждения о рациональности реальности), но также и определить цели человеческого действия. Не случайно поэтому критическое переосмысление теории и практики марксизма, особенно его воплощения в советской действительности и критика тоталитаризма, на Западе начинается именно с критики гегелевской и марксовской концепции истории как теории, приводящей к поглощению политического наукой об истории, демонстрирующей свою каузальную зависимость от внешней по отношению к ней инстанции и фактически к уничтожению политического как такового<sup>18</sup>.

Эта критика историцизма объединяла всех – либералов и консерваторов, социалистов и некоμμунистических левых. «...Современный кризис западной цивилизации тождествен кризисному периоду в истории идеи прогресса в его подлинном смысле, – скажет Лео Штраус. – <...> Непосредственная причина упадка веры в прогресс может быть выражена в том числе следующим образом: идея прогресса в современном смысле подразумевает, что поскольку человек достиг определенного интеллектуального, социального или этически-морального уровня, то существует некий надежный минимальный порог, ниже которого опуститься он не может. Это убеждение, однако, эмпирически опровергается той невероятной варваризацией, свидетелями которой мы имели несчастье быть в нашем веке»<sup>19</sup>. С другой стороны, Х.Арендт в работе с симптоматичным названием «Между прошлым и будущим» в присущей ей манере противопоставляет современному историцизму греческую концепцию историчности, радикально разводящую природу и историю. В плане развития политической мысли кульминацией современного исторического видения мира для Арендт является марксова теория, в которой мы имеем дело с законченным син-

тезом теорицистского и телеологического течений, с синтезом, порождающим иллюзию умпостигаемой и одновременно манипулируемой истории, в которой человек не живет, но которую он *творит*. Раньше история состояла из действий живущих в ней людей, теперь она представляет собой процесс, создаваемый человеком, который творит природу и точно так же творит историю. При этом утрачивается подлинный смысл историчности, познание убивает действие (Ницше), т. е. саму субстанцию историчности, которая порождается необычным, разрывами.

Итак, философия XX в. постепенно прокладывает путь к новому пониманию историчности человеческого бытия не просто как процесса, движения, хода вещей, в котором что-то «происходит» или «случается». Совершенно очевидно, что Х.Арендт в этом вопросе идет за своим учителем М.Хайдеггером, который (в позднем своем творчестве, в частности, в своем курсе 1942 г., посвященном Гёльдерлину) говорит о соотношении историчности и поэтического творчества, историчности и первоначальности: история как история первоначала. Если что-то лишено своего источника или отношения к изначальности, то оно обречено на а-историчность. Такова, например, Америка. В первой лекции Хайдеггер говорит о Гёльдерлине, что тот создал начало другой истории – истории, которая открывается на борьбу, в которой решится приход или бегство бога. Соответственно в рамках этой новой для XX в. концепции историчности, основанной не на понятии длительности или прогрессивного процесса, а скорее на понятии прерывистости, разрыва, изменяется и смысл революции и того нового, что она привносит в человеческую жизнь. Это новое не столько прорастает из старого, отрицая его и выводя общество на новый, более высокий этап эволюции, сколько «приоткрывает» иные возможности для иного развития, далеко не всегда связанного с «освобождением» или «мансипацией». Это отказ от гегелевской идеи синтеза в пользу идеи «рядоположенности». Эта тенденция прочитывается уже в иудейском мессианизме начала XX в., у Розенцвейга, у Беньямина. Так, в философии Розенцвейга идея нового мышления противостоит гегелевской традиции в понимании истории и человека, в которой речь идет о Тожественном, возникающем вновь, в новой форме, на каждом уровне развития. Тотализирующее действие философии проистекает из старого философского

постулата о том, что мир можно помыслить, что он управляется теми же законами, что и разум, который действительно един. Идея *синтеза* Розенцвейга противопоставляет идею *корреляции*, которая формально гарантирует существование значимой множественности, в чьих пределах различные элементы могут сохранять свою сущностную специфику (у Розенцвейга речь идет о Боге, мире и человеке). Идея корреляции открывает каждую из этих рядоположенных сущностей для других, открывает переход к *инакости*. Логика корреляции, логика союза «и», как называет ее Розенцвейг, не только вводит множественность, разделяет, но и устанавливает динамичные, подвижные отношения между элементами.

Проблема «начала» еще более радикализована у В.Беньямина: он говорит о вторжении «мессианского времени» в ход истории, о принципиальной роли дисконтинуальности, разрыва для понимания исторической темпоральности: он говорит о настоящем как о «времени сейчас», в которое вкрапляются осколки «мессианского времени»<sup>20</sup>. То, что творит действительную историю, никогда не принадлежит континууму гомогенности, оно возникает как бы вразрез с течением времени. Эта идея мгновения, «*jeztzeit*» позволяет вписать качественное различие в течение времени, обозначить точку особой интенсивности, выпадающую из континуума, событие, не выводимое из предшествующих по законам каузальности.

Как представляется, эта идея очень важна для понимания революции в рамках современной темпоральности. Революция, собственно, и есть то самое событие-символ, которое освящает приход нового в жизнь человеческого общества.

### Примечания

- <sup>1</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М., 2003. С. 12.
- <sup>2</sup> См.: Кант И. Спор факультетов. Ч. 2. Ст. 6.
- <sup>3</sup> Kosellek R. *Le futur du passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* / Trad. J. Hoock, M.-C. Hoock P., 1900. P. 316.
- <sup>4</sup> Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? // Прошедшее будущее. К вопросу о семантике исторического времени // Отеч. зап. М., 2004. № 3.
- <sup>5</sup> Gusdorf G. *Les sciences humaines et la pensee occidentale*. T. VIII : *La conscience revolutionnaire*. Les Ideologues. P., 1978. P. 59.

- <sup>6</sup> *Арендт Х.* О революции. М., 2011. С. 39–40. Арендт показывает здесь, как понятие революции изменяет свою смысловую наполненность от «возвращения к старому» («Славная революция») в раннем Модерне к «радикальной новизне» в Модерне зрелом (конец XVIII в., американская и французская революции). Позднее к этому смыслу присоединяется другое, не менее значимое смысловое ядро, связанное с освобождением в связи с возникновением на политической арене нового субъекта исторического и политического действия – пролетариат, народ, массы и т. д.
- <sup>7</sup> Там же. С. 57.
- <sup>8</sup> *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Зарисовки и наброски. К критике философии истории // *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. М.–СПб., 1997. С. 274–275.
- <sup>9</sup> См.: *Касториadis К.* Воображаемое установление общества. М., 2003. Ч. 1: Марксизм и революционная теория.
- <sup>10</sup> *Касториadis К.* Дрейфующее общество. М., 2012. С. 182–183.
- <sup>11</sup> *Беньямин В.* О понимании истории // *Беньямин В.* Озарения. М., 2000. С. 235.
- <sup>12</sup> См., напр.: *Hartog F.* Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps. P., 2003.
- <sup>13</sup> См., напр.: *Сурмин Ю.П.* Постмодерн революции: сущность и тенденции развития // Социология власти. 2005. № 6. С. 134 или: *Эсенбаев А.Э.* «Революция тюльпанов» в Кыргызстане и особенности трансформации политической системы: попытка осмысления // Власть. 2009. № 3. С. 144–147.
- <sup>14</sup> См.: *Мусаэлян Л.А.* О законах истории, цветных революциях и возможности белой революции в России // Вестн. Перм. ун-та. Сер.: Философия. Психология. Социология. 2012. Вып. 3(1). С. 5–15.
- <sup>15</sup> *Сурмин Ю.П.* Указ. соч. С. 135.
- <sup>16</sup> *Condorcet J.-A.* Sur le sens du mot “revolutionnaire” // Œuvres compl. de Condorcet. Vol. 12. P., 1847. P. 618–619.
- <sup>17</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Гл. 1; *Маркс К.* Капитал. Предисл.
- <sup>18</sup> Подробнее см.: *Федорова М.М.* Понятие политического в контексте феноменологической критики концепции истории // Полис. 2007. № 4.
- <sup>19</sup> *Штраус Л.* Прогресс или возврат? Современный кризис западной цивилизации // *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000. С. 274, 277.
- <sup>20</sup> *Беньямин В.* Тезисы... // *Беньямин В.* Озарения. С. 236.



*Е.А. Самарская*

## **Революция и технология в истории политической мысли**

Для большей части революций XX в. по всему миру (социалистических, народно-демократических) образцом служила марксистская модель революции, которая давала и теоретическую схему революционной борьбы, и образцы ее практического воплощения – в России 1917 г., в Китае 1940–1950-х гг., в ряде восточно-европейских государств середины 1940-х гг. Поэтому рассматривать вопрос о соотношении революции и технологии уместно начать, вникая в марксистскую теорию революции, как она была обозначена Марксом, а затем применена к революционной практике людьми, называвшими себя марксистами. В своей философии и теории социализма Маркс тесно увязал между собой развитие обществ и перемены, которые тогда (середина XIX в.) происходили в Европе в связи с распространением машинного производства. По сути, Маркс жил в эпоху промышленной революции. Он не первый заговорил о возросшей роли производства, техники в общественной жизни, прежде него это сделал А. де Сен-Симон, представители английской политической экономии. Но Маркс, отталкиваясь от этой идеи, глубоко проник в сущность современного ему общества и нарисовал захватывающую картину социальных перемен, которые, как ему казалось, необходимо должны произойти в результате социальных революций и под влиянием производственных изменений.

Если обратиться к философско-исторической концепции Маркса, то обнаружится, что для него развитие обществ имеет в своей основе двоякого рода конфликты: конфликт между растущими производительными силами и устаревающими производ-

ственными отношениями и конфликт в социально-экономической, политической сферах, который выражается в классовой борьбе за право перестроить общество в интересах определенного класса. И если первый род конфликтов разворачивается почти автоматически, независимо от намерений и целей людей, то второй демонстрирует столкновение человеческих (точнее, классовых) волей. Тут возникает вопрос о взаимосвязи между указанными сферами конфликтов. С одной стороны, производство с его техникой и технологией определяет развитие обществ, увлекая их на путь развития вместе с собой. Маркс резюмировал эту мысль следующим образом: «Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капитализмом»<sup>1</sup>. В этом смысле социалистическая революция и приход социализма оказываются фатально неизбежными, т. к. их наступления требовало развитие производительных сил (оно требовало обобществления собственности по причине процесса обобществления производства). С другой стороны, в марксизме силен мотив нейтральности производства, оно выступает как инструмент, используемый социальными группами, классами, в борьбе за те или иные цели. Такой инструментализм проявился, например, в теории непрерывной революции, развитой Марксом в революционный период 40–50-х гг. XIX в. в Европе. Согласно этой теории, революция может начаться на периферии капиталистического мира, в слаборазвитых странах при условии, что затем в нее включатся передовые в промышленном отношении страны (Англия), пролетариат которых придаст революционным переменам социалистический характер. Особенно сильно инструменталистское отношение к производству и научно-технической сфере было у В.И.Ленина и других советских руководителей, которые думали, что надо перенять на капиталистическом Западе производственные достижения, чтобы проложить путь к социализму в России. Поэтому большевики в ходе революции 1917 г. не были озабочены производственно-экономической отсталостью России, все внимание они обратили на социально-политические преобразования (ликвидацию сопротивления эксплуататорских классов, внедрение общественной собственности на средства производства, установление диктатуры пролетариата). То есть большевистская революция изначально имела социально-поли-

тический и экономический (смена собственников) характер, но в последующие годы советские руководители, следуя указаниям Ленина, обратили внимание на индустрию, стремясь к тому, чтобы перенять на капиталистическом Западе его производственные достижения и упрочить проведенные революцией преобразования. В этом сказались не столько их верность мысли Маркса о том, что социализм предполагает высокоразвитый технологический базис, сколько их желание обезопасить большевистский режим в России перед лицом враждебного капиталистического окружения. И так, отчасти у Маркса, но более у его российских последователей при обращении к революционной практике преобладало инструменталистское отношение к производству, к науке и технике, их назначение сводилось к тому, чтобы они своим развитием послужили упрочению социально-экономических и политических преобразований, проводимых социалистами. Можно добавить, что почти такой же была позиция марксистских социалистов в отношении пролетариата. В нем они видели класс, созданный условиями машинного производства и предназначенный своим положением эксплуатируемого к социальному протесту вплоть до свержения капитализма. Инструментализм со стороны марксистов состоял в данном случае в том, что на деле они не слишком верили в революционные стремления пролетариев и хотели поэтому подчинить их влиянию коммунистической партии. Маркс в «Коммунистическом манифесте» писал, что революционные цели пролетариат получит от партий, а в своих более ранних работах он провозгласил союз пролетариата и философии: последняя указывает цель, тогда как пролетариат должен ее осуществить.

Наряду с марксистами и даже ранее их на значимость производства обратили внимание идеологи, которых позже стали называть технократами. В марксизме есть некоторые моменты технократической направленности. Прежде всего, это касается интенции марксистов уловить в развитии крупного машинного производства указания на неизбежность социализма (обобществления производства и собственности), тут производство диктует цели социалистического действия. Но в целом марксизм совсем не технократическая идеология, последнюю отличает не только сведение человеческих целей к производственным задачам, но и перестройка

всего управления обществом по типу управления производством и поиск субъекта преобразовательной деятельности в производственной сфере. Марксизм апеллировал к пролетариату, тогда как технократы обращают взоры на руководителей производства.

Черты технократического подхода к обществу можно видеть у А. де Сен-Симона. Его до сих пор считают социалистом, но он им не был, он был пропагандистом промышленного общества, который обращал большое внимание на тяжелое положение пролетариев, вообще «бедных классов» и был убежден в том, что развитие производства приведет к уничтожению их нищеты. Он начинал как историк науки и хотел разработать научный подход к обществу. В этом духе он рисовал идеал промышленного общества, в котором царит единый принцип организации, названный им сначала «законом всемирного тяготения», а позже законом христианского «братства». В противовес буржуазному обществу с его индивидуализмом и анархизмом промышленное общество будет иметь централизованное управление; оно будет занято всецело мирными производственными делами, оно иерархично, в нем правят ученые и промышленники. Что касается низших классов, то их дело повиноваться, они «исполнители», подчиняющиеся «руководителям» общественных работ.

Сен-Симон был первым в ряду тех, кто представил будущую власть в форме административного управления: в обществе, где все привилегии, даваемые рождением, будут уничтожены, где целью всеобщей деятельности становится благо всех, окажется ненужным репрессивный аппарат, на смену управления людьми придет управление вещами (производством), место политических инстанций займет администрация хозяйственного толка, которая рассматривает проекты, принимает бюджет, распределяет его и т. д. Политические формы управления (демократические институты) окажутся не нужны. Останутся высшие хозяйственные органы, что же касается регулирования человеческих отношений, то Сен-Симон думал передать его духовной власти (церкви «нового христианства»), которая должна заниматься воспитанием членов общества в духе морали братства, солидарности всех членов общества.

Ранние технократы (Сен-Симон, Конт) выдвигали проекты революционного преобразования общества, но эти проекты не имели социально-политического характера, как в марксизме. У них

революционность заключалась в перестройке управления производством и обществом, а не в классовой борьбе на марксистский лад. Родоначальник позитивизма О.Конт, как и Сен-Симон, выступал против диктата политики в обществе и за преобладающую роль в нем промышленности и науки. Это вело его к утверждению значимости исполнительной власти, административной, которая осуществляет непосредственное управление страной. Конт изображал ее как централизованную структуру, позитивисты, писал он, стремятся «к прямому господству централизованной власти и сведению местной власти к ее необходимым функциям»<sup>2</sup>. Он называл такое государство республикой, но не демократической: в нем исполнительная власть важнее демократических органов, т. к. правительство промышленников и ученых всегда получит поддержку народа против собрания депутатов.

Конт не исключал революционного пути к установлению промышленного общества, хотя чаще он имел в виду моральную революцию в духе солидарности всех трудящихся и любви ко всемирной семье человечества. Вообще он был против того, чтобы власть принадлежала народу, его идеал – распространение на все общества иерархии, царящей в промышленности, структуры «руководители-исполнители». Но для революционного периода, когда происходит переход от буржуазного общества к промышленному, он допускал установление диктатуры пролетариата. Ее функция – воспитание в обществе духа солидарности, которым пролетарии обладают в силу коллективизма их труда и могут распространить это чувство на всех работников, участвующих в производственном процессе, включая промышленников.

Такая своеобразная позитивистская схема революции в XIX в. вынуждает поставить вопрос о том, имеет ли она характер левого или правого проекта. Конт явно не принадлежал к теоретикам левого движения: он сторонник социальной и производственной иерархии, он резко возражал против того, чтобы низшие слои общества участвовали в управлении страной, был противником лозунга равенства, хотя настаивал на принципе общественной солидарности. Он не был и правым, его нельзя записать в сторонники традиционализма и национализма, его принцип солидарности относится как к отдельным обществам, страдающим от классового расслоения, так и к отношениям между народами всей земли. А если го-

ворить о правых либералах, то с ними Конт вел непримиримую борьбу, упрекая их в насаждении принципов индивидуализма, эгоизма и экономической анархии. Французский исследователь творчества Конта Ж.Гурвич в своей книге «Основатели современной социологии»<sup>3</sup> писал о контрреволюционности Конта, приводя в подтверждение этой мысли высказывания Конта в поддержку разных диктаторских режимов – диктатуры папы, диктатуры Конвента, диктатуры Наполеона III, наконец, диктатуры пролетариата в период революции 1848 г. В результате он делает вывод, что Конт всегда был на стороне власти и против революционной анархии, что у него идея контрреволюции превалировала над революционной идеей. Но тут следовало бы обратить внимание на то, что Конт выражал поддержку и левым, и правым диктатурам, в них его привлекало то, что было у них общим, а именно, как уже было сказано выше, административная власть. Конт поэтому не вписывается в привычную расстановку сил в европейской политике: либералы, правые, левые, – он выразитель чего-то иного, а именно, власти, диктуемой напрямую производством и развитием наук, власти промышленников, производителей, которые не приемлют интересов непроизводительных слоев (парламентариев, военных, вообще лиц, не занятых производительным трудом). Такая позитивистская программа преобразований власти содержала в себе предвидение усиления роли производственных факторов в системе власти, которое неизменно присутствовало в эволюции государственности Европы и Америки на протяжении XIX–XX вв.

Технократические концепции претерпели значительные изменения на рубеже XIX–XX вв. Тогда происходили большие перемены в экономике: конкурентный капитализм сменялся монополистическим, организовывались картели, тресты, произошло образование тесно связанного с производством финансового капитала, государство проникало в производственно-экономическую деятельность. Идеологи технократии того времени (Т.Веблен, Т.Бернхейм) сохранили тот негативизм в отношении к политике, тот акцент на роли административной власти, который был у Сен-Симона или Конта. Но у них появилось новое, идея о том, что власть в производственном процессе и в обществе должна принадлежать не собственникам средств производства (предпринимателям), а непосредственно руководителям производственного процесса, инженерам. Т.Веблен

объяснял это тем, что назрел конфликт между миром производства и миром бизнеса: занятые в производстве стремятся к максимальной производительности, тогда как бизнес (предприниматели, финансисты) стремятся только к прибыли, это слои «праздные». Он выделял две стадии в развитии индустриальной системы: на первой предприниматели («капитаны индустрии») выполняли еще полезные производственные функции, на второй они в результате громадного увеличения масштабов и технической сложности производства уступают первое место в организации производства инженерам, оставляя за собой привилегии собственников. Так развивался конфликт между производством и бизнесом, который стал причиной борьбы между инженерами и предпринимателями. Можно вспомнить в этой связи и Дж. Гэлбрейта, сказавшего однажды, что врагом частной собственности и рынка является не социалист, а инженер с его заботами о производительности и стремлением к плановому производству. В начале XX в., когда инженеры стали уже серьезной силой, появилась идея о возможности их революционного действия, Веблен заговорил о «забастовке инженеров», об установлении на производстве «совета технических специалистов». Веблен был уверен, что они будут править на производстве и в обществе соответственно принципам производственной эффективности, экономного использования природных ресурсов и справедливого распределения произведенной продукции<sup>4</sup>.

Вебленовская критика предпринимательства, его негативизм в отношении политических институтов, вера в ведущую роль производителей в обществе обнаруживает поразительные черты сходства с позицией революционера, анархо-синдикалиста Ж. Сореля – с той, однако, разницей, что последний делал ставку не на инженеров, а на рабочих и поэтому говорил не о «забастовке инженеров», а о «всеобщей забастовке», организацию которой, как он думал, возьмут на себя революционные синдикаты. Он выступал с резкой критикой демократии, вообще политических институтов, а главное, политического социализма, представители которого-де просто хотят пробраться к власти, воспользовавшись пролетарским движением. Как и Веблен, Сорель нападал на финансистов, которые просто паразитируют на производстве, для него труд – вопрос морали, приоритета ценностей свободы и независимости производителей. Конечно, Сорель – мыслитель совсем другого плана, чем

идеологи технократии, он социалист, хотя и весьма своеобразный, антирационалист, но его идеи о роли производства в обществе, о соответствующем изменении характера власти, которая передается непосредственным производителям, обнаруживают родство с технократическими идеями. Это можно объяснить влиянием эпохи. С одной стороны, в конце XIX и начале XX в. происходили громадные изменения в экономике, о которых упоминалось выше и которые привели к распространению технократических идей – как в левых, так и в правых (тут следует упомянуть идеологов консервативной революции в Германии) политических течениях. С другой стороны, в это же время происходило обострение классовой борьбы в европейских странах в связи с формированием рабочих профсоюзов и социалистических партий, а агрессивная империалистическая политика европейских государств создавала общую атмосферу готовности к насильственным действиям. Это, видимо, и придало революционный оттенок собственно технократическим действиям и идеологиям. Кроме уже упоминавшегося в этой связи Веблена с его «забастовкой инженеров», к таким идеологам принадлежал и Дж.Бернхейм, выдвинувший идею «революции управляющих».

Он обратил внимание на то, что организационные формы в производственной сфере и в экономике, сложившиеся в начале XX в., привели к созданию новой социальной группы управляющих, организаторов, которые могут и должны претендовать на управление всем обществом. Их ведущая роль определяется теми функциями, которые они выполняют, а не наличием у них собственности. По его мысли, собственником средств производства должно стать государство, а менеджеры будут управлять производством через контроль над государством. Концепция революции Бернхейма имела ярко выраженный элитистский характер, власть отдается им в руки технократов и бюрократов. Бернхейм указывал на страны, которые в первой половине XX в. приближались к модели общества управляющих: это Италия, Германия, СССР, т. е. страны со складывающимися тогда тоталитарными режимами. Ему можно бы возразить, что это были общества не технократические, а идеологизированные, в которых преобладали не цели производительности, а цели организации населения соответственно схемам, определяемым идеологией.



Идея о примате организации и организаторов в обществе была высказана на социалистический лад крупным русским мыслителем и революционером А.А.Богдановым. Носителем принципа организации производства и общества в целом у него становится не менеджер, а класс пролетариев. Он был марксистом, но весьма своеобразным. Он взял у Маркса идею об определяющей роли производства в развитии обществ, но истолковал ее существенно иначе: Маркс рассматривал производство как силу, влияющую на общество опосредованно, через отношения собственности и классовую борьбу. Богданов соглашается с этим, но подчеркивает и другую сторону дела: производство влияет на общество и своей организационной структурой. Эта мысль привела Богданова к созданию своеобразного, организаторского варианта социализма. Он набрасывает схему исторических изменений форм производственной организации от первобытных общин до эпохи машинного производства. В первобытных обществах царил коллективизм труда и распределения, затем происходит разделение социальных ролей и в обществе появляется деление на лидеров (патриархи, вожди, жрецы), которые выполняют функции организаторов, и пассивных исполнителей. Если раньше труд выступал в качестве основы и первопричины накапливаемых знаний и типов человеческих отношений, то теперь идеология отрывается от труда и фетишизируется, это своего рода перевернутое сознание, которому соответствует перевернутый тип социальных отношений. Фетишизация идеологий и всех человеческих отношений длится в истории вплоть до капитализма, радикальная перемена возникает с наступлением машинного производства, когда рабочий начинает выполнять и исполнительские, и частично организаторские функции. Тогда начинает рушиться вся система фетишей, созданных человечеством в формах «авторитарного фетишизма» или «товарного фетишизма», проясняется главенство социально-трудовых отношений и, соответственно, начинает меняться вся система социальных ролей, знаний, идеологий, отношений. Всю эту огромную перестройку по выработке нового сознания и вообще нового мира и должен выполнить социализм. В новом мире должен исчезнуть дуализм «власти» и «подчинения», они выступают как взаимно сочетающиеся элементы трудового процесса, практика приобретает «монистический» характер.

Такое видение истории организационных структур в человеческих обществах вписано у Богданова в рамки философии, исходным понятием которой является «социально организованный опыт», под которым он имел в виду опыт всего человечества. Соответственно, главная задача социализма или «коллективизма», как он предпочитал говорить, заключается в выработке единства этого опыта и в создании необходимой для него «всеобщей организационной науки». Проблемам последней посвящен его главный труд «Тектология», в котором, как теперь признается, предвосхищены положения кибернетической науки. Понятия труда, науки, пролетарского социализма завязаны у Богданова в тугой узел: движение к социализму – это движение к единству организационного опыта и к единому знанию. Коллективизм, писал он, «сознательно организованное объединение всех сил человечества для борьбы с природой, для бесконечного развития власти труда над ней»<sup>5</sup>.

В те годы (начало XX в.) многие социалисты и даже либералы (Л. фон Мизес) отождествляли социализм и организованное общество, социализм и план. Но Богданов придал этой идее подлинно философское звучание, он понимал организацию не как механистическое управление сверху некой доминирующей инстанции, направленное вниз, на широкие массы. Его коллективизм – это сотрудничество равных, где нет властвующего центра. Вернее, центр есть, но он не правит, он собирает информацию и передает ее коллективу, который и принимает решение. Он писал об устройстве социалистического производства: «Сознательная и планомерная организация производства не может быть иной, как централистической; но при однородном товарищеском сотрудничестве центральное объединение не основывается на власти»<sup>6</sup>. Если смотреть на историю советского социализма, то идеи Богданова оказываются настолько далеки от реальности, что их можно считать немислимой утопией. Если же смотреть на современные перемены в характере труда и человеческих отношений, то мысль Богданова о единстве организаторских и исполнительских функций труда кажется постепенно реализующейся.

С одной стороны, Веблен и Бернхейм, с другой, левой стороны, Сорель и Богданов, каждый на свой лад, высказывали в начале XX в. технократические идеи в революционной форме, их отличала глубокая вера в то, что наука, техника, индустриальное произ-

водство являются носителями социального прогресса и что главная задача субъектов истории – содействовать этому прогрессу. На Западе промышленная и социально-политические революции произошли уже в начале XIX в., и тем не менее, вплоть до начала XX в. развитие технологии создавало почву для революционных настроений. Гораздо более острая ситуация сложилась в России. Русская революция 1917 г. оказалась вынуждена, чтобы сохранить себя, начать ускоренную индустриализацию. С конца 30-х гг. XX в. в России проходила индустриализация: строились фабрики, готовились кадры для работы на них (за счет переселения крестьянского населения в города, развития высшего технического образования и т. п.). В этот период в России технология работала на революцию и наоборот, в ней установился союз технологии и революции.

Эти процессы, происходившие в 1930-е гг., были прерваны Второй мировой войной и продолжились в послевоенный период. Такая устремленность социалистической страны к росту индустрии устрасала руководителей западных стран, идеологи на Западе старались развенчать советский рост. Французский социолог, либерал Р.Арон уличал Советы в том, что русская революция делается ради достижения справедливости, а теперь она сделала ставку на индустриализацию. В 1950-е гг. Запад занял оборонительные позиции в отношении русской революции и многочисленных просоветски настроенных левых у себя дома. Так, Арон, защищая конституционно-плюралистические режимы Запада, доказывал, что они не мешают функционированию социального законодательства и управлению национализированными предприятиями. Такая позиция благоприятствует, по словам Арона, «развитию экономики к режиму полусоциалистическому, наполовину плановому, которое может помешать тому, чтобы рыночные механизмы слишком задевали ту или иную группу населения»<sup>7</sup>.

Ту же мысль о совместимости капитализма с некоторыми мерами социального характера Арон развивал в «Эссе о свободах». Он писал здесь о том, что политические свободы на Западе сохранились благодаря тому, что западные демократы и либералы смогли воспринять и реализовать социалистическую идею о необходимости создания реальных условий для того, чтобы граждане смогли воспользоваться предоставляемыми им конституцией «формальными» свободами. Он писал даже так: «...в некотором

смысле мы все марксисты, все современные общества пытаются установить такой строй, который отвечал бы их идеалу и отказывался покориться судьбе»<sup>8</sup>. Арон постоянно подчеркивал, что его представления об адекватной для современных обществ политической системе имеют два теоретических источника: идеи Токвиля о политической свободе и идею Маркса о реальной свободе. Он исходил из того, что идеи Маркса и Токвиля взаимно дополняют друг друга: «Я не подвергаю сомнению совместимость старого идеала либеральной демократии с обновленным идеалом прометеевского господства над природой и над самим обществом»<sup>9</sup>.

Итак, примерно до 50-х гг. прошлого века технология работала на русскую и мировую революцию как в идеологическом, так и в реально-историческом планах, тогда казалось, что организационные формы социализма (планирование) более соответствуют крупному машинному производству, чем капиталистические. Но в 1950-е гг. западные идеологи предприняли контратаку: тогда У.Ростоу, Р.Арон, Ж.Фурастье и др. пришли к мысли представить социализм советского типа просто вариантом индустриального общества, к которому принадлежит и западный капитализм. Это означало колоссальную демистификацию социализма, миф об экономическом превосходстве социализма был разрушен, он был поставлен на один исторический уровень с капитализмом, их достоинства и недостатки стало можно социологически сопоставлять и сравнивать. Правда, Арон говорил о двух «идеально-типических моделях» индустриального общества, а не о какой-либо стране, конкретном политическом режиме. Но фактически он последовательно сопоставлял Советский Союз и капиталистический Запад в экономическом, социальном, политическом планах.

Арон начал с исследования общих черт этих обществ и, прежде всего, указал на то, что производство и наука предстают при этом как «инструменты», якобы нейтральные в отношении культурно-исторических особенностей той или иной страны. Производство, техника, наука – это сферы, где единственно наблюдается накопление результатов и, следовательно, существует прогресс. Экономика же и политика лишены накопления, та или иная их форма определяется поиском ответов на некие фундаментальные проблемы. Причем любая форма ответов имеет всегда и положительные и отрицательные стороны. То есть прогрессивные

изменения возможны только в технологической сфере, тогда как политика, социум и пр. не имеют прогрессивного направления развития. Такой ход мыслей вел к дискредитации марксистского прогрессистского подхода к истории, при котором прогресс наделялся тотальным характером и охватывал как производство, науку, так и социально-политические, культурные сферы. При этом единство технологии и революции было поставлено под вопрос.

Разрушая марксистский прогрессизм, теоретики индустриализма (У.Ростоу, Дж. Гэлбрейт) создавали свой вариант прогрессизма, основанный на убеждении в бесконечности материального роста. Занятые проблемами производства, они игнорировали социально-политические различия стран, помещая их все в единую область эволюции продуктивизма. Позиция Арона была более гибкой, он выступил против техницистского прогрессизма Ростоу. В работе «Три очерка об индустриальной эпохе» он отмечал, что Ростоу представлял движение к модернизации общим для всех стран, выделяя в их развитии пять фаз: традиционное общество, создание предварительных условий для начала роста, рост, движение к зрелости, эра массового потребления. Он стремился избежать строгого детерминизма, допускал возможность выбора на каждом этапе той или иной политики роста. Но все же Арон считал, что концепция Ростоу слишком жесткая и смутная и что ее надо дополнить дифференциацией моделей роста, выделить «идеальные типы» роста. Следует признать, что одному уровню технологии могут соответствовать разные модели экономического и социально-политического устройства. Арон создал теорию о двух идеально-типических моделях индустриального роста – западно-капиталистической и советской. При этом он пояснял, что идеальные типы – это умственные конструкции, «утопии», как выражался Макс Вебер, некие преувеличения, суть которых не совпадает с конкретным содержанием тех явлений, моделями которых они претендуют быть. Обе модели, как он часто повторял, способны равноценно реализовать рост. При этом Арон хорошо осознавал специфику советского роста, отмечал такие его особенности, как: 1) изменение порядка развития индустрии (на Западе более простые отрасли индустрии сменялись более сложными, легкая промышленность производством радиотехники и электроники и т. д. В СССР же сложились сложные производства, тогда как легкая

промышленность оставалась неразвита); 2) несоразмерно низкий третичный сектор; 3) рост производства осуществляется за счет потребления, в нем доминировали требования создания «экономическо-военной силы государства, государственные интересы преобладали над частно-потребительскими. И между тем обе модели казались ему равноценно реализующими рост, он был против абстрактной критики той или иной модели: нельзя, например, критиковать капитализм абстрактно за то, что в нем производство ориентировано на прибыль, или за анархию, несправедливое распределение доходов. Все указанные особенности капитализма имеют как плохую, так и хорошую стороны. То же относится к модели советского типа: нельзя ее критиковать абстрактно за тиранию плановых органов, невозможность экономического расчета из-за отсутствия правильных цен. Выносить оценочные суждения можно не об идеальных типах, а о конкретных экономических режимах. Нельзя, думал он, основываясь на свойствах той или иной идеальной модели предсказать крушение такого-то режима, причины краха лежат в самом конкретном режиме (определенный национальный тип экономики и политики), а не в идеальной модели. Он писал, например, что «экономическая идеальная схема саморазрушающегося капитализма немыслима, и я бы сказал даже, что идеальная схема саморазрушающейся плановой экономики тоже немыслима»<sup>10</sup>. Технология оказывается оторвана от революции, она движется как бы транзитом через все социально-политические режимы, обесценивая их значимость перед лицом научно-технического прогресса.

Однако рассуждения в духе параллелизма двух «идеальных типов» роста у Арона не единственные. В его работах часто можно натолкнуться на другие высказывания, в коих речь идет уже не о равенстве, а скорее о неравноценности упомянутых моделей. Советская модель роста характеризуется при этом как форма осуществления в России первоначального накопления, строительства начальных фаз индустриализации: «Советская модель имела заслугу или провинность назвать строительством социализма то, что в XIX в. называли накоплением капитала. С психологической точки зрения предпочтительнее назвать экономический рост строительством социализма, так как это дает моральный, духовный смысл жертвам, которые требуются от масс. С этой точки зрения, советская модель роста осуждена на гибель в момент, когда советские

потребители станут более требовательны и советские плановые органы столкнутся с необходимостью приспособить производство к нуждам потребителей<sup>11</sup>.

Такой ход мыслей ведет к выводу, что динамический рост производства – реалья западной культуры. И Арон часто говорит как западник, несмотря на оговорки относительно специфического характера роста в каждой стране. В «Разочаровании в прогрессе», работе 1969 г., Арон констатирует уже, что соревнование между советской и западной моделями роста повернулось к победе либералов, что рассеялись иллюзии, будто в индустриальном развитии можно обходиться без рынка, правильных цен, ссудных процентов и автономии предприятий. Превосходство Запада заключается и в сохранении частной собственности, она является залогом ограничения всевластия государства, каковое служит часто помехой росту. Таким образом, от рассмотрения собственно индустриальных моделей роста Арон переходит к мышлению по схеме «капитализм – социализм», Запад–Восток, однозначно утверждая приоритет капитализма в отношении социализма и приоритет Запада по отношению к Востоку в плане реализации индустриального роста. В этот период Арон уже считает, что рост в незападной стране зависит от того, насколько она сумела перенять на Западе условия роста. Именно так он объясняет экономические успехи Японии: она-де переняла на Западе «индивидуалистическую» и «рационалистическую» юридическую систему, структуру коммуникаций и транспорта, административную систему, приверженность к научному и техническому прогрессу и т. д. Итак, под влиянием исторических фактов Арон по сути вынужден был отказаться от своей идеи о двух равноправных идеальных моделях экономического роста, технология теперь оказывается не столько нейтральной силой, сколько силой, детерминированной социально-политическим и культурными условиями Запада. Ее роль на Западе и в западных регионах оказывается разной: на Западе она способствует плавной эволюции социальных институтов, тогда как в западных странах она стимулирует революционные преобразования, которые население предпринимает в надежде достичь технического уровня Запада.

Переход к постиндустриальному («техницистскому», «информационному», «программируемому») обществу в западных регионах (60–80-е гг. XX в.) привел к существенным переменам во всех

сферах общественной жизни, новая технология способствовала переустройству социального мира. Главное, на что хочется обратить внимание, это перемена в отношениях человека и техники. Арон объявил инструментом технику, новый мир продемонстрировал другое: техника принимает форму социальной машины, винтиком которой выступает человек. Эту сторону дела быстро подметили левые, которые заговорили об инструментальном отношении к человеку, желая утвердить в противовес ему идеалы гуманизма.

Если говорить о социальных переменах, то прежде всего следует отметить возрастание роли науки в обществе, что сказалось, например, в изменении характера управления производством, раньше решающую роль в нем играл капиталист, теперь же корпорации управляются высококвалифицированными специалистами, которые занимают в ней должности руководителей, работников разного ранга, даже рабочих. Дж. Гэлбрейт назвал правящий аппарат корпораций «техноструктурой» и подчеркнул, что она заинтересована прежде всего в росте производства и эту цель она навязывает государству и всему обществу. Его привлекает идея теоретиков «единого индустриального общества» об инструментальности научно-производственного комплекса, но она у него присутствует скорее как утопическая мечта, а не реальная перспектива.

Во-вторых, устанавливается тесная связь между государством и корпорациями, например, в связи с необходимостью планирования производства. Научоемкий процесс производства требует большого времени для научных разработок и все больше капиталовложений, он нуждается в квалифицированных специалистах, в устойчивых ценах на материалы и в обеспечении спроса на свою продукцию. Всего этого можно достичь с помощью планирования и при поддержке государства: «Потребности развития техники, а не идеология или политические интриги заставляют фирмы искать поддержки у государства»<sup>12</sup>.

Аналитики постиндустриального общества также отмечают, что возрастание роли науки в создании новой техники и новых производственных технологий ведет к крупным изменениям в социальной структуре общества: сокращается численность рабочих, их теснят техники, профессионалы. В этом же направлении действует рост сферы услуг (здравоохранение, просвещение, социальные службы), где также работают люди со средним и высшим образова-



нием. Фигура рабочего вытесняется с передней сцены в развитых странах, в обществе складывается новая социальная структура, в которой статус человека определяется его образованием<sup>13</sup>. Маркс, пишет Д.Белл, ошибался насчет поляризации классов, на деле в развитых индустриальных и постиндустриальных экономиках «работники интеллектуального труда, организаторы производства, техническая интеллигенция и административные кадры составляют около 60 % всех занятых в производственной сфере»<sup>14</sup>. Классовая борьба утрачивает свою остроту, революционные интенции в таких странах сводятся к минимуму. Французский социолог Ж.Фурастье еще раньше Белла в книге «Большая надежда XX века» высказал прогноз о неизбежности перемещения активного населения из первичного и вторичного секторов хозяйства в третичный сектор, предсказал повышение интеллектуального уровня промышленного труда, распространение высшего образования и т. д.

Важную особенность постиндустриальных обществ отметил А.Турен, когда говорил о срастании в таких обществах экономики, политики, культуры. Он писал, например, что автономия государства по отношению к центрам экономического решения повсюду ослаблена, а то и вовсе исчезла. Самые крупные инвестиции определяются не стремлением к прибыли, а исходя из целей экономического «роста» и государственной «силы». Даже экономическая эксплуатация не может теперь рассматриваться изолированно, скорее теперь нужно говорить не об эксплуатации, а о «социальном господстве» или отчуждении. Он выделяет три формы социального господства: 1) «социальная интеграция», 2) «культурная манипуляция», 3) усиление контроля над обществом крупных экономических и политических организаций.

Если Маркс говорил применительно к капитализму об отчуждении труда, то Турен ставит на его место ситуацию «зависимого участия»<sup>15</sup>. Отчужден тот, кто участвует в общественной жизни так, как это определено господствующими классами. В современном обществе противостоят друг другу не столько капитал и труд, «сколько аппараты экономического и политического решения тем, кто осужден на зависимое участие»<sup>16</sup>. Можно также говорить о противостоянии «центра» – «периферии» или «маргиналам». При этом протест не локализован лишь в области труда, он охватывает все сферы человеческой жизни.

Говоря о постиндустриальном обществе, нельзя обойти вниманием и перемены в сфере потребления, вообще «повседневности», которая превратилась теперь в сферу, подчиненную производству, потребностям его роста. Этой теме посвящена книга Ж.Бодрийяра «Общество потребления» (1970), в ней он анализирует отношения между потреблением и производственным ростом. Обычно считается, что реклама подготавливает спрос, необходимый для роста производства, здесь потребление оказывается пассивным явлением, простым восприимчивым импульсом, исходящим из производства. Мысль Бодрийяра сложнее: потребление обладает своего рода автономией, суть которой составляет необходимость организации общества в соответствии с принципом неравенства, общество потребления, как и любое другое, имеет в основе принцип социальной дифференциации. Рост производства поэтому не может смягчить неравенство. Он лишь видоизменяет его характер. Постоянный импульс к социальной дифференциации превращает потребление в «потребительскую силу», входящую вместе с производством в цикл расширенного воспроизводства производительных сил. Но если принять эту точку зрения, то в чем же заключается воздействие производства на потребление? Бодрийяр считает, что из всего обилия потребностей, выросших из желания подтвердить свой статус или достичь более высокого социального положения, система производства поощряет и удовлетворяет только адекватные себе потребности. Он пишет: «В системе роста нет и не может быть независимых потребностей, существуют *только потребности роста*»<sup>17</sup>, потребности расширенного воспроизводства капитала и производительных сил. И если капиталу выгоднее производить ядерное оружие, чем финансировать школы, производство будет ориентироваться на ядерное оружие.

Бодрийяр чужд представлению о человеке как существе разумном и добродетельном, такое представление вдохновляло старых социалистов, которые верили, что стоит разумно построить общество, уничтожив дурные условия жизни рабочих, связанные, по их мнению, с существованием частной собственности, как сами собой исчезнут все пороки (эгоизм, индивидуализм, жадность) и установится полное согласие в обществе. Бодрийяр не верит, что поведение человеческой массы определяется разумными целями, сформулированными той или иной идеологией. В «Обществе по-

ребления» он развивает мысль о том, что вопреки видимости, создаваемой идеологами, людей в развитых обществах связывают не демократические, эгалитаристские ценности, не вера в верховенство нации и права личности, а потребление, которое обеспечивает дифференциацию людей и их сходство, заданное определенными потребительскими моделями. Указанная дифференциация как бы заменяет собой реальные противоречия, ведет к их рассасыванию и тем самым к исключению из общественной жизни взрывчатых ситуаций. Здесь корни интеграционного эффекта потребления: вступив в состязательную кооперацию на уровне потребления, человек принимает правила общественной игры. В этом смысле интегрировать общество не значит установить равенство взамен существующих противоречий; это значит сделать так, чтобы вместо противоречий появилось различие в стиле потребления. «Решение социального противоречия состоит не в уравнивании, а в дифференциации»<sup>18</sup>. Именно таким образом, т. е. производя многоаспектную дифференциацию, потребление может заменить собой социально-политические и идеологические механизмы и осуществить интеграцию всего общества. Образ общества потребления, созданный Бодрийяром, исключает возможность революционных преобразований, исходящих изнутри такого общества, в нем производство и находящееся с ним в тесной связи потребление не оставляют места для серьезной протестной деятельности.

Но почти такие же выводы делали признанные представители левых течений, оказавшиеся в условиях постиндустриального общества. Новый мир, рожденный информационной технологией, имел в глазах левых двоякого рода следствия: с одной стороны, происходило исчерпание старых революционных конфликтов и снижение протестного потенциала, с другой стороны, наблюдались некие новые формы протеста, которыми левые пытаются овладеть. Уже упоминавшийся А. Турен, социолог, историк социального движения писал в 70–80-е гг. XX в. о том, что основной в прошлом социальный конфликт между трудом и капиталом утратил свое значение и, соответственно, потерял актуальность индустриальный социализм. «Социализм мертв»<sup>19</sup>, – говорил Турен в 1980 г., – он уходит в прошлое вместе с породившей его индустриальной эпохой. Отождествляя социализм с идеей освобождения фабричного труда, Турен доказывал, что мир волнуют иные вопро-

сы: ядерная угроза, генетические манипуляции, экология, безработица и бедность. Социализм же ограничен набором потерявших актуальность тем, вроде исторического предназначения пролетариата, модернизаторской роли государства, прогресса производства, который якобы принесет и социальное освобождение. Подобные темы невозможно уже развивать, когда численность рабочего класса сокращается, когда бедными являются уже не рабочие, а пожилые люди, мигранты, безработные, женщины-домохозяйки, когда исчезла вера в однолинейный и неотвратимый производственный и социальный прогресс. Мышление современного человека чуждо прогрессизму, оно усвоило различие «структуры» и «генезиса», «социологии» и «истории». Поэтому вера в прогресс и модернизаторскую роль государства уступает место надежде, что постепенная трансформация общества возможна путем развития и решения разнообразных социальных конфликтов. Общество не представляется Турену единой развивающейся системой, двигающейся в направлении реализации некой трансцендентной цели. Он пишет, например: «Мы не можем более мыслить общество как систему. Это значило бы принять безоговорочно господство аппаратов и государств. Нужно смотреть на социальную жизнь как на сеть конфликтных действий и прежде всего социальных движений»<sup>20</sup>. Поэтому вместо прежнего культа будущего развивается интерес к настоящему, а в качестве преобразователя общества мыслится не революционная власть, а различные социальные движения, стремящиеся влиять на государство.

Наряду со студенческим движением, Турен в своих работах анализирует и другие: регионализм, антиядерное движение, феминизм, движение против концентрации власти в области культуры. Очень характерна для теоретиков постиндустриальной левой тема региональной и этнической борьбы внутри устоявшихся национальных государств, целью которой является достижение большей независимости от центра и сохранение культурной идентичности. Турен подчеркивает ту особенность новых левых, которая была ярко выражена А.Лефевром, а именно, их тяготение к защите прав «различий», разного рода «автономий». В противовес традиционным левым, сосредоточенным на универсальных ценностях (разум, равенство, свобода). Таким образом, постиндустриальные левые стремятся изменить взгляд на общество: на

место централизованной системы они ставят сеть разрозненных социальных конфликтов. Так они думают спасти в обществе революционный потенциал. Но вопрос в том, что реально существует, сеть разрозненных конфликтов или организованный социум. Скорее, верно второе.

Постиндустриальный мир, еще более заорганизованный, чем был индустриальный, вызывает растерянность у социалистов, особенно с марксистским прошлым. Они ориентировались в своих надеждах и прогнозах на сферу производства, на центральный для капитализма конфликт между трудом и капиталом, разрешение которого должно было привести к социализму. В новом мире конфликт капитала и труда – один из многих, кроме того, все эти конфликты разворачиваются на фоне сплоченного мира, где тесно взаимосвязаны производство, потребление, государство, средства массовой коммуникации. Сохранить левую направленность своих концепций и действий социалисты могут, выйдя за пределы организованного мира. Так поступил французский социалист А.Горц. Он выдвинул цель отвоевать у существующего общества, основанного на «продуктивистской и торговой рациональности» некие «пространства автономии»<sup>21</sup>. Место веры в социалистические интенции производственного прогресса у него занимает надежда, что индивиды смогут выйти за пределы продуктивистской рациональности, обретя свободу то ли для автономного труда, то ли для культурной деятельности за пределами производственной сферы. Если в производстве царит «логика прибыли» (что в отношении постиндустриального мира не совсем точно, в нем царит «логика» производственного роста), то в сфере свободы должна установиться «логика жизни», повторяет Горц вслед за Ю.Хабермасом.

К числу самых яростных критиков индустриального и постиндустриального миров относился Ж.Элюль, который в течение многих лет писал о всеилии техники в современных обществах, посвятив этой теме книгу «Техника или ставка века» (1954) и продолжив ее в работе 1988 г. «Технологический блеф». Он считал технику центром, основой современного общественного устройства, различая при этом технику в собственном смысле слова и технику в широком плане, которая сводится к системе рационализаций, охватывающей все стороны общественной жизни. Последняя адаптирует общество к машине, она «проясняет, упорядочивает и

рационализирует», распространяя повсюду закон «эффективности». Обращаясь к прошлому, Элюль пишет, что индустриальная революция XIX в. была и революцией машин и созданием рациональных систем – администрации, полиции, права и т. д. «Большая работа рационализации, унификации, прояснения производится повсюду, как в части бюджетных правил и фискальной организации, так и в области меры и веса. Или в проведении дорог. Все это дело техники. С этой точки зрения можно сказать, что техника служит стремлению людей господствовать над вещами силою разума, сделать измеримым подсознательное, количественным качественное, подчеркнуть большой черной чертой контуры света, отбрасываемого на сумятицу природы, наложить руку на хаос и подчинить его порядку»<sup>22</sup>. Со сказанным можно согласиться, но добавив, что техника в широком смысле слова (как организация) существовала задолго до появления современной техники, организация труда раньше машин. Элюль прав, по-видимому, в том, что роль техники в прежние времена была незначительной, в силу чего общественная жизнь была отдана во власть «социальной спонтанности», в ней доминировали частная инициатива, случайные решения и традиции. Сегодня техника (в смысле организации) господствует в обществе во всех его сферах, и Элюль, как любой социалист, выступает критиком общественных рационализаций, в защиту «качества», т. е. целостного живого индивида. В отличие, например, от ранних социалистов модернистской эпохи, которые боролись против «социальных абстракций» в виде рынка и представительной демократии, Элюль выступает противником любых форм социальной рационализации и в защиту свободы индивидов, их спонтанных устремлений. Как в экономике, так и в политике управление, считает Элюль (и в этом он не одинок), переходит к людям науки, «техникам». Современное государство функционирует как машина, не столько воля правителей, политических деятелей лежит в основе политических актов, сколько решения экспертов относительно современного состояния государства и его перспектив. В 1950-е гг. Элюлю казалось, что социалистические (и вообще тоталитарные государства) более техничны, чем демократические. Он имел иллюзию, будто сталинское государство действовало исключительно на базе рационального расчета. В 1980-е гг. он поймет, что чрезмерная рационализация приводит к абсурду

и иррациональности, что и произошло в советской экономике в силу чрезмерно централизованного планирования. Поистине план в данном случае привел к анархии и неуправляемости экономики. Но ранее он думал, что общее развитие государственности идет по пути, предложенному Сталиным. Государство в такой ситуации «не является выражением воли народа, ни творением бога, ни средством классовой борьбы. Это предприятие со службами, которые должны хорошо функционировать. Предприятие, стремящееся к рентабельности и максимальной эффективности и имеющее в основе движение нации»<sup>23</sup>. Политическая техника извращает традиционную демократию, она создает новую аристократию. Население делится на «толпу» (элементы социальной машины) и «избранных», которые понимают ход техники и могут влиять на него. В перспективе, думал Элюль, политические действия будут утрачивать реальную силу, становясь просто спектаклем и формальностью, их заменит «игра техник».

В работе 1988 г. «Технологический блеф» Элюль осветил технологические перемены последних лет и связанные с ними гуманистические иллюзии. Новая техника и прежде всего информатика, как считает Элюль, не имеет ничего общего с техникой индустриальной эпохи. Элюль хорошо видел многие особенности нового общества. Если в индустриальную эпоху происходил рост числа и размеров машин, рост потребляемой ими энергии, то в «информационном» обществе размеры машин и потребляемой ими энергии уменьшаются, производство в перспективе сможет обходиться без участия человека, а создателем стоимости является не столько труд рабочих, сколько наука и техника. Если индустриальный прогресс был линейным процессом, то развитие техницистского общества «полицентрично и полиориентировано», происходит в самых разных областях (производство, медицина, образование) и может вести к самым неожиданным результатам. Новая техника, согласно Элюлю, более индивидуалистична и личностна, в силу чего подавлено всякое сопротивление человека технике. Поэтому новое общество приводит к еще более сильному порабощению человека техникой. «Только в этом заключается настоящая техническая инновация, потому что только исходя из основополагающего согласия всего социума и каждого индивида техническая система сможет развиваться благополучно...»<sup>24</sup>.

По мнению Элюля, технократы правят в современных обществах, они убеждены, что техника может решить все человеческие проблемы, обеспечит людям свободу и счастье, демократию и справедливость. На деле техника все более подчиняет себе человека, она доминирует повсюду, развитие общества в целом управляется согласованной силой науки и техники. Мы живем в мире, где теряют значение национальные границы, падают экономический расчет и стоимость перед лицом божественной силы науки и техники.

У человека в техницистском обществе атрофируется разумное поведение. Человек живет в искусственном мире, в искусственном пространстве и искусственном времени, что вызывает у него различные невроты, неравновесия. Телевидение, пресса ставят как бы экран между человеком и реальностью. Он как бы загипнотизирован, не живет, а галлюцинирует. «Безрассудством» является, по Элюлю, абсолютный научно-технический прогрессизм. Подобное безрассудство проявляется в сфере вооружения, загрязнения среды, ядерного производства, при таком поведении не принимают в расчет будущее. Современный человек интегрирован в техническую систему, «его обязанность – трудиться и потреблять, не вмешиваясь в общий ход дел, предоставив его политикам и технократам. Результатом может быть духовное или материальное коллективное самоубийство»<sup>25</sup>. Человек находится в материальных и технологических тисках. Он уже целый век спускается «по лестнице абсолютной необходимости, судьбы, фатальности»<sup>26</sup>.

И все же, при всей мрачности таких прогнозов, Элюль апеллирует к «социализму свободы», к тем островкам человеческой культуры, которые еще не подчинены рационализации. Стать свободным человек сможет, лишь осознав свою несвободу, освободившись от порабощающей власти техники. В этом пункте Элюль смыкается с К.Касториadisом, которого он считает одним из главных теоретиков «социализма свободы» и критиком индустриальной и постиндустриальной рационализации, существующих науки и техники.

Эволюция технологии на Западе в конце XX в. поставила перед западными левыми вопрос, куда может быть направлен революционный протест? Традиционные левые XIX–XX вв. выступали против капитализма, за социализм. Новые левые постиндустриального типа исходят из того, что главное зло мира, в котором они



живут, составляет не капитал, он потеснен в своих притязаниях на господство, главное социальное зло они видят в господстве рационализаций, ядро которых составляют современные науки, техника, производство, государство. Поэтому их идеал – свобода за пределами рационализации, завоевание индивидами автономии от рациональных институтов (Горц), «островков свободы» (Элюль). К таким левым относится и Касториадис, он тоже на стороне спонтанности, автономии, свободы, их истоком выступает у него «воображаемое», которое и порождает из себя все новые миры рациональности, и может разрушить их в новом спонтанном акте исторического творчества людей. Касториадис указывает точный адрес критикуемого им рационализма – это Запад. При этом он справедливо полагает, что любая незападная модель индустриализма питается западными корнями, что родиной идеи развития, прогресса, роста является Запад. Поэтому они трудны для реализации в западных регионах, каковым не хватает в таком случае не капиталов, как часто думают, а соответствующей культурной среды, попросту, им присущ другой, по сравнению с западным, тип человека и человеческих отношений.

Итак, Касториадис осознает, что идеи и реалии общественного развития, индустриального роста, современные наука и техника – результат длительной эволюции Запада в течение пяти или шести веков, результат совпадения многих обстоятельств западной истории Нового времени: крушения сословного общества и присущих ему представлений о мире и социуме, формирования буржуазии и предпринимательства, прогресса науки и техники, вдохновлявшихся идеей Декарта, что благодаря науке люди станут «хозяевами и обладателями природы». Этот тезис великого философа рационалиста Касториадис не устает критиковать во всех своих работах, подчеркивая нелепость самой цели, согласно которой человек может стать хозяином природы. Но как бы то ни было, материальное, культурное развитие на Западе привело к созданию индустриального и постиндустриального обществ роста и потребительства. Кризис этого общества, науки и западного типа рационализма в центре размышлений Касториадиса.

Он демонстрирует суть названного кризиса, например, в отношении экономической рациональности. Он оспаривает мнение об экономике как точной науке, где все может быть подсчитано

и измерено. Подобные представления, по мнению Касториадиса, «ошибочная видимость»<sup>27</sup>, они основываются на предположении о возможности отделить экономику от других социальных и природных процессов. Но такое отделение возможно лишь очень условно, и если это понять, то экономическая рациональность рушится. Касториадис спрашивает с иронией, как, например, можно измерить цену земли, различных природных благ, наконец, труда? Как измерить то влияние, которое оказывают на экономику решения правительств, индивидов? В итоге он приходит к образу экономики как звена сложной системы социальных институтов и взаимодействий, мысль, которая сближает Касториадиса с Туреном, Беллом.

Особо пристально в связи с критикой западного рационализма Касториадис рассматривает феномен техники. Сопrotивление с его стороны вызывает то обстоятельство, что ее часто берут отдельно от связанных с нею социальных факторов, при таком подходе она оказывается «нейтральной» и исключительно позитивной силой. Но «отделимость» того или иного феномена, считает Касториадис, только рабочая гипотеза, имеющая ограниченную ценность. Он ссылается на естествоиспытателей, которые преодолевают односторонность подобной точки зрения «отделимости, спрашивая себя, не должна ли вселенная рассматриваться как “уникальная” и единая сущность»<sup>28</sup>. Именно тенденция разделять взаимосвязанные стороны действительности отличает западный рационализм, который Касториадис иногда называет «псевдорационализмом» и который, по его мнению, встал в силу этого на путь бесконечной прогрессии (знаний, техник, производственного роста), вообще безмерной рациональности. Разум, не ведающий границ, западная безмерная рационализация квалифицируются Касториадисом как проявления «безумия». Человек, пишет он, «безумное животное», которое изобрело разум – «инструмент и самое методическое выражение его безумия»<sup>29</sup>. Западная модель «рациональной» организации общества – абсурдна и бессвязна, ее перспектива – природная или социальная катастрофа, которая наступит, если мы не попытаемся установить новые формы социальной жизни и не откажемся от рационалистической идеологии, от иллюзии всемогущества техники и мнимого превосходства экономического расчета.

Постиндустриальные левые убеждены, что существующая на каждый момент техника представляет результат выбора. Во времена Маркса, да и много позже, не стоял вопрос о выборе техники, техническое развитие казалось необходимым и однозначным. В XX в. осознали множественность возможностей и направлений технического прогресса, внимание исследователей привлекает механизм выбора. Технократы пытаются создать впечатление, что отбор направлений технического развития осуществляется на рациональной основе, с учетом оптимальных экономических и прочих показателей социального развития. На деле, думают Касториадис или Горц, выбор осуществляется скорее случайно, побудительными мотивами служат интересы технократии и крупного капитала. Может быть, рациональный выбор техники даже невозможен, как пишет Элюль, ибо немислимо учесть всю сложную комбинацию социальных факторов, которой может дать толчок избранная техника. Остается тогда лишь согласиться с Касториадисом, что выбор осуществляется как проявление созидания такого-то мира, как итог бесчисленных взаимопересечений его импульсов.

Кульминацией негативизма Касториадиса в отношении индустриального рационализма является та мысль, что преодоление его требует принципиально другой техники и даже другой науки. Должна для этого произойти трансформация всего общества, всей системы «установленных значений и рамок рациональности, науки последних веков и гомогенной ей технологии»<sup>30</sup>. Концепция Касториадиса представляет, может быть, самый радикалистский вариант отрицания индустриальной рациональности.

В соответствии с происходящими в развитых странах социальными переменами новые левые ушли от антитезы «труд – капитал», которая доминировала в рассуждениях индустриальных социалистов. Их интересует возможность протеста против власти технократов, установлению которой предшествовали процессы возрастания роли науки и техники в производстве, развитие зависимости политической власти от специалистов, экспертов, срастание экономической и политической форм власти, подчинение населения с помощью СМИ экономическим и политическим целям технократии. Соответственно, постиндустриальные левые выражают теперь не столько интересы труда, сколько интересы той жизни, которая разворачивается в непроизводственных сферах,

которую можно обозначить словом «повседневность». Если же они обращают свои взоры на производство, ищут альтернативу современной жизни в целом, то они приходят к требованию другой науки, другой техники, другого производства, которые не подчиняли бы человека собственным целям, а были проводниками человеческих целей. Новейшая технология оказывается, таким образом, антитезой революции. Когда начиналось развитие современной технологии (XVIII–XIX вв.), то она способствовала стремлениям к революционным преобразованиям. Наоборот, развитая технология стала антиподом революции, она влечет за собой тот блок социальных институтов, против которых должны быть направлены проекты революционных преобразований.

Такую мысль в свое время четко сформулировал Г.Маркузе, когда сказал «Технологическая рациональность становится политической рациональностью»<sup>31</sup>. Это было своего рода резюме проведенного им исследования развитых обществ 60-х гг. XX в. Он сопоставлял философский «двухмерный стиль мышления», который он обнаруживал у Платона, Аристотеля, но главным образом у Гегеля, с одномерностью технологического и научного мышления, ориентированного на эксперимент и инструменталистское отношение к природе и к человеку. Философская «двухмерность» гегелевского типа, например, обозначает историческое напряжение между тем, что «есть», и тем, что «должно быть», действительность рассматривается с точки зрения ее внутренних возможностей, реализация которых должна привести к полному вытеснению существующей действительности новой реальностью. Философский разум ориентирует, таким образом, на поиск и реализацию глобальной альтернативы существующему порядку вещей, на выход за его пределы, на «трансцендентирование».

Иной характер имеет технологическое и научное мышление. Наука не задается метафизическим вопросом «что есть?», она решает вопрос функциональный «каким образом?» (т. е. каким образом связаны такие-то и такие-то явления и как добиться на основании установленных причинных связей нужного эффекта). Как пишет Маркузе, вместо метафизического «бытия как такового» появляется «бытие-инструмент», инструментальное отношение к предметам, к самой природе оборачивается инструментальным отношением к человеку, который становится объектом

технологических манипуляций, как в сфере труда, так и в области быта, потребления при содействии новейших средств массовой коммуникации.

Экстраполяция научного мышления на всю область социального бытия ведет к тому, что человеческие ценности оттесняются в сферу вненаучного мышления. Наука, пишет Маркузе, «отделила действительность от всех присущих ей целей и, следовательно, отделила истину от добра, науку от этики»<sup>32</sup>. Она, таким образом, придает человеческому мышлению «одномерный» характер и замыкает человека в «одномерной» веленной, лишая его измерения трансцендентности и ориентируя его на примирение с действительностью.

Техника с ее законом эффективности торжествует в промышленно развитых странах и побеждает силы протеста как вследствие распространения связанного с ней инструментального разума, так и в результате повышения уровня жизни населения за счет роста высокотехнизированного производства. Перспективы радикальной оппозиции на старый лад, какой была социалистическая альтернатива капитализму, не просматриваются, разве что случится мировой экономический коллапс. Требования нетрадиционных левых создать новую науку, новую технику и производство, которые бы не диктовали свои цели человеку, а подчинялись его собственным целям, кажутся чрезмерно экстравагантными. Говоря о концепции Маркузе, Ю.Хабермас специально остановился на вопросе о таких требованиях и провел ту мысль, что никакая другая техника, кроме существующей, невозможна. Сам он уповал на коммуникативную демократию, которая бы мобилизовала в обществе нравственные ценности и тем самым создала заслон от всемогущего инструментализма. Может быть, таким будет путь развитых стран. Но есть много отсталых стран, для которых западная техника представляет великий соблазн. Если они сумеют ею овладеть, то они также вступят на путь, отмеченный противостоянием инструментализма и культурных ценностей.

В заключение следует отметить, что в данной статье на примере главным образом развитых стран были рассмотрены отношения революции и технологии с середины XIX в. и до конца XX в. На начальных этапах своего развития технология содействовала революции. Эта идея получила отражение как в марксизме, так

и в ранних технократических концепциях, авторы которых стремились перестроить управление обществом по типу управления производством. Причем технократические идеи проникали как в левые, так и в правые политические теории, внося в те и другие идею о приоритете административной власти в отношении законодательных органов. Вплоть до 50-х гг. XX в. технология работала на мировую революцию, особенно ярким примером этого служила русская революция, которая ошеломляла наблюдателей темпами роста производства. Но в 1950-е гг. стали заметны слабые стороны в развитии советской индустрии, альянс революции и технологии распался. Тогда теоретики «единого индустриального общества» (Ростоу, Арон) заговорили о том, что индустрия просто инструмент, которым пользуются те или иные сообщества для достижения своих социально-политических и культурных целей. Очень скоро Арон сделал и другой вывод, о том, что техника и технология порождены культурой Запада и поэтому трудны для восприятия в незападных регионах. Какими же представляются теперь отношения между технологией и революцией? На Западе технология душит революцию главным образом тем, что насаждает в стране (в экономике, государстве, культуре) инструментальное отношение к человеку, тогда как революция обозначает себя как борьба за гуманизм, за верховенство человеческих целей над целями производства, техники. Поэтому левые на Западе часто уверены в невозможности революции. Если же у них заходит речь о революционных перспективах, то они или ограничиваются указанием на разрозненные социальные конфликты в своих странах, или возлагают надежды на оппозицию Западу со стороны населения незападных регионов.

### Примечания

- <sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 426.
- <sup>2</sup> Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 135.
- <sup>3</sup> Gurvitch G. Les fondateurs de la sociologie contemporaine. P., 1957.
- <sup>4</sup> См.: Макеев С.В. Технократические идеи и концептуальные построения в их историко-философском развитии. М., 2006.
- <sup>5</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. М.–Воронеж, 1999. С. 462.

- 
- 6 *Богданов А. и Степанов И.* Курс политической экономии. Т. 11. Вып. IV. М.–Пг., 1918. С. 194.
  - 7 *Aron R.* Sociologie des societes industrielles. P., 1964. P. 120.
  - 8 *Арон Р.* Эссе о свободах. М., 2005. С. 7.
  - 9 Там же. С. 49.
  - 10 *Aron R.* Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P., 1962. P. 293.
  - 11 *Ibid.* P. 245.
  - 12 *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969. С. 222.
  - 13 *Белл Д.* Грядущее индустриальное общество.
  - 14 Там же. Предисл. С. XCII.
  - 15 *Touraine A.* La societe post-industrielle. P., 1969. P. 15.
  - 16 *Ibid.*
  - 17 *Bodrillard J.* La societe de consommation. P., 1970. P. 108.
  - 18 *Ibid.* P. 142.
  - 19 *Touraine A.* L'apres socialisme. P., 1980. P. 15.
  - 20 *Touraine A et autr.* Mouvements sociaux d'aujourd'hui. P., 1982. P. 251.
  - 21 *Gorz A.* Adieux au proletariat. P., 1980. P. 101.
  - 22 *Ellul J.* La technique ou l'enjeu du siecle. P., 1954. P. 40.
  - 23 *Ibid.* P. 239.
  - 24 *Ellul J.* Le bluff technologique. P., 1988. P. 35.
  - 25 *Ibid.* P. 477.
  - 26 *Ibid.* P. 478.
  - 27 *Castoriadis C.* Le mythe du developpement. P., 1977. P. 218.
  - 28 *Ibid.* P. 94.
  - 29 *Ibid.*
  - 30 *Castoriadis C.* Les carrefours du labyrinthe. P., 1978. P. 248.
  - 31 *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 1994. С. XX.
  - 32 Там же. С. 193.

## II. DIXI

*И.И. Мюрберг*

### **Революция и идентичность**

#### **1. Слагающие современной духовной ситуации: преподавание, «высокая теория» и массовое сознание**

Начну с утверждения, что всем известные признаки революционизации сегодняшнего российского общества застали отечественную политическую теорию врасплох. Ответом на высказывания и призывы неизвестно откуда взявшихся лидеров протестных движений служит гулкая тишина, нарушаемая безыскусными комментариями из новостных сводок. Обязательный в такой ситуации вопрос: «А что на это скажет теория?» падает в пустоту. Теория продолжает жить собственной хлопотливой жизнью, ей хватает внутренних проблем, в зеркале которых процессы революционизации предстают в весьма специфическом преломлении – например, в виде расширяющегося разрыва между сводом вариативно концептуализированных, дисциплинарно дифференцированных («простроенных») знаний и противостоящей этому своду эклектике идейно-теоретических «наборов для начинающих», которыми пользуются, в первую очередь, действующие политики и – во вторую – следующие за ними рядовые активисты.

Если попытаться оценить ситуацию в политологии в терминах социологии знания, то окажется, что мы имеем дело с двумя стратегиями, равно отвечающими позициям, отождествляемым ныне со здравым смыслом. Одна представлена существующими учебниками по политологии, число которых, и без того огромное, непрерывно возрастает. Причину очевидной легкости, с которой создаются все новые «пособия для начинающих», увидеть несложно: в большинстве своем учебники преследуют цель максимально подстроиться под образовательный и интеллектуальный уровень учащихся, каким он видится авторам учебников. Таких авторов



можно, с известными оговорками, отнести к носителям «массовой культуры», поставщикам «общедоступного» образования. Этот тренд молчаливо придерживается стратегии циничного принятия стихийно сложившегося состояния общества; обычай ссылаться на результаты социологических исследований и прочую «фактуру» становится в этом контексте приемом, замыкающим реципиентов знания в том кругу представлений (и предрассудков), которые присущи им изначально.

Вторая стратегия (назовем ее «постпросветительской») представлена работами отечественной интеллектуальной элиты. Я имею в виду исследователей, свободно ориентирующихся в политической теории мирового уровня и способных благодаря этому с чистой совестью дистанцироваться от повседневности: не кривя душой, соблюдать известную степень академической отстраненности от «злобы дня» во имя осуществления возложенной на них задачи отслеживания глобальных тенденций и определения места России «в контексте». Эта категория политологов видит свою миссию в том, чтобы быть «информированными» обо всем. Нельзя не заметить, что в совокупности данные две тенденции прекрасно укладываются в шумпетерианскую модель демократии как «правления политиков»<sup>1</sup> – элитарной касты, выделяющейся на фоне политически деградировавших масс, управляемых ею.

Последнее замечание отнюдь не является попыткой представить наличную российскую ситуацию результатом чьей-то изощренной воли: моя собственная оценка куда более созвучна добродушному черномырдинскому «хотели, как лучше, а получилось, как всегда...». Современная, во многом стихийная, демократизация европейских обществ в целом идет совсем не по Шумпетеру. В глобализирующемся мире элиты не только не могут, но и все чаще не желают поддерживать ту степень самоизоляции и самовозвышения, которая в предшествующие эпохи отвечала за воспроизводство конкретных типов иерархически структурированных обществ. Ситуация девальвирует некогда отвлеченные фигуры прогнозистов и экспертов: даже от экспертного знания ныне требуется умение существовать «в интерактивном режиме». На этом фоне отечественный «революционизм» продолжает позиционировать себя в рамках классических политических категорий. Подобные анахронизмы позволяют говорить о том, проблема, оли-

цветворением которой стало перерастание сегодняшних протестных настроений в тенденцию искать подпитки этим настроениям революционной риторике – эта проблема уходит своими корнями в разделяемые всеми членами постхристианской цивилизации трудности поиска собственной идентичности.

Нельзя сказать, чтобы эта сторона дела не осознавалась отечественными интеллектуалами. Наиболее остро проблемы идентичности формулируются в сфере образования. Для примера приведу мнение Д.Бака, утверждающего, что при нынешних темпах развития знаний высшее образование де-факто оказалось несостоятельным: за период получения студентом полного курса знаний по избранной специальности пройденная им программа успевает устареть, т. е. стать ненужной ему как специалисту. И это в ситуации чрезвычайной легкости доступа к всевозможным знаниям, обеспечиваемого интернетом! Стало быть, необходимо введение принципиально иных принципов образования. По точному замечанию В.Л.Махлина, глубина реальных сдвигов в сегодняшнем обществе, серьезность возникающих угроз отодвигает на второй план стандартные вопросы теории обучения («Что?» и «Как?»), ставя перед носителями гуманитарного знания требование, в первую очередь, самостоятельно определиться с вопросом: ЗАЧЕМ? Слово «зачем» символизирует собой философское вопрошание о смысле бытия, становящееся насущной необходимостью в эпоху перемен. «Объективное положение вещей требует, как мне кажется, не столько чего-то “нового”... сколько “перевода” само собой разумеющихся традиционных представлений, понятий и навыков мышления на язык современной ситуации во всей ее объективной же исторической неслучайности (традиционности)»<sup>2</sup>.

## 2. Идентичность как философский маркер эпохи Модерна

В ситуации становления новой России, России XXI в., практики философского вопрошания о смысле бытия (а они, как известно, актуализируются в любые переходные периоды) имеют более отчетливые, чем когда-либо раньше, признаки **кризиса идентичности** – как индивидуально-личностной, так и коллективной, об-

ственной. Между тем, кажется, никто еще (по крайней мере, у нас в стране) не пытался рассмотреть спорадически возникающие здесь признаки «революционной ситуации» сквозь призму кризиса идентичности – и это притом, что никто не станет отрицать факта существования этого кризиса. Понятие идентичности как таковое продолжает оставаться в сознании большинства отечественных гуманитаристов дисциплинарной принадлежностью психологии – в лучшем случае, социологии – позиция, благословляющая многочисленных политологов на то, чтобы и далее продолжать вариться в социально-политических теориях (и в лексиконе) западного XIX и советского XX веков. В свою очередь, подобный анахронизм еще больше усугубляет ситуацию кризиса идентичности в масштабе всего общества.

Об анахронизмах в российской политической теории можно говорить долго. В плане данной статьи имеет смысл подчеркнуть продолжающееся культивирование большинством политологов теоретико-методологической доминантности подходов, эпоха которых (об этом известно каждому, кто знаком с периодизацией западноевропейской философской мысли) получила завершение на этапе перехода от классической к постклассической философии. Такое «зависание» на стадии просвещенческого рационализма характерно отнюдь не только для отвлеченной теории – перед нами проблема «жизненного мира», иначе говоря, общества в целом, в масштабе которого указанная проблема превращается в вопрос адекватности восприятия обществом самого себя. Разумеется, этот вопрос стоит не только перед современным *российским* обществом. Если говорить о продвинутой западноевропейской теории последних десятилетий, то в ней проблема идентичности (индивидуальной и групповой) пользуется вниманием едва ли не большим, чем любой другой аспект социально-политической мысли. В этом плане Россия отличается от других постхристианских стран относительной неразвитостью подходов к проблематике идентичности, а точнее, неумением работать с идентичностью как концептом, находящимся в дисциплинарном поле политических (а не психологических) наук.

### 3. О политической идентичности Запада

Это обстоятельство заставляет отложить на время интересный вопрос о релевантности темы идентичности насущным проблемам современной политики, предпослав ему свое видение некоторых черт западной политической идентичности, взятых в их историческом развитии. Так, если попытаться описать события и персоналии, составившие исторический мейнстрим политической философии Модерна – те теоретические и практические новации, возникновение которых определяло, актуально формировало этико-политическое самосознание большинства европейских культур, – то к завершителям классического периода можно отнести такую фигуру, как Дж.-С. Милль в Англии. Политическая философия Милля (основой для нее послужил утилитаризм И.Бентама и, в более общем смысле, вся предшествовавшая ему традиция британского эмпиризма) фактически снабдил западное общество новой моралью и новой идеологией. Иначе говоря, трансформированная этико-политическая концепция позволила людям, жившим на руинах христианского мира, принимать и уважать самих себя и свою *новоевропейскую* культуру, пропущенную через жернова коммерциализации, индивидуализации, расшатывания и угасания христианской веры.

Говоря об эпохообразующей философии Джона-Стюарта Милля, подчеркнем, что центральную роль в ней суждено было сыграть политической свободе – понятию, авторская трактовка которого была представлена им в знаменитом эссе «О свободе». Оценивая приоритетное значение, приданное свободе в системе взглядов мыслителя, важно понимать, что в самом выборе данной этико-политической ценности на роль стержневого принципа политического конституирования современности – в этом выборе не было ничего произвольного. Свобода как принцип развития современного общества была поставлена в повестку дня самим развитием событий в британском обществе, каким его застал Милль-младший. Если взять историко-событийный аспект становления английской свободы, то она впервые была тематизирована публикациями непосредственных идейных предшественников философа, и даже не столько теоретическим смыслом написанного, сколько политико-практическим влиянием непосредственного политического

участия Бентама и Милля-старшего (отца Джона-Стюарта) в набиравшем силу процессе легализации принципов номики *laissez-faire*<sup>3</sup>, стихийно складывавшейся в Европе Британии на протяжении двух-трех предшествовавших веков. Несмотря на то, что этот стихийный процесс был введен в дисциплинарные рамки теории во Франции XVIII в., статус реального действующего фактора европейской политической культуры он получил не где-нибудь, а в Британии начала XIX в. при активной роли руководимого названными политиками движения философских радикалов». На рубеже XVIII и XIX вв. требование институционализации «свободы рук» стало главным политическим лозунгом, сформулированным непосредственно философами-утилитаристами, политическим детищем которых было указанное движение. «Философские радикалы», собственно, и добыли эту свободу для британского общества, будучи уверены сами и уверив других в том, что коммерция, предпринимательство, коль скоро они станут свободны от средневековых пут, преобразят погрязшую в проблемах страну и благотворно скажутся на всех слоях общества. Это было время появления политической экономии как совершенно новой дисциплины (впоследствии она трансформировалась в экономику) и утверждения новой идеологии, которая (при помощи идеи А.Смита о «невидимой руке» рынка) позволила продлить в XIX в. просвещенческую веру в возможность совершенно рационального и, как следствие, полностью справедливого общественного устройства. Именно вера в возможность нахождения единой для всех истины общественного бытия, вера в истину как этико-политическую категорию сделала возможным высокий статус политической экономии как универсальной политики разума. Весомый вклад в этот процесс внес отец Джона-Стюарта Джеймс Милль, считавший, что производство, построенное на принципе «свободы рук», раскрепостит также и наемных рабочих, поскольку работник, утверждал он, никогда не будет добровольно участвовать в сделках, не выгодных ему лично.

Появления политической (системы, основанной на полном принятии экономической веры в *laissez-faire* – и даже не столько сама эта история, сколько последующее тиражирование ее практически всеми постхристианскими (а ныне уже и нехристианскими) странами и культурами – позволяет утверждать, что описанная трансформация явилась первым и шагом на пути формирования

европейской идентичности Нового времени. Британские социально-политические преобразования, при всей своей событийной и непохожести на революционную историю Франции, не уступали французским в революционности, обладая единым с ними просвещенческим телосом. Более того, как показали в всемирно-исторические последствия этой трансформации, именно британская «ненасильственная революция» первой половины XIX в. (речь о ней пойдет ниже) сумела обеспечить мир последующих десятилетий географически расширяющейся, самовоспроизводящейся экономической подосновой, устойчивостью которой по сей день остается главным фактором внутреннего единства того, что понимаем мы под современной цивилизацией.

На первых порах эта очевидная самодостаточность британской экономики вполне естественно выразилась в стремлении наиболее активной части британского общества самоидентифицироваться с насаждаемой политэкономами и философами (утилитаристами, социал-дарвинистами и пр.) фигурой *homo oeconomicus*<sup>4</sup>. Существенной опорой этим устремлениям служила этическая система Бентама, помогавшая поступаться христианскими идеалами чистоты помыслов, нестяжательства, совестливости и т. д. во имя политически более релевантного консеквенциалистского принципа, согласно которому, если попытаться изложить его одной фразой, поистине добродетельны не те деяния, которые вдохновляются благими намерениями, а те, которые приносят благие результаты. Сознание актуальности именно такого понимания общественно благого поведения зародилось в настроениях активной части населения Англии, как минимум, со времен публикации мандевилевской «Басни о пчелах» (1724 г.).

Между тем динамичный XIX в. не только институционализировал востребованность консеквциальных основ современной морали, но и выявил их недостаточность. Уже во второй половине века (в годы появления главных трудов Милля-младшего) фигура *homo oeconomicus*, эта основа британской идентичности начала века, оказался в крайне уязвимом положении. К этому времени главные культурно-политические центры страны успели превратиться в промышленные центры, и неотъемлемым признаком английских городов стало зрелище дымящих фабрик, к которым вплотную примыкали скопления зловонных трупоб, населенных

изнуренными жертвами «свободного договора» с предпринимателями. В то же время, благодаря промышленности развитие страны, ее обогащение шло невиданными ранее темпами, и это определенно сулило отдаленные выгоды даже самым необеспеченным слоям населения. Тем самым оказался крайне проблематизирован главный утилитаристский тезис о первостепенной важности для этики «благих последствий».

В сложившейся ситуации главной мишенью нравственного негодования простых людей стал принцип свободы рук, таивший в себе наиболее радикальный разрыв с традицией религиозного благочестия, милосердия, сострадания. В этой связи во всю силу заявил о себе политико-философский гений Милля-младшего, проявившийся в том, что в ситуации обозначившейся угрозы свободе как ценности (не только экономической, но и политической, и – что хуже всего – свободы вообще) он не позволил британскому общественному мнению похоронить вместе с упованиями на чудодейственную силу свободного рынка также и Свободу как этико-культурный (не ограниченный экономической сферой) принцип существования того, что он называл цивилизованным обществом. Эссе «О свободе» дает нам один из наиболее совершенных опытов рефлексии по поводу главных черт политико-культурной «идентичности эпохи» (Модерна).

В этом начинании Милль имел своих предшественников и оппонентов. Наибольшее влияние, как представляется, оказал на него выдающийся политический философ эпохи Алексис де Токвиль, совершивший поездку в Америку двумя десятилетиями раньше выхода в свет миллевского эссе и вернувшийся в Европу с целой книгой философских размышлений об увиденном<sup>5</sup>. Мысли Токвиля вызывают у Милля большой интерес<sup>6</sup>, т. к. прекрасно ложатся на накопленный им политико-экономический материал и во многом согласуются с его собственной философской интуицией. Думается, именно из этой книги черпает английский мыслитель важный творческий импульс, позволивший ему в вопросе о свободе подняться над «злостью дня», каковой была тема пагубности для общества полной «экономического человека»; именно в книге Токвиля находим мы новую для того времени постановку вопроса о свободе: «В человеке ангел обучает грубую тварь искусству удовлетворять свои потребности. Именно благодаря тому, что человек

обладает способностью с презрением отречься от потребностей своего тела и даже от самой жизни – вещь совершенно немислимая для животных, – люди могут накапливать земные блага в той степени, которая недоступна пониманию животного»<sup>7</sup>.

Из того, что плоха «свобода рук», вовсе не следует, что плоха свобода как ценность человеческой жизни. Ведь в современном обществе эта ценность реализуется, главным образом, отнюдь не в экономической сфере, а в феномене индивидуализма. «Индивидуализм, – пишет Токвиль, противопоставляя его эгоизму, – это взвешенное, спокойное чувство, побуждающее каждого гражданина изолировать себя от массы себе подобных и замыкаться в узком семейном и дружеском круге. Создав для себя, таким образом, маленькое общество, человек охотно перестает тревожиться обо всем обществе в целом... Индивидуализм (в отличие от эгоизма. – *И.М.*) имеет собственно демократическое происхождение и угрожает тем, что будет усиливаться по мере выравнивания условий существования людей»<sup>8</sup>. Как похожа сформулированная Токвилем мысль на знаменитое высказывание Макса Вебера<sup>9</sup>, сделанное позже, в XX веке!

Эту оценку Милль подчеркнуто разделяет: «Величие Англии в настоящее время есть величие чисто коллективное: индивидуально мы мелки... не такого покроя, какой мы видим теперь, были люди, которые сделали Англию тем, чем она стала, и ... не такого покроя люди, как теперь, потребуются для того, чтобы удержать Англию от падения»<sup>10</sup>. Вместе с тем, в констатации этого (несомненно, отрицательного) факта отсутствует общий пессимистический фон, столь явно различимый как у Токвиля, так и у Вебера. Уже в этом пункте вектор авторских рассуждений отчетливо указывает на альтернативную концепцию: «В жизни общества действительно было такое время, когда элемент самобытности и индивидуальности был чрезмерно силен, и социальный принцип должен был выдержать с ним трудную борьбу. Тогда затруднение состояло в том, чтоб людей, сильных физически или умственно, привести к подчинению себя таким правилам, которые стремились контролировать их побуждения. Для того, чтобы преодолеть это затруднение, закон и дисциплина, подобно папам в их борьбе против императоров, провозгласили себя имеющими власть над всем человеком, с стремились подчинить своему контролю всю жизнь



человека для того, чтобы иметь возможность контролировать его характер, так как общество не находило в то время другого достаточного средства для обуздания характеров. Но теперь обществу не угрожает уже никакой опасности от индивидуальности, а напротив, действительная опасность, угрожающая теперь человечеству, состоит не в чрезмерности, а в недостатке личных побуждений и желаний»<sup>11</sup>.

Из сказанного совершенно ясно, что столь позитивно отзываясь об индивидуальности, Милль в первую очередь имеет в виду такой атрибут человеческого индивидуума, как свободу воли, которую он, отметим, он трактует в полном соответствии с традициями британского эмпиризма. (К слову, эта трактовка лучше, чем любая другая, способна показать нам связь эмпиризма, этого влиятельного философского направления, со спецификой исторического развития страны, сделавшего возможным масштабные мировоззренческие новации.) Так, благодаря традиции эмпиризма миллевская идея свободной индивидуальности оказывается радикально очищенной от метафизики кантианского толка. Для английского мыслителя свобода воли (индивидуальная свобода) дана каждому человеку просто в силу его физической уникальности («Неужели люди более схожи между собой в физическом и нравственном отношении, чем по форме своих ног?»<sup>12</sup>.)

Из этого простодушного вопрошания Миллем выводится вся онтология свободного человеческого индивидуума («индивидуальности»), в рамках которой индивидуальность есть естественное (врожденное) свойство каждого единичного человека и она же, индивидуальная неповторимость, – одна из величайших этических ценностей. Вот почему главная цель общества – свободное развитие индивидуальности: «Свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ, ... оно есть не только элемент, сопутствующий тому, что обозначается выражениями: цивилизация, образование, воспитание, просвещение, но и само по себе есть необходимая принадлежность и условие всего этого»<sup>13</sup>.

Таким образом, говоря об упадке современного ему общества, Милль тревожится главным образом, не о том, что «высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу»

(М.Вебер), а о моральном самочувствии составляющих общество личностей. Получается, что высшие ценности ушли из публичной сферы потому, что их нет уже в самих индивидуумах, и причина тому – «избыточное» давление о стороны социума: «В наше время люди не имеют никаких других наклонностей, кроме тех, которые сообразны с требованиями обычая. Таким образом у этих людей самый ум подавлен. Они даже и веселиться иначе не могут, как соображаясь с обычаем, и не находят удовольствия ни в чем, что с ним не согласно... Отказываясь следовать указаниям своей собственной природы, они довели себя до того, что утратили в себе всякую природу: их человеческие способности зачахли и заморены: они не способны ни к какому естественному удовольствию: они не имеют ни одного мнения, ни одного чувства, которое было бы их собственное, родилось бы в них самих. Спрашивается: желательно ли для человека такое состояние?»<sup>14</sup>. Однако этот руссоистский тезис о подавлении свободной человеческой природы не вступает у Милля в коллизию с современностью: как видно из ранее приведенного рассуждения о прошлом, когда «элемент самобытности и индивидуальности был чрезмерно силен» и наносил ущерб общественным ценностям, общество как таковое отнюдь не является для него олицетворением оказания давления на личность. Каким бы сильным ни было общество, человеческая индивидуальность все равно сильнее его, ибо импульс к развитию исходит только от свободного индивидуума, «без индивидуальности немислимо никакое развитие»<sup>15</sup>, в то время как общество (а оно, несомненно, способно тормозить изменения, препятствовать развитию), оказавшись в состоянии стагнации, пусть даже самим обществом сознательно поддерживаемой, неизбежно начинает гибнуть от неподвижности. Отсюда своеобразная диалектика индивидуального и общественного:

«Соответственно развитию своей индивидуальности, человек получает большую цену сам для себя и вследствие этого делается способен иметь большую цену для других, – самая жизнь его становится полнее, а чем более жизни в единицах, тем более жизни и в массе, которая составляет из этих единиц... Почему семья европейских народов была до сих пор не неподвижно, а постоянно совершенствующейся частью человечества? Не потому, конечно, чтобы европейские народы имели какое-нибудь превосходство

перед другими народами, так как это превосходство, если оно и существует, во всяком случае есть следствие, но не причина, – а потому, что они постоянно отличались большим разнообразием характеров и культуры; индивидуумы, классы общества, народы, все это представляло в Европе весьма резкое разнообразие, и все эти разнообразия стремились к прогрессу весьма различными путями. Правда, таково было общее явление всех эпох европейской истории, что шедшие по одному пути обнаруживали, обыкновенно, крайнюю нетерпимость к шедшим по другому пути и считали верхом совершенства, если бы могли достигнуть того, чтобы все шли по одному пути с ними; но это взаимное посягательство друг на друга редко увенчивалось сколько-нибудь постоянным успехом и имело своим последствием только то, что каждый в свою очередь подвергался необходимости воспользоваться теми плодами, какие достигались другими. Этому разнообразию путей Европа и обязана, по моему мнению, своим прогрессивным и многосторонним развитием»<sup>16</sup>.

Можно ли упрекнуть Милля в том, что подобное суждение о тенденциях развития европейской истории содержит чрезмерные обобщения и грешит необоснованным оптимизмом, граничащим с прекраснодушием? Думаю, нельзя. Ведь ему совершенно не свойственно закрывать глаза на темные и трудные стороны изучаемого им развития западных обществ. Выдвинутый философом тезис о том, что залогом человеческой свободы является индивидуальная неповторимость каждого из людей, отнюдь не делает из него волюнтариста. Не разделяет он и исторического пессимизма Руссо («человек рожден свободным, но повсюду он в оковах»). Вера в существование природных основ человеческой свободы дает ему повод говорить не столько о «данности» свободы, сколько о желательности ее в качестве главной добродетели, как индивидуальной, так и общественной: «Весьма немного таких людей, которых опыт имел бы такое достоинство, что его принятие было бы прогрессом. Но эти немногие и суть соль земли; без них жизнь человеческая обратилась бы в стоячую лужу. Эти немногие не только открывают нам новые блага, до тех пор для нас не существовавшие, но и дают жизнь тем благам, которые уже существовали... В конце концов государство всегда бывает не лучше и не хуже, чем индивидуумы его составляющие. Если оно предпочтет административное искусство,

или, лучше сказать, эту кажущуюся способность, которая приобретает практическим занятием подробностями какого-нибудь дела, – если оно это предпочтет широкому и высокому индивидуальному развитию и умалит таким образом своих граждан, чтобы сделать послушным в своих руках орудием для достижения хотя бы даже и благих целей, то не замедлит оно убедиться, что с маленькими людьми нельзя сделать ничего великого, и что превосходная его машина, для совершенства которой оно всем пожертвовало, ни к чему не пригодна по причине отсутствия жизненной силы, которую оно задавило, чтобы облегчить ход своей машины»<sup>17</sup>.

#### 4. «Свобода для» и «свобода от»

Как было сказано в третьем разделе статьи, творчество Дж.-С. Милля интересует нас с точки зрения того содержания, которым наполнено в нем понятие идентичности человека Нового времени. В процессе раскрытия этой темы мы успели убедиться в том, что в работе английского философа речь идет не о «современной идентичности» вообще – таковой, учитывая историчность его концепции, просто не может быть. История реального становления европейского человека (или, следуя логике, с одной стороны, процитированного здесь труда А. де Токвиля «Демократия в Америке», а с другой, – логике современного развития России, данной эпохе, если пытаться описать ее одним словом, скорее подходит определение «постхристианская») – эта история распадается на более или менее отчетливые этапы, которым соответствует преобладание разных типов идентичности человека и общества. Выбор фигуры Милля-младшего связан для нас с тем фактом, что именно на долю этого теоретика выпала задача не только описания главных признаков идентичности предшествующего исторического этапа (символом ее был человеческий тип, названный им *homo oeconomicus*), но и разработки концепции исторического преемника этой идентичности – свободной индивидуальности. Последняя получила в его работах гораздо более философичное и одновременно реалистичное освещение, чем «экономический человек» – в работах Бентама и Милля-старшего. Достаточно вспомнить о том, что непосредственным развитием миллевских представлений

о грядущей эпохе, в центре которой будет идея ценности человеческой индивидуальности, стала работа, отвечающая на вопрос о том, какое государственное устройство наиболее соответствует описанной им в эссе «О свободе» новой идентичности европейского человека. Эта работа – знаменитые «Рассуждения о представительном правлении»<sup>18</sup>, которые он открывает рассмотрением волевого и «органического» подходов к выбору форм правления.

Работа очевидным образом перекликается с наиболее известным произведением его отца Джеймса Милля – эссе «О правлении» (1820): и там и там ставится задача нахождения оптимальных средств достижения политических целей в условиях радикально изменившейся социальной действительности; и там и там утверждается ценность свободы и актуальность ее как политического лозунга британского Нового времени. Мало того, автор «представительного правления», являясь утилитаристом второго поколения, никогда не забывает подчеркнуть свою принадлежность к этико-политическому учению первого поколения. Милль-сын, как и Милль-отец, указывает на представительное правление как на наиболее адекватный современности тип политического устройства. Но цели размышлений о представительном правлении у них разные; как следствие, под внешней схожестью аргументов скрываются совершенно разные идеи. Джеймс Милль занимается обоснованием не представительного принципа как такового, а возможности восхождения к власти в рамках данного институционального учреждения среднего класса, класса предпринимателей. «Можно с уверенностью утверждать, что... правительственные полномочия должны находиться в руках людей, ... заинтересованных в хорошем, а не в плохом правлении»<sup>19</sup>, т. е. представителей среднего класса. Милль-младший учится на ошибках предыдущего поколения, не представлявшего, как повлияет в ближайшем будущем на политические ценности быстрая смена ценностных приоритетов, порожденная не чем иным, как стремительным восхождением среднего класса к вершинам государственной власти; опыт последних десятилетий приводит его к мысли о том, что главным объектом любых социально-политических преобразований должен быть сам человек. «Относительно любого политического установления надо прежде всего себя спросить: в какой мере оно способно развить в членах общества различные желательные качества, нрав-

ственные и умственные, или точнее (согласно более полной классификации Бентама) – нравственные, умственные и волевые?»<sup>20</sup> Для Милля такое развитие означает преодоление гражданами «состояния дикой независимости» и переход к практикам подчинения правилам общежития, отражающим их свободный выбор. Без этого решающего шага никакие видимо цивилизованные установления не будут действительными. «Качества деятелей, приводящих систему в действие, играют первую роль. Какое значение могут иметь для интересов правосудия правила судопроизводства, если нравственное состояние народа таково, что свидетели сплошь да рядом дают ложные показания, а судьи и их подчиненные берут взятки? С другой стороны, может ли общинное управление быть удовлетворительным, если господствует такое равнодушие, что честные и талантливые деятели сторонятся его и принимают в нем участие лишь те, кои руководствуются личными выгодами? Какую цену может иметь самая демократическая представительная система, если избиратели не заботятся о том, чтобы выбирать лучших людей, а выбирают того, кто израсходовал больше денег на выборы? Как может представительное собрание функционировать правильно, если его члены продажны...?»<sup>21</sup>.

Милль находит несомненным, что политические установления суть дело рук человеческих, обязанные своим появлением человеческой воле, а не найденные готовыми. «Не похожи они и на деревья, которые, будучи раз посажены, “всегда растут”, между тем как люди “спят”. Во всякий период их существования сознательное вмешательство человека изменяет их в том или другом направлении. Поэтому, как все дела рук человеческих, они могут быть хорошо или дурно организованы, смотря по тому, насколько при создании их действовали сообразительность и искусство. Наконец, если какой-нибудь народ не позаботился или внешнее давление ему помешало выработать в себе государственный строй путем устранения зла по мере того, как оно возникало, или как пострадавшие от него приходили к сознанию своей силы, то это замедление политического прогресса несомненно представляет большое несчастье для него, но еще не служит доказательством, что формы, пригодные для других, не пригодны или окажутся непригодными для него, когда ему заблагорассудится принять их»<sup>22</sup>.

Дальнейшее описание социально-политических работ Милля с точки зрения имплицированных в них представлений об идентичности современного европейского гражданина представляется мне излишним, т. к. оно фактически вывело бы нас в поле истории всем известных демократических практик второй половины XX и начала XXI вв. **Достаточно будет подчеркнуть, что заложенные английским политическим философом принципы самооценки, равно как и принципы организации общества, действительно вошли в плоть и кровь изрядного числа представителей западного общества – они научились считать себя свободными именно в том смысле, какой вложил в слово «свобода» британский классик либерализма. Миллионы людей в сегодняшнем мире думают и чувствуют, как Джон-Стюарт Милль, и это притом, что большинство из них даже не читали его работ:**

– «**имение своих собственных побуждений, и притом побуждений сильных, не есть опасность и не есть зло**»;

– «усвоить себе такие мнения, которых основания не имеют полной убедительности для нашего ума, это ведет не к усилению нашей умственной способности, а напротив, к ослаблению ее»;

– «такова привилегия человека и свойство его человечности, что с достижением зрелости своих способностей он понимает и употребляет по-своему то, что ему сообщает опыт других людей. Он сам определяет образ и степень применения результатов этого опыта к своему характеру»;

– «нет никакого основания, почему бы существование всех людей должно было быть устраиваемо на один манер, или по небольшому числу раз определенных образцов»;

– «в высшей степени важно дать как можно более простору тому, что не соответствует обычаю, для того чтобы можно было видеть, не заслуживает ли что-нибудь из несоответствующего обычаю быть обращенным в обычай»<sup>23</sup>.

Важно понимать, что приведенные мысли содержат описание чего-то большего, чем норм современного отношения общества к личности. Они – тот ракурс, в котором, по мнению английского философа, должна развиваться вся современная политическая теория; они – та этико-политическая перспектива, которой должны быть подчинены традиционные политические вопросы и темы. Одной из таких тем и является для него тема революции, революционного насилия, в целом весьма актуальная в XX в.

## 5. Европа против революций

Хорошо известно негативное отношение Милля к революционным сценариям разрешения политических проблем и конфликтов своего времени. Это отношение слишком часто комментируют стандартной фразой: мыслитель-де был шокирован последствиями Великой французской революции, что отложилось на общей оценке им революции как явления. Подобный комментарий поражает своим поверхностным характером: о шоке, вызванном ходом Великой французской революции и результатами ее, можно говорить применительно практически к любому из современников этого события, равно как к большинству позднейших исследователей. Но почему именно миллевское отношение так далеко вышло за рамки только эмоционального протеста, что инициировало в европейской культуре вообще и в политике в частности особый, «постреволюционный» тренд государственного и культурного строительства?

Ответом на этот вопрос должно служить все предшествовавшее описание в данной статье политико-философской концепции свободы у Милля. В миллевской «свободе для» – позитивной свободе, этом выражении сущности человеческого индивидуума как изначального источника творчества и развития любого социума – имплицитно весь спектр сомнений касательно морально-политической «изнанки» свободы, ее асоциальных черт, разрушительных как для общественной морали и человеческого общежития. Я стремилась показать, что доводы Милля постоянно держат в центре внимания эти всем известные факты и аргументы против свободы как принципа морали и реальных жизненных практик. Благодаря этой сосредоточенности на негативном, общее политико-философское послание всех его работ, посвященных решению проблемы обретения человеческой «индивидуальностью» надлежащего положения в обществе, представляет собой весьма реалистическое описание той нескончаемой борьбы, которую призвана вести индивидуальность с присущими любому социуму (и даже естественными для него) репрессивными тенденциями<sup>24</sup>. Данная часть философского послания Милля хорошо ложится на гегелевскую притчу о хозяине и рабе: *человеческий индивидуум, если он – «индивидуальность» (не раб), никогда не будет избавлен от необходимости отстаивать свою творческую «единственность»*



перед лицом «довлеющего» общества; в этом смысле конфликт общества и личности вечен, а индивидуум – по определению «революционен» относительно социума, внутри которого он существует. Именно такого индивидуума Милль согласен считать «зрелым», стоящим вровень с эпохой. Но объединение подобных личностей в революционном движении случается далеко не так часто, как в случае морально-политической «незрелости» акторов – понятно почему: субъект индивидуальной перманентной революции (ее Милль приемлет, считая ее позитивной, созидательной *par excellence*) лишь с трудом способен редуцировать ее до неких общих требований. Этапы и результаты протекания такой редукции учитываются им в «Рассуждениях и представительном правлении».

Опыт Великой французской революции, напротив, дает образец революционизации политических акторов, по сути, не доросших до эпохи. Каждый из таких акторов как таковой не обладает революционным самосознанием внутри себя *и потому* легкомысленно поддается всякого рода объединяющим псевдопонятиям и лозунгам типа «Спасение революции любой ценой!»:

«...всякий, – пишет Милль, – кому доводилось размышлять над этими событиями (Великой французской революции. – *И.М.*), заглядывая в души людей, планировавших и исполнявших эти злодеяния, будет чем дальше, тем больше убеждаться в том, что все делалось с одной-единственной целью. Эта цель, следуя фразеологии того времени, заключалась в спасении Революции; спасении ее всеми без разбора средствами; в защите ее от непримиримых внутренних и внешних врагов; в предотвращении возможности перечеркивания сделанного и восстановления порушенного ею; в истреблении всех, кто попытался принизить ее»<sup>25</sup>.

Антиреволюционное послание Милля достигло ушей его сограждан – сограждан не только по стране, но и по европейскому континенту. Гарантом морально-политической зрелости его современников стал опыт предшествующих столетий, кровавых и беспощадных – «незрелых»... Западноевропейский XX в. пережил фашизм и студенческие бунты, поучаствовал в колониальных войнах на собственных окраинах, но выстоял против искушения революцией.

Россия, при всем своеобразии пути, пройденного ею в двадцатом столетии, смогла все же оставаться частью современной европейской цивилизации. Ярче всего это показали выпавшие на

долю нашего народа испытания 1990-х гг., когда только ленивый не предрекал стране кошмара «очередной» гражданской войны и как следствие – новой кровавой революции. Предсказатели конца века были посрамлены, и это вызывает гордость за *уходящее* поколение россиян.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм и демократия. М., 1995. С. 372.
- <sup>2</sup> См.: *Махлин В.Л.* «Передача» (Антиглобалистские заметки на одну почти глобальную тему) // *Философия познания. К юбилею Л.А.Микешиной.* М., 2010. С. 231–248.
- <sup>3</sup> Тот факт, что термин *laissez-faire*, как и сам порожденный Новым временем термин «политическая экономия», первоначально переведившийся как оптимальный («экономный») способ осуществления политики, появился во Франции (считается, что первым о **laissez-faire** заговорил **М.Лежандр**, приглашенный в 1680 г. для переговоров в группе коммерсантов министром финансов Франции Ж.-Б. Кольбером; в ответ на вопрос могущественного министра о том, чем может помочь предпринимателям государство, Лежандр ответил коротко: «дайте нам свободу рук – *Laissez-nous faire*») наибольшее соответствие духу **laissez-faire** было достигнуто в английской традиции. Классики политэкономии Т.Мальтус, А.Смит и Д.Рикардо еще не пользовались этим термином (отождествление *laissez-faire* с принципом «невидимой руки» самим Смитом не осуществлялось), и только в 1824 г., в статье для Энциклопедии Британника, Милль-старший использовал это выражение вместе с уточнением «*pas trop gouverner*»; впоследствии оно широко использовалось в борьбе с протекционистскими хлебными законами.
- <sup>4</sup> «[Политическая экономия] не считает, что человеческую природу способно изменять государство или способ поведения человека в обществе. Она рассматривает его исключительно как существо, стремящееся к обладанию богатством и способное оценивать сравнительную эффективность средств реализации этой цели» (*Mill J.-S.* On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It, (London and Westminster Review, October 1836) // *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy.* 2nd ed. (<http://www.gutenberg.org/files/12004/12004-h/12004-h.htm>).
- <sup>5</sup> *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1992.
- <sup>6</sup> Миллем была написана даже специальная работа, посвященная токвилевской «Демократии в Америке». См.: *Mill J.-S.* De Tocqueville On Democracy In America – Essays on Politics and Society (Part I. 1832; Part II. 1840) // *Mill J.-S.* The Collected Works .Vol. XVIII / Ed. J.M.Robson, Introd. by A.Brady. Toronto–L., 1977).
- <sup>7</sup> *Ibid.* P. 401.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 373–374.

- <sup>9</sup> «Судьба нашей эпохи... заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и спланивало их». (Впервые эти слова прозвучали в 1918 г. на лекции студентам Мюнхенского университета. Рус. пер.: Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 734.)
- <sup>10</sup> Милль Дж.-С. О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половины XX века). М., 2000. С. 349.
- <sup>11</sup> Там же. С. 340.
- <sup>12</sup> Там же. С. 347.
- <sup>13</sup> Там же. С. 337.
- <sup>14</sup> Там же. С. 341.
- <sup>15</sup> Там же. С. 343.
- <sup>16</sup> Там же. С. 352.
- <sup>17</sup> Там же. С. 392.
- <sup>18</sup> Милль Дж.-С. Рассуждения о представительном правлении. М., 2006.
- <sup>19</sup> Mill J.-S. Government // The Encyclopedia Britannica. 1820. P. 142.
- <sup>20</sup> Милль Дж.-С. Рассуждения... С. 33.
- <sup>21</sup> Там же. С. 32.
- <sup>22</sup> Там же. С. 4–5.
- <sup>23</sup> Милль Дж.-С. О свободе. С. 338, 347.
- <sup>24</sup> Там же. С. 347.
- <sup>25</sup> Mill J.-S. A Few Observations on the French Revolution (From a review of the first two volumes of Alison's *History of Europe* in *Monthly Repository* August, 1833) // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 1. Toronto, P. 593.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Джон-Стюарт Милль*

### **Некоторые наблюдения, касающиеся Великой французской революции\***

История может быть интересна с двух точек зрения: она представляет научный интерес, а также интерес в моральном или биографическом плане. Научный интерес она представляет постольку, поскольку демонстрирует нам общие законы моральной сферы, проявляющие себя в сложных ситуациях, что позволяет нам выявлять связи между известными великими событиями и породившими их причинами. Моральный или биографический интерес она представляет для нас в той мере, в какой является повествованием о человеческих характерах и жизни людей, вызывая в нас симпатию, восхищение этими людьми, либо чувство осуждения – в зависимости от того, чего заслужили они своими достоинствами или судьбами.

Не вступая сейчас в подробное рассмотрение научного аспекта Великой французской революции, по поводу которого мы отзовется лишь в нескольких словах, и не останавливаясь на вопросе о месте ее как события всемирно-исторического значения, мы избежим риска прослыть не будем опасаться показаться полностью некомпетентными с точки зрения нашей способности оценить Великую французскую революцию глазами любого, кто смотрит на нее как на обусловленную чисто французскими причинами либо как на бурный эпизод в прогрессивной трансформации, охватывающей весь род человеческий. Все политические революции, не являющиеся следствием иностранного вторжения, имеют причиной революции моральные. Низвержение установленных институтов представляет собой всего лишь одно из следствий предшествующего ему низвержения установленных мнений. Политические революции последних трех веков суть не что иное как немногочис-

---

\* Перевод выполнен И.И.Мюрберг по изданию: *Mill J.-S. A Few Observations on the French Revolution // Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 1. Toronto: UTP. P. 590–595.* Предлагаемый текст представляет собой часть обзора книги Alison's *History of Europe* опубликованного в журнале *Monthly Repository* (August, 1833).

ленные внешние проявления революции в морали, восходящих к тому времени, когда были высвобождены, вырвались наружу ранее скованные способности человека; об этом высвобождении принято говорить как о «возрождении литературы», главным оружием такого высвобождения было изобретение книгопечатания. Как долго еще предстоит нам идти по пути данной моральной революции, сколько еще политических революций породит она, прежде чем исчерпает свои силы – этого никто не может знать наперед. Но самым поверхностным взглядом на Великую французскую революцию был бы тот, который изобразил бы ее простой случайностью в процессе изменения самого человека – его верований, принципов его поведения, а значит и внешнего устройства общества; изменение это еще так далеко от завершения, что даже самым передовым умам пока не ясно, какова будет его конечная цель.

Итак, если признать справедливым изложенную точку зрения (а именно ее мы признаем таковой для наших непосредственных целей), то конечно взору английского историка, пишущего в данное конкретное время о Великой французской революции, явится некий объект, требующий неотложного рассмотрения; этот объект интереснее и важнее для него, чем степень одобрения или порицания, адресованного той кучке индивидуумов, которые, с той или иной степенью осознания своей цели, оказались лично ввергнуты в самую гущу борьбы стихий.

К тому же, если автор, чувствуя неспособность свою подходить к истории с научной точки зрения, полагает, что исследование морального аспекта будет ему по силам, то, конечно, из этого экстраординарного исторического момента ему следует извлечь некий моральный результат, менее тривиальный и более ценный, более впечатляющий в качестве практического урока, нежели тот простой вывод, что люди должны с опаской вступать в период политической пертурбации, т. к. никогда нельзя знать заранее, чем она обернется и как скоро закончится; между тем именно этот вывод есть то единственное, что дает нам книга м-ра Элисона в качестве квинтэссенции практического разума.

Вот-де из чего состоит мораль простых людей. Будь хорошим, будь мудрым, всегда поступай правильно, следи за своими поступками, ибо тебе неизвестно, что может из всего этого получиться. Неужели м-р Элисон или любой другой человек на его месте действи-

тельно способен думать, что за всю историю – с грехопадения Адама и до последнего банкротства – найдется такой человек, который испытывал бы нужду в подобных наставлениях?

Политическая пертурбация – вещь страшная, спору нет. Бесспорно и то, что никому не дано знать заранее, чем она в конце-концов обернется. Так что же? Нам следует воздерживаться от всего того, что может, так или иначе, привести к подобной пертурбации – таков должен быть наш принцип? Но из всех попыток реформировать некие несовершенства – будь то внутри церковного или государственного устройства – ни одно вынесенное порицание, ни одно указание на социально-политическое зло не было свободно от опасности спровоцировать подобную пертурбацию. Все, что подталкивает к недовольствам по поводу того или иного общественного устройства, несет в себе опасность насильственного слома всей системы, приближает этот слом. Следует ли из этого, что не должно порицать ничто из существующего? Или же такую отстраненность, следует, что бы ни случилось, соблюдать только в случае серьезной опасности? Но это имеет место всякий раз, когда возникающее зло признают значительным; ибо чем больше зло, тем сильнее становится желание от него освободиться; а от величайших из зол всегда труднее всего освободиться обычными средствами. Получается, что человечеству дозволено освобождаться от мелких зол, но не от больших и серьезных; получается, что самые застарелые, хронические болезни социальной системы нам следует оставить неизлеченными.

Сделать недопущение революции единственной целью своей политической жизни – к этому люди должны стремиться не больше, чем к тому, чтобы посвятить свою частную жизнь одному лишь избеганию смерти. Люди будут поступать правильно, если станут в разумных пределах стремиться избегать опасности того и другого, коль скоро таковая обнаружится, но не следует отказываться от преследования важных целей из-за одних только опасений.

Стремясь продлить политическую реформу дальше, чем то способно принять сознание нации, можно, безусловно, нанести вред; то же самое можно сказать об искусственном раздувании страстей, ведущих к столкновению интересов, которые при более постепенном развитии процесса можно было бы гармонизировать между собой. Так что любой достойный, рассудительный человек,

желающий вступить на поприще политического реформатора, должен начать с выяснения того, дает ли наличное состояние морали и интеллектуальной культуры народа возможность рассчитывать на успешность того или иного существенного преобразования в ведении общественных дел, если таковое будет предпринято. Кроме того, этот человек поинтересуется, нет ли возможности улучшить моральное и интеллектуальное состояние народа, не прибегая к изменению в правлении. Если такой возможности нет, он все равно должен счесть своим долгом стремиться к подобным улучшениям, каковы бы ни были сопряженные с этим риски.

Применительно к началу Великой французской революции – какое бы решение по всем перечисленным пунктам ни принял политик (будь он даже мудрейшим из людей) – чем лучше он будет осведомлен, тем дольше должен он обдумывать свое решение. Революция принесла существенные улучшения, обладающие великой ценностью – но достигла она этого ценой прямых злодеяний, масштаб которых был огромен. Но никакие доступные нам сейчас или в будущем знания и озарения касательно данного предмета не позволят нам выйти за грань чистых предположений о том, могла бы Франция обеспечить себе эти перемены не столько высокой ценой; не означал бы любой нереволюционный вариант событий отказа от всех улучшений и варваризации французского народа, низведения его до уровня русских мужиков.

Революция, при всей ее непривлекательности, не могла бы представлять собой слишком грозное событие, будь правдой все то, что говорят о ней консерваторы. Ведь если верить им, то вопрос о том, быть революции или нет, всегда зависит от воли некоего малого числа людей. Они неизменно начинают полагать, что великие, решающие непосредственные улучшения, в скором времени обязательно влекущие за собой прогресс и, в конечном счете, достижение всевозможных благ – все это возможно реализовать мирными средствами, в результате выбора, совершенного ведущими реформаторами; но этому они якобы по своей воле предпочли гражданскую войну и кровопролитие ради более прямого и скорого достижения своих конечных целей. Таким образом, представив революцию таким сущим пустяком, не предотвратить который можно только вследствие крайней подлости или глупости, остается только доказать глупость или подлость всех лидеров револю-

ции, что не представляет большого труда. К несчастью, их положение оказывается не столько завидным; зачастую они оказываются лицом к лицу с совсем другой альтернативой. Рискнем предположить, что политические пертурбации практически никогда не имеют своим источником такое желание реформ, при котором все вовлеченные лица исполнены решимости получить все или ничего; при котором акторы революции не уверились бы в том, что без революции к вершинам власти будут допущены враги всяческих реформ и что не только не случится улучшений в настоящем, но и в будущем всякая надежда на них будет утрачена.

Несомненно, именно таких убеждений придерживались те люди, которые участвовали в революции на ее ранних стадиях. Они не выбирали кровопролитий и насилия, предпочтя их мирному обсуждению. Они выступали за закон и порядок. Собравшиеся в Версале Генеральные штаты представляли собой законно созданный, легальный конституционный орган страны: делая то, что они делали, они пользовались всеми теми правами и полномочиями, какие только могли получить от закона и общественного мнения. Но всякий раз, когда им случалось делать что-то неугодное королевским придворным (а в этот период они еще и не приступали ни к каким изменениям в области основополагающих институтов страны), король с придворными предпринимали шаги, направленные на то, чтобы поднять армию в штаны. Именно тогда – и не ранее – на защиту верховной конституционной власти (олицетворением которой было Учредительное собрание) поднялся противостоящий им вооруженный народ, дабы отвести угрозу противозаконного насилия. Бастилия пала; силы народной партии возросли; успех, о котором так часто говорят, что он служит оправданием, в данном случае сыграл прямо противоположную роль: если бы люди, вставшие плечом к плечу с Хемпденом и Сидни, сидели сложа руки и ждали, пока тем перережут горло, прослыли бы ужасными чудовищами, потому что одержали победу.

Здесь не время и не место обсуждать вопрос о степени вины за революционные преступления, которую следует отнести на счет не авторов революции, а череды позднейших правительств. Много было сделано такого, на что могли пойти только негодяи. Но всякий, кому доводилось размышлять над этими событиями, заглядывать в души людей, планировавших и исполнявших эти злодеяния,



будет чем дальше, тем больше убеждаться в том, что все делалось с одной-единственной целью. Эта цель, следуя фразеологии того времени, заключалась в спасении Революции; спасении ее всеми без разбора средствами; в защите ее от непримиримых внутренних и внешних врагов; в предотвращении возможности перечеркивания сделанного и восстановления порушенного ею; в истреблении всех, кто попытался принизить ее; не дать роялистам поднять голову и выдворить из страны иностранных интервентов; и в качестве средства осуществления этой цели превратить всю Францию в военный лагерь, возложить на весь французский народ обязанности и дисциплинарный произвол, какие применяют к жителям осажденной крепости; с одинаковой готовностью казнить и идти на казнь – на смерть и лишения – все ради успеха в достижении поставленной цели.

Но философия м-ра Алисона ни о чем подобном и не помышляет: он ничего не знает ни о теме, о которой взялся рассуждать, ни о более общем предмете, каким является человеческая природа, для того чтобы сделать хотя бы этот первый шаг к пониманию того, чем была Великая французская революция. В этом ему нет извинения, ибо если бы он хотя бы слегка познакомился с литературой, написанной по теме Великой французской революции, он пришел бы к описанному взгляду, касающемуся подробностей ее истории, знакомых любому автору и любому читателю.

## Социализм\*

### Введение

<...> Избирательное право в Великобритании является еще не столь широким [как в США], но те, кто собственным трудом добывает себе хлеб насущный, уже настолько заметно представлены в рамках так называемого конституционного поля, что как только эти люди решат действовать сообща, как класс, и начнут использовать для достижения своих коллективных целей данные им нынешней конституцией электоральные возможности, в их руках окажется если не вся полнота власти, то весьма большое влияние на законодательство. В кругах сегодняшнего высшего общества этот класс считается не имеющим значения для страны. На самом деле он, конечно, имеет величайшее значение, поскольку для него благополучие страны есть вопрос физического выживания. Но собственные интересы этого класса не понуждают (можно сказать, не «совращают») его действовать в защиту частной собственности в ее принятом виде, не говоря уже о злоупотреблениях, связанных обладанием собственностью. Их настоящее или, в крайнем случае, будущее, влияние должно выразиться в том, чтобы поставить законы о собственности в зависимость от интересов общества, от оценки степени их соответствия идеалу общего благосостояния, а не от соображений личного характера, свойственных тем, кто сейчас контролирует правительство.

Мне кажется, что масштаб перемен, о которых идет речь, далеко не полностью осознан – ни теми, кто противостоял последней конституционной реформе, ни теми, кто провел ее в жизнь. По правде говоря, в последнее время англичане не уделяют особого внимания изменениям в политической жизни. Они уже пережили столько перемен, относительно которых сначала так много предсказывали и хорошего, и плохого – тогда как их действительные результаты оказались куда скромнее предсказанного – что англичане уже начали думать, что неисполнение ожиданий выражает

---

\* Перевод осуществлен по изданию: *Mill J.-S. Socialism*. Chicago: Belfords, Clarke & CO, MDCCCLXXIX. P. 9–10, 13–14.

саму природу политики; у них развилась привычка подсознательно верить в то, что все изменения, если только они не обретают характера кровопролитной революции, на практике оборачиваются лишь несерьезными и непостоянными нарушениями привычного хода жизни в стране. Однако это весьма поверхностный взгляд как на прошлое, так и на будущее. Разнообразные реформы, проведенные в жизнь на протяжении последних двух поколений, как минимум, исполнили предсказанное относительно их результатов. Ошибочность предсказаний часто касалась скорости достижения обещанного, а иногда и характера результатов. Теперь нам смешны тщетные упования тех, кто считал, что католическая эмансипация успокоит Ирландию или примирит ее с британским владычеством. К исходу первого десятилетия действия закона о реформе мало кто продолжал думать, что этот закон разрешит все важные практические проблемы или что он открыл дверь всеобщему избирательному праву. Зато последующие двадцать пять лет его действия увидели всю широту косвенных результатов закона, а они куда более фундаментальны, чем непосредственные результаты. Молниеносные результаты обычно бывают поверхностными. Те причинные факторы, которые достигают самих корней будущих событий, лишь постепенно начинают демонстрировать наиболее серьезные аспекты своего действия и потому успевают превратиться в часть привычного хода вещей еще до того, как будет привлечено всеобщее внимание к произведенным ими результатам; ибо когда изменения становятся очевидными, случайные наблюдатели часто уже не ставят их в какую бы то ни было связь с данной причиной. Отдаленные последствия нового фактора политики редко осознаются в момент их возникновения за исключением тех случаев, когда они оказываются предсказанными заранее.

<...> В наше время политика стала предметом научного изучения с точки зрения трудящихся классов; выводы, сделанные также с позиций специфических интересов этих классов, преобразуются в системы и принципы, претендующие на занятие определенного места в политической философии на тех же правах, в силу которых в нее включены системы предшествующих мыслителей. Крайне важно, чтобы все мыслящие люди как можно раньше поставили перед собой задачу уяснения того, в чем состоят эти принципы народной политики, так чтобы каждый ее элемент стал объ-

---

ектом всестороннего анализа и обсуждения и, когда придет время, все, что есть в ней правильного, по возможности было бы принято, а все неверное было бы отклонено по общему согласию; тогда вместо насильственного конфликта между прошлым и новым (будь то конфликт реальный или даже только моральный) лучшие элементы того и другого соединились бы в обновленном социальном организме. В случае если крупные социальные перемены происходят с обычной скоростью, не испытывая воздействия в виде физического насилия, мы имеем дело с периодом продолжительностью в одно поколение; от данной продолжительности зависит, явится ли приспособление общественных институтов к измененному состоянию человеческого общества реализацией мудрого предвидения или же оно обернется конфликтом противоборствующих предрассудков. Когда решение великих вопросов становится предметом противостояния между невежественными поборниками перемен и столь же невежественными противниками перемен, подобное – в ситуации обновленной социальной реальности – ставит под угрозу будущее человечества.

### III. К ВОПРОСУ О РУССКИХ РЕВОЛЮЦИЯХ: РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ И МАРКСИСТСКИЕ КОРНИ

*И.К. Пантин*

#### **Российская история – Русская революция**

Предмет данной статьи – проблема единства российской истории. Автор попытался доказать, что Октябрь 1917 г. отнюдь не прерывает исторической эволюции громадной страны, а восстанавливает «связь времен» несмотря на все противоречия, зигзаги, трагические изломы.

Любое историческое явление, взятое вне его родословной, легко противопоставляется предшествующему развитию, особенно в том случае, если последующие события не совпадают с заранее заданным, по мнению многих, западноевропейским, типом поступательного прогресса, который трактуется как своего рода «исторический закон». Тогда исторический перелом, каким была Русская революция, в особенности Октябрь 1917 г., легко квалифицировать как «падение в пропасть», «торжество бесовщины», «конец русской истории», а если «научно» – как «реакцию традиционного общества на техногенную цивилизацию с использование всех приобретений этой цивилизации для воскрешения прошлого»<sup>1</sup>. Октябрьская революция в умах мыслителей новой генерации превращается в большевистский переворот, который выпадает из логики исторического развития России. Ни о какой объективной потребности разрешить общенациональные проблемы России речь у них не идет. Революция сводится к бессмысленному разрушению культуры, гражданской войне, а затем становлению тоталитарного режима. Парадоксальность ситуации в случае с Октябрьской революцией (о революции 1905–1907 гг. почему-то не говорят, хотя она была своеобразной репетицией Октября 1917 г.) заключается в том, что разрыв между Октябрьской революцией и предшеству-

ющей российской историей, включая ее последствия для нашей страны, проник не из действительности в умы, а, наоборот, из новых представлений о революции в мыслимую историческую действительность. Имея в виду это обстоятельство, не должны ли мы сказать так, как некогда говорил Г.В.Плеханов: в мозгу некоторых новоявленных мыслителей не могут ужиться рядом понятия о таких вещах, которые прекрасно уживаются в действительности.

В этой связи вполне законен вопрос: имеет ли Русская революция (прописная буква означает, что имеются в виду все три русские революции) корни в социальной и экономической русской истории или она возникла, как утверждают некоторые, «случайно», внезапно, подобно разрушительному смерчу? Людям, занимающимся осмыслением истории, известно, что «случайно», неожиданно возникающее в общественной жизни событие способно обрести страшную силу необратимости, которая стремится продолжить себя, невзирая на все препятствия и жертвы. В этом смысле определение «случайность» в отношении Русской революции теряет резон: случайность переходит в необходимость. Так было раньше, но XX век превзошел в этом смысле предшествующие столетия. Другими словами, точка зрения «или-или» далеко не всегда может быть применена к истории.

Точка зрения, выделяющая эффект неожиданности революции имеет свое оправдание: революционный взрыв нельзя предугадать заранее. И дело здесь заключается не в ограниченности общественного знания, даже научного, а в том, что революция, предполагающая активные действия исторических субъектов (отдельных лиц, групп, социальных слоев), не допускает однозначного предвидения ее появления с помощью научных, т. е. абстрагированных от деятельности человека, методов. В частности, нельзя заранее определить, как будет совершаться формирование революционного субъекта, не будет ли оно прервано, какими будут возможности для действий нового типа, немислимых раньше (как, например, в революции 1905–1907 гг.), кому, на какой стадии и как удастся остановить идущий «снизу» процесс развертывания инициативы масс и т. п. Все это нельзя вывести из условий существования «старого порядка». Как справедливо, на наш взгляд, подчеркивает Б.Г.Капустин, «...акты свободы непредсказуемы в принципе. Такова их онтологическая

“природа”, укротить которую не в силах никакая методология познания, даже та, которой обладают “самые передовые”, “современные социальные науки”»<sup>2</sup>.

Русскую революцию автор понимает как процесс образования внутренних (включая сюда и идейный сдвиг), а также внешних условий, который создает возможность решения, – какого – это зависит от обстоятельств, – общенациональных проблем путем разрушения политического или социального «старого порядка». Активная, собственно событийная фаза революции оказывается в этом случае включенной в более широкий исторический контекст, который определяет не только форму протекания революционного процесса, его противоречия и способы их разрешения, но и термидор – самоотрицание революции, введение ее в законные рамки. В этом отношении грань 20–30-х гг. XX в. мы рассматриваем как момент революции (= ее самоотрицание), а не то, что родилось благодаря inferнальной воле одного человека, наделенного необъятной властью. Конечно, революция – это всегда крупное политическое событие – особенно тогда, когда она разрушает не только правящий режим, но вторгается в общественно-экономические отношения. Но «политическое» далеко не всегда исчерпывает сути проблемы «Российская история – Русская революция». Предшествующая история гораздо глубже, гораздо основательнее «вошла» в революцию, чем предполагают, воздействовала на ход дел и даже результаты. Более того, социальная революция, наподобие Русской, открывая новый вектор исторической эволюции нашей страны, не только не прерывает «связь времен», а своеобразно, на новом этапе всемирной истории, *продолжает* в иных формах, при ином сочетании политических сил развитие страны. Единственное, чего нельзя ожидать от революции – это кумулятивности прогресса, непосредственного сохранения и умножения культуры и обретений старого порядка. Ибо революция, особенно народная – это слом старых порядков, обновление политической структуры общества, формирование нового строя отношений.

Первое, на что наталкивается исследователь проблемы «Российская история – Русская революция», это ментальность народа России – феномен вполне реальный, если отбросить разного рода идеологические спекуляции. Менталитет на деле подытоживает многое: природные условия, размеры территории, историческую

судьбу народа, строй его речи, привычки и традиции и, что, пожалуй, главное, – укоренившийся способ отношений людей друг с другом. Вот почему он многое дает для объяснения некоторых особенностей истории.

В литературе нашей и зарубежной подробно описаны такие черты ментальности русского народа, как взрывной характер, страсть, неистовство, иррациональность поступков, неприятие мира, в котором существует несправедливость, мечтательность и т. п. Поскольку мы пишем о революции, которая, так или иначе, втянула в политику миллионы рабочих и крестьян, то для нас, кроме упомянутых, важна еще одна черта русского (российского?) характера – отсутствие «внутренней» демократии. Если историческое прошлое народов Западной Европы, богатое борьбой и уроками, создало тип современного гражданина, человека из народа, который сам к себе относится с известным уважением и которого вследствие этого вынуждены уважать правящие классы, то в России многовековая работа самодержавия по искоренению всяких следов внутренней демократии в народе, произвол высших сословий в отношении низших, засилье чиновничества в повседневной жизни сформировали своеобразный менталитет «простого человека», чьими характерными чертами стали ощущение униженности, внутреннее ожесточение, ненависть к «барину», его культуре, недоверие к «студенту» (интеллигенту), желание расквитаться с «богатеями» за свои беды и лишения. Конечно, в конце XIX – начале XX в. возник слой промышленного пролетариата с совсем иными установками и предпочтениями, но он был слишком мал, чтобы изменить тип личности крестьянского большинства.

Века гнета, непосильного труда на помещика, на государство, морального унижения, душевного мрака породили у крестьянства утопическую мечту в «единый миг» переломить свою судьбу, разрешить *сразу* все обуревавшие его всегда невзгоды. Как никто другой, это отчетливо понимал Достоевский. «У нас все теперь в вопросах, – писал он. – И что главное, все ведь это требует времени, истории, культуры, поколений, а у нас, напротив того, предстоит разрешить в один миг. В том-то и главная наша разница с Европой, что ни историческим, ни культурным ходом дела у нас столь многое происходит, а вдруг и совсем даже внезапно»<sup>3</sup>. Впрочем, неизбежность социального взрыва понимал не только Достоевский.



Но другого пути, исключаящего катастрофу, никто не мог предложить. Вся история России, развивавшаяся «вдруг и совсем даже внезапно», особенно XX в., закрепляла в массах «культуру взрыва» (М.Волошин). И не случайно в революции 1917 г., разразившейся во время мировой войны, переросшей затем в гражданскую, обе стороны действовали с крайним ожесточением и беспощадно расправлялись друг с другом. (Автор книги «Красный террор», на которую любят ссылаться некоторые, хотел написать еще одну, под названием «Белый террор».)

Российский менталитет формировался веками в условиях сначала татаро-монгольского ига, а затем самодержавного режима. Веками народ безропотно мирился с самодержавной властью, а в самые переломные критические моменты национальной истории она получала поддержку «снизу». Уже одно это заставляет задуматься о глубоких корнях единодержавия в российском обществе. Проблема становится еще острее, если вспомнить о коммунистическом тоталитаризме, который сравнительно легко (по историческим меркам, разумеется) одержал победу над другими возможностями исторического развития. Словом, централизованное государство, действующее от имени народа и якобы в его интересах – вот единственная и неизменная рамка, аутентичная онтологически и первичная морально – долгое время, вплоть до начала XX в. была характерна для русского народа. Защита прав индивида в народном сознании в случае конфликта их с интересами государства заранее выступала псевдопроблемой. Мучительная всякий раз проблема этического выбора – государство или человек – априорно решалась в пользу государства. Но отнюдь не любовь к государству была причиной «государственнического менталитета россиян», а скорее забитость, нищета, непосильная работа миллионов. Политика, требовавшая духовного развития, моральной выработки, потребности в свободе и правах, являлась неосуществимой утопией («блажью») для тех, чья жизнь была наполнена изнуряющей и отупляющей работой на другого, у кого были отняты средства вести жизнь, достойную человека. В России этим притесненным и ограбленным большинством выступало в XVIII–XIX вв. прежде всего крестьянство.

Сегодня, видимо, не надо доказывать ту истину, что «историческая среда», сама вовлеченность России со времен Петра I в систему политического соперничества великих держав, меж-

дународных экономических связей, обмена товарами и идеями определила начало превращения отсталой евразийской страны в буржуазную. Трудность проблемы в другом: понять, в какой мере и почему сам генезис капитализма в России оказался существенно отличным от соответствующих процессов на Западе; почему, в частности, освободительная борьба, призванная «снять» противоречия между азиатством, крепостничеством и буржуазными элементами прогресса, приобрела *сугубо антибуржуазный характер*, не сохранив после Октября 1917 года позитивных результатов предыдущих этапов борьбы и достижений Запада. Наконец, предстоит выяснить, в чем заключается характер, объективное содержание, действительный исторический смысл «Октябрьской социалистической революции», которая, решив ряд задач, недорешенных при царизме (ликвидация помещичьего землевладения, окончательное завершение «первоначального накопления», индустриальная революция) выродилась в систему – используем определением Маркса – «грубого коммунизма», не только не превзошедшего капитализма, но и стоящего «ниже» его по ряду важнейших параметров.

Начнем с исторического контекста, с характеристики основных линий социально-политического и экономического развития России. В основу понимания исторической революции России – во всяком случае, XVIII–XX вв. – автор кладет концепцию «догоняющего» или «запоздалого» развития (модернизации), которую он разрабатывал вместе с Е.Г.Плимаком, В.Г.Хоросом и А.И.Володиным, начиная с середины 80-х гг. XX в. в ряде совместных работ. Идея «догоняющего» или «запоздалого» развития России была сформулирована впервые С.М.Соловьевым в «Публичных чтениях о Петре Великом» (1872 г.) и в комментариях к ним, и развита затем В.М.Ключевским (см. его дневниковые записи, заметки, афоризмы). «Русский народ, – писал Соловьев, – не отстал по своему развитию от других европейских народов, а только запоздал на два века, благодаря тем неблагоприятным условиям, которые окружали его со всех сторон до самого Петра»<sup>4</sup>. По Соловьеву, Россия принадлежит к единой христианской цивилизации, а потому запоздание с переходом в пору зрелости не отменяло общности судеб России и Европы. Однако, как оказалось, проблема «Россия – Запад» гораздо сложнее, чем представлялось Соловьеву.

Ученик Соловьева Ключевский начал осознавать особый характер движения отставшей страны вслед за развитыми. «Закон жизни отсталых государств или народов среди опередивших: нужда реформ назревает раньше, чем народ созревает до реформы, – записывает Ключевский в дневнике в январе 1911 г. – Необходимость ускоренного движения вдогонку ведет к перениманию чужого наскоро»<sup>5</sup>. Перенимание чужого «наскоро» историк иллюстрировал реформами Петра I и Александра II. «Наскоро» означало для Ключевского «низшую форму государства» и отсутствие права в русской жизни и беззаконие при невероятном обилии законов и многое другое. Как показала дальнейшая история, движение вперед путем государственного насаждения определенных отраслей экономики в ущерб остальным, в ущерб народному хозяйству страны, в особенности сельскому, в целом оказалось характерным для всей общественной эволюции России.

Концепция «догоняющего развития» отнюдь не является ключом к пониманию всех проблем истории России. Но она, думается, фиксирует некоторые из важнейших черт российского исторического процесса, – например, движение, так сказать, по «перевернутой» схеме: *сначала* инициатива власти, диктуемая, прежде всего, геополитическими соображениями, а не потребностями социального и экономического развития страны, *затем* преобразование социально-экономических отношений с помощью рычагов самодержавного государства на почве и в пределах данного строя.

Петр I не просто прорубил «окно в Европу» для России, он задал своеобразную матрицу прогрессивного движения страны. А.И.Герцен и назвал ее «петроградизмом», а мы – «самодержавной модернизацией», «догоняющим» развитием. Именно с Петра начинается специфически российский способ «европеизации» страны, когда власть, ломая прежний уклад жизни населения, «искусственно» *насаждает* новые по форме сообразные с западными канонами формы отношений в обществе и экономике. Интересы развития страны при этом вырываются из сферы самостоятельности общества (власть лучше знает, что стране необходимо) и противопоставляется в качестве предметов правительственной деятельности. Менялись «формации», системы, режимы, но административно-принудительный характер модернизации страны остался прежним. Ее черты мы с трудом пытаемся изжить сегодня.

В основе подобного движения по «перевернутой» схеме, когда на роль субъекта модернизации выдвигается государственная власть, лежит слабость, неразвитость общественных сил, чьи интересы в потенции совпадали с переменами, вынужденный, недобровольный характер реформ (иногда под угрозой национальной катастрофы), наконец, политическая пассивность основной массы населения. Вот почему «верхи», власть, правительственные круги, а не «низы», общество, народ, оказывались на высоте исторической задачи. Лишь в ходе перемен, на их основе происходило «сцепление» преобразований с интересами определенных социальных слоев. И не случайно все радикальные реформы «сверху» связаны с громадными бедствиями для народных масс. Государство, присвоившее себе право вести народ, еще не готовый к самостоятельному выбору, по пути «прогресса», способно это сделать только в интересах господствующих групп, с которыми оно было связано, и обязательно с помощью принуждения.

Начнем изложение проблемы с реформ Петра I.

Предвестия петровских преобразований исследователь эпохи Петра I Соловьев видит уже в попытках Ивана IV вывести Россию к морским рубежам и в правлении первых Романовых, когда на европейский манер стал заводиться «военный строй», начался «вывоз из-за границы ремесленников, людей, способных завести разные промыслы», понадобились услуги европейских ученых и офицеров с их знаниями математики, географии, военного дела и т. д.

Собственные петровские преобразования носили в этом смысле куда более всеобъемлющий характер. Военные победы над шведами «вводили» в систему европейских государств новую могущественную державу с более чем 200-тысячной регулярной армией и современным флотом; строительство основанных на крепостном труде мануфактур (как казенных, так и передаваемых в частные руки) – при резком увеличении податного обложения населения и усилении внеэкономического принуждения – были материальной основой побед Петра. При этом европейский опыт и знания, как подчеркивал Соловьев, были «переплавлены» в самостоятельном оригинальном творчестве царя и деятельности много численных «птенцов гнезда Петрова».

Говорить о том, что Петр Великий заботился об общем благе подданных, конечно же, не приходится<sup>6</sup>. Он самыми беспощадными и варварскими методами обеспечивал «государственный

интерес». Единоборство со Швецией (союзники России – Дания и Польша – были почти сразу же сокрушены Карлом XII) потребовало гигантского напряжения сил нации. При уменьшении на 7–15 % окончательно закрепощенного податного сословия страны (данные историков здесь расходятся) происходит троекратное увеличение податей и доходов государства (примерно с 3 млн рублей в 1710 г., до 10 млн рублей в 1725 г.); две трети, иногда четыре пятых доходов уходят на войну<sup>7</sup>. Десятки тысяч бывших крестьян гибнут теперь в баталиях Петра, при возведении северной столицы, в непосильном труде крепостных в мануфактурах и на рудниках. Жесточайшему регламентированию подвергается деятельность купцов и предпринимателей. Поголовно мобилизуется Петром на военную и административную службу дворянство, для чего вводится принудительное обучение всех дворянских отпрысков. Знаменитой «Табелью о рангах» заново регламентируется – уже не по «роду», а по заслугам – сословная значимость дворян. Невиданное развитие получает государственная бюрократия, опутывающая всю страну системой «сыска» и деспотичной «опеки».

Преобразования вызывают культурный раскол нации: у «благородного» сословия теперь короткая одежда, бритое лицо, парик, вызывающие ужас у мужика, да и изыснаться оно начинает все больше на иностранных языках, сначала на немецком, затем на французском.

«Реформа пронеслась над народом как тяжелый мираж, всех испугавший и никому не понятный»<sup>8</sup>, – писал В.О.Ключевский. Не случайно же народная молва окрестила Петра-преобразователя «Антихристом», хотя по-крупному народ не перечил царю. По-крупному казачество и крестьянство выступит под водительством Пугачева в 1773–1775 гг., в царствование Екатерины Великой, поначалу обещавшей народу всеобщее «блаженство», а закончившей раздачей сотен тысяч крестьян своим бесчисленным фаворитам.

Петр I дал толчок экономическому (преимущественно в военной области) развитию. Но очень скоро стало сказываться главное противоречие его реформ: преобразования происходили путем принудительного *насаждения* властью элементов экономического прогресса. Причем – и это, пожалуй, главное – в Европе они были завоеваны на *иной, буржуазной* социальной почве, в то время как у нас в России они накладывались на отсталые, *крепостнические* политические и общественные отношения.

Второй крупный этап «догоняющего» развития связан с отменой крепостного права, произведенной Александром II в 1861 г.

Поражение под Севастополем поставило самодержавие перед неотвратимым решением: в самом срочном порядке догонять соперников. В 1857 г. Александр II, **опираясь на либеральную общественную поддержку** и все более – на «либеральную» бюрократию, вынудил дворян приступить к «крестьянской реформе». *Все* выдвинутые в дворянских комитетах и реакционных комиссиях предложения (правда, их роль была постепенно сведена на нет) объединяло стремление «освободить» крестьян, ни в малейшей степени не покушаясь на дворянское землевладение и – тем более – на российский абсолютизм. Это была, собственно говоря, та «антиреформаторская» часть наследия Петра Великого и Екатерины Великой, которая в конечном счете приведет страну к революциям XX века...

Хотя в Манифесте Александра II от 19 февраля 1861 г. говорилось о «свободном сельском обывателе», его «свобода» оказалась весьма стесненной. Основная масса крестьян, страдавшая от малоземелья, разорительной податной системой выкупных платежей, скованная общинными рамками, оказалась не в состоянии вести хозяйство по-новому. Подстегиваемый извне капитализмом процесс втягивания крестьян в товарное обращение резко опережал (масштабом, сроками) переход к товарному производству. Сплошь и рядом, чтобы расплатиться с долгами и платежами, крестьянин вынужден был продавать урожай (в том числе и часть необходимого продукта) за бесценок местному ростовщику, скупщику, кулаку. Что же касается помещичьего хозяйства (увеличившегося за счет «отрезков» от наделов крестьян), то латифундисты держались, как правило, за испытанный способ отработок и испольщины. Крестьянина душил земельный голод, и ему приходилось арендовать землю у бывших помещиков и расплачиваться за неимением денег отработками в барских хозяйствах.

Поставим вопрос: удалась ли «Великая реформа» (точнее, реформы 1860-х гг.)? Ответить на этот вопрос не так-то просто, а уж однозначный ответ невозможен в принципе. Поскольку была отменена крепостная зависимость крестьянина, был дан толчок развитию капиталистической крупной промышленности в городах, стимулировано формирование общероссийского рынка,

была приоткрыта дверь буржуазному прогрессу России. Мы уже не говорим о том, что не менее существенным, чем экономический фактор, являлось возникновение в эпоху 1861 г. новых отношений между людьми, пробуждение общественного сознания, культурных движений. Все это в итоге стало составляющими обновления страны и умножения возможностей ее развития. Но поскольку экономическое движение весьма слабо затронуло деревню, отношения между помещиком и крестьянином, поскольку произошло обезземеливание крестьян, особым образом приковавшее их к своему наделу, закреплены законодательное запрещение выхода мужика из общины и юридический запрет на переселение, постольку реформы 1861–1864 гг. не достигли цели – не создали условий для широкого и беспрепятственного развития капитализма в городе и деревне. Другими словами, царизму, обладавшему огромными возможностями проникновения в стихийный процесс экономического развития, перераспределения его ресурсов и плодов, не удалось превратить процесс внедрения и роста «верхушек» капитализма в фактор, преобразующий всю систему общественных отношений. Более того, конфликт буржуазного развития с крепостничеством превращался в конфликт внутри первого, в столкновение разных вариантов самого капитализма, а позже – в 1917 г., – в конфликт разных форм и средств приобщения страны к европейской цивилизации, завоевания основных предпосылок ее.

Концепция «догоняющего» развития фиксирует в числе прочего то обстоятельство, что в России капитализм рождается не из разложения традиционных укладов, а, наоборот, само их разложение (или сохранение) происходит под влиянием капитализма, родившегося в другом месте, но привитого к общественному организму страны. В Западной Европе и Северной Америке капитализм, укореняясь, глубоко вспахивал социальную почву, нес духовное и политическое обновление народа, знаменовал собой начало новой цивилизации. В России же прогрессивная роль капитализма проявилась иначе: он обрушил прежний жизненный уклад широких слоев крестьянства, вбросил их в условия товарных отношений, не создав серьезных социальных предпосылок для нового способа хозяйствования. Из-за этого капитализм не смог завоевать все социально-экономическое пространство страны и не превратился

в элемент, конструирующий целостность общества. Зато он обострил до предела все противоречия – экономические, социальные, национальные.

Главной проблемой России становится проблема формирования *основных внутренних предпосылок* буржуазной эволюции страны, где уже возник и развивался современных крупнопромышленный капитализм, но еще не сложились многие из основных условий капитализма «свободной конкуренции». Город и деревня являли собой разительный контраст. В отличие от города, где совершалась буквально социальная революция, в российской деревне, где проживало большинство населения, отсутствовали многие из основных условий буржуазного развития. Если часть зажиточных крестьян переходила к фермерскому хозяйствованию, то большинство населения в деревне застряло на стадии разорения, пауперизации. Строительство железных дорог гигантски расширило сферу товарно-денежных отношений. Но вот парадокс, свойственный российскому буржуазному развитию: буржуазный прогресс весьма мало затрагивал деревню. «Крестьянин был весь в долгах, продавая хлеб сверх всякой продовольственной нормы, однако в подавляющей массе его хозяйство – с точки зрения внутренней структуры, внутренних отношений – оставалось патриархальным, натуральным. Подстегиваемый извне капитализмом, процесс втягивания крестьянства в товарное обращение резко опережал (масштабом, сроками) переход к товарному производству»<sup>9</sup>. Иными словами, однотипность буржуазной эволюции России с западноевропейской (и там и там развивался капитализм) отнюдь не означала их тождества.

Анализ первых шагов русского капитализма приводит Маркса к выводу о несомненном его историческом своеобразии, обусловленном рядом обстоятельств как всемирно-исторического свойства (гигантский рост производительных сил в Англии, Соединенных Штатах, Бельгии, Франции), так и национального (освобождение от крепостного права в 1861 г., проводимое царизмом и оставшееся поэтому половинчатым и урезанным). «...Возникновение железных дорог в ведущих странах капитализма, – писал Маркс Н.Ф.Даниельсону, – поощряло и даже вынуждало государства, в которых капитализм захватывал только незначительный верхний слой общества, к внезапному созданию и расширению их



капиталистической надстройки в размерах, совершенно непропорциональных остову общественного здания, где великое дело производства продолжало осуществляться в унаследованных истари формах. Не подлежит поэтому ни малейшему сомнению, что в этих государствах создание железных дорог ускорило социальное и политическое размежевание, подобно тому, как в более передовых странах оно ускорило последнюю стадию развития, а следовательно, окончательное преобразование капиталистического производства»<sup>10</sup>. (Железные дороги Маркс выделяет, с одной стороны, потому, что считает их адекватными тогдашним средствам производства, с другой – потому что они послужили основой для возникновения огромных акционерных компаний и дали толчок концентрации капитала.)

С этой точки зрения российский капитализм вряд ли можно было назвать неразвитым. По сравнению с соответствующими периодами западноевропейского капитализма он был вполне развитым, а главное, развивался высокими для своего времени темпами. Его слабость, «неразвитость» заключалась в другом – в колоссальном *несоответствии* всего общественного здания бурно разраставшейся капиталистической финансовой, торговой и промышленной «надстройке».

Чтобы еще более оттенить особую форму (тип) русского буржуазного развития, Маркс сравнивает его с капитализмом Соединенных Штатов. «В Соединенных Штатах, – пишет он, – концентрация капитала и постепенная экспроприация народных масс представляют не только орудие, но и естественное порождение (хотя и искусственно ускоренное Гражданской войной) неслыханно быстрого промышленного развития, прогресса в сельском хозяйстве и т. д.; Россия же напоминает скорее Францию времен Людовика XIV и Людовика XV, когда финансовая, торговая и промышленная надстройка или, вернее, фасад общественного здания (имевшего, правда, под собой гораздо более прочный фундамент, чем в России) выглядел насмешкой на фоне застоя большей части производства (сельскохозяйственного) и голода среди производителей»<sup>11</sup>.

Любой капитализм, где бы он ни возник, предопределяет разорение непосредственных производителей («экспроприацию народных масс»). Но это разорение может быть выражением *общего прогресса* страны на капиталистическом пути, как это было в

Соединенных Штатах Америки, а может быть средством создания капитализма *за счет* крестьянства исключительно в интересах господствующих классов (прусско-юнкерский путь развития). Проникавшее в социальные отношения буржуазное содержание не сглаживало в последнем случае противоречия между капиталистической эволюцией страны и отсталыми способами производства в сельском хозяйстве, а наоборот, обостряло их, добавляя к варварству крепостничества все недостатки новейшего капитализма. Маркс мог бы сказать о России то же самое, что он в свое время говорил о Германии: «Она разделяла страдания этого развития, не разделяя его радостей, его частичного удовлетворения»<sup>12</sup>. Другими словами, прогресс капитализма в России, в отличие от Западной Европы, не устранял почвы для глубокого социального переворота, наоборот, каждым своим шагом он делал разрушение старого порядка, сложившегося после 1861 г., все более неотложным.

На деле, начиная с середины XIX в. общественно-экономический организм России обрел контуры уникального «кентавра» (М.Гефтер): примитивный земледельческий фундамент и надстраиваемая «сверху», а затем и проникающая в него передовая буржуазная надстройка – в виде крупной капиталистической промышленности и железных дорог. Тем не менее многие исследователи, завороченные стремительным экономическим ростом, который совершался в России в конце XIX – начале XX в., толкуют о «нормальном» хозяйственном и общественном развитии страны, оказываясь благодаря этому неспособными понять происхождение и генезис Русской революции.

Однако не просто тяжелое экономическое положение порождает революции. В конце XIX – начале XX в. происходят духовные изменения в российском обществе и народе. С одной стороны, в деревне вырастало новое поколение крестьян, неизмеримо более развитое, побывавшее в отхожих промыслах, в городах, просветившееся в результате горького опыта бродячей жизни и наемной работы. Да и большинство крестьян ожидало событий, каких – еще не знали, но, тем не менее, ждали. С другой – растет рабочее движение. К середине 90-х гг. XIX в. в стране насчитывалось до десяти миллионов наемных рабочих, из них приблизительно три миллиона составлял фабрично-заводской пролетариат (вместе с горными и железнодорожными рабочими). Основная масса рабочих была сосредоточена в районах, тяготевших к Петербургу, Мо-

скве, Харькову, Екатеринбург, Баку, Ростову-на-Дону. Донбасс, затем Петербург и Харьков, Москва, Иваново, Минск оказались в 1890-х гг. застрельщиками массового пролетарского движения. В 1895 г. по умеренным подсчетам число бастовавших доходило до 40–50 тыс. человек. Борьба была неизбежной: к тяготам промышленного переворота добавлялись тяготы самодержавного строя в России. Россия была единственной в Европе страной, где конфликты между администрацией и рабочими «разрешались» с помощью жестоких полицейских мер. Циркуляр министра внутренних дел Горемыкина гласил: «Безусловно воспрещать всякие сходки рабочих, выяснять зачинщиков этих сборищ, подвергая последних аресту, если сходки собирались с целью уговора к стачке». Местные власти, руководствуясь этим циркуляром, проявляли часто и собственную «самодетельность». В апреле 1895 г. при ликвидации «беспорядков» на Большой мануфактуре в Ярославле солдатами Фанагорийского полка было ранено 18 человек и трое убиты.

Экономический и политический гнет вызывал растущий отпор рабочего класса. Шаг за шагом рабочие переходили от стихийных «бунтов» и волнений к организованным формам борьбы. В первых рядах шли петербургские пролетарии. Там же зарождается российская социал-демократия.

Изменилось и т. н. «образованное общество». Формируется и новое поколение либералов (К.А.Арсеньев, И.И.Иваньков, И.И.Зибер, В.А.Гольцев и др.) Их программа – свобода печати, обеспечение неприкосновенности, общедоступность образования, демократизация государственного управления, расширение полномочий местного самоуправления, ответственность чиновников всех уровней перед судом. Опыт думской деятельности заставил либералов более пристально взглянуть в существо аграрного вопроса, глубже понять интересы крестьян. Конечно, пореформенная эпоха еще не создала сил, способных на политическую деятельность в духе либеральных идей, но не будем забывать, что своими социокультурными ориентирами либерализм конца XIX в. задавал такие темп и подходы, которые были восприняты литеральными партиями, когда они возникла в начале XX в.

Так кончался XIX в. И наступал век XX-й, которому предстояло подвести итоги «догоняющей» модернизации, предпринятой Александром II.

Первым натиском на самодержавия стала революция 1905–1907 гг., поставившая на повестку дня задачу демократических преобразований политической системы России и аграрный вопрос. Революция началась с расстрела царскими войсками мирной рабочей демонстрации, направлявшейся к Зимнему дворцу для изложения своих просьб. Кровавая расправа с рабочими (по данным тогдашних газет, было убито около четырех тысяч человек) поразила всю Россию, приученную царизмом к расстрелам бастовавших рабочих и подавлению крестьянских «бунтов» и стимулировала широкие общественные слои к *действию*. Расстрелы рабочих и крестьян, выступавших против своих хозяев, были нередкостью в России и раньше, но в данном случае сказалось, по-видимому, изменившееся общественное мнение в связи с поражением в русско-японской войне и авторитет власти, расстрелявшей в центре Империи демонстрацию рабочих, детей, женщин, которые шли к царю за защитой и помощью.

Непосредственная реакция рабочих Санкт-Петербурга длилась недолго – бастовали около недели. Но отзвук расстрела прокатился по всей России. 9 января показало, насколько царская власть боится своего народа и к каким методам она готова прибегнуть, если почувствует опасность для трона. Непосредственные действия людей, настроенных против власти, носили разнокалиберный характер: от банкетной кампании в пользу Конституции до восстания матросов на броненосце «Потемкин», были плохо организованы и мало связаны между собой, однако все равно они создавали в стране совершенно другой, чем раньше, культурно-идеологический и политический климат. Пишутся письма царю с требованиями конституции, земли, требуют демократических выборов и аграрной реформы. Организуются Рабочие советы и союзы, ассоциации интеллигенции, Союз Союзов, Всероссийский крестьянский союз, этнические организации. Возникают радикальные газеты, нелегальные политические партии. Бастуют рабочие, особенно на окраинах России. Царское правительство было вынуждено закрыть университеты. Не хватало лишь *события*, которое бы сконцентрировало все формы протеста, и оно произошло.

В октябре 1905 г. прошел слух (кстати, ложный), что арестованы несколько профсоюзных делегатов. В знак протеста Всероссийский железнодорожный союз, находившийся под влиянием эсеров, при-

звал к всеобщей политической забастовке. Поддержанная Союзом Союзов забастовка солидарности охватила другие отрасли промышленности, а также сферу услуг. Бастовали студенты, учителя, мелкие торговцы. Было прекращено движение по железным дорогам страны, перестали работать заводы, фабрики, приостановлены речные перевозки. К 17 октября бастовали около 1,5 млн промышленных рабочих, около 200 тыс. служащих и большинство людей свободных профессий. «Не только само число участников, – справедливо отмечает Т.Шанин, – а оно было огромным – потрясло Россию. Для России, как в целом и для всего мира, это была первая поистине общенациональная забастовка, в которой значительное большинство промышленных работников, интеллигенции многотысячной империи выступили в поддержку общих политических требований»<sup>13</sup>. В этих условиях царизм вынужден был пойти на уступки. 17 октября был опубликован официальный текст царского Манифеста. Население страны оповестили, что России даруется свобода слова, собраний и организаций. Государственная Дума превращалась из консультативного в законодательный орган. Объявлялась амнистия для многих политзаключенных, восстановлено действие демократической конституции Финляндии. Был создан Совет министров во главе с премьер-министром (С.Витте). Двумя неделями позже вдогонку Октябрьскому манифесту появился еще один царский Манифест, возмещавший об отмене остатков выкупных платежей 1861 г. и расширявший деятельность Крестьянского банка с целью облегчить покупку земли крестьянами. Но никакого влияния на крестьян он не оказал.

Маневр царской власти в целом удался. И хотя революционные партии, Санкт-Петербургский Совет, Союз Союзов выступили за созыв Учредительного Собрания, за создание республики и обеспечение более эффективного контроля электората за исполнительной властью и т. п., большинство забастовщиков посчитали, что цель достигнута, и вернулись на свои рабочие места.

Правда, продолжали борьбу польские, латвийские, эстонские, грузинские, еврейские горожане. Но здесь ответ армии был более жестоким. В ряде окраинных губерний было объявлено военное положение, карательные экспедиции действовали с особой жестокостью.

Борьба, разумеется, продолжалась и в центральной России. 7 декабря 1905 г. вновь прозвучал призыв к всеобщей политической забастовке. Он провалился в Санкт-Петербурге – сказались

аресты активистов революционных партий и организаций, но получил поддержку в Москве. Московская забастовка вылилась в противоборство с армией и полицией. Боевые дружины в основном из социал-демократов, эсеров, рабочих и студентов дрались с войсками за каждый дом, за каждую улицу. Но противостоять переброшенным из столицы гвардейским полкам они не смогли. А с помощью артиллерии баррикады одна за другой были разрушены, и 20 декабря восставшие прекратили сопротивление. К январю 1906 г. карательные экспедиции сломали сопротивление рабочих и солдат вдоль российских железных дорог в городах Сибири и Дальнего Востока и «порядок» в городах Империи был восстановлен.

Так кончился первый «городской» этап революции, но сама революция продолжалась: на огромной территории разгорелось крестьянское восстание. И хотя забастовки в городах продолжались и далее, центр тяжести революции переместился в село, где крестьяне громили помещичьи усадьбы и захватывали землю. Крестьянское восстание достигло своего пика в середине 1906 г. Даже выборы в I Государственную Думу не повлияли на размах крестьянских выступлений (хотя крестьяне участвовали в большинстве своем в выборах. Состав I Думы показал значительное полевание настроений населения. В Думу не прошел ни один депутат из «правых» (помещичьей партии), зато крестьянские депутаты («трудовики») образовали самую многочисленную фракцию. Большинство они не стали, потому что кадеты блокировались с депутатами нерусских окраин. Но главное, что показала I Дума, а за ней и вторая, это решимость крестьян бороться за землю. «Трудовики» в Думе требовали бесплатной передачи частных земель в руки крестьян («Земля ничья, земля») и уравнительного перераспределения земельной собственности.

Перипетии работы I и II Государственной Думы сами по себе, несомненно, представляют интерес. Однако в контексте проблематики данной статьи мы не будем их рассматривать. Нас интересуют, прежде всего, крестьянские восстания и аграрный вопрос как таковой. Следует подчеркнуть, что движение крестьян развивалось стихийно – ни одна политическая партия, даже эсеры, не могли приписать себе руководство крестьянскими выступлениями. С одной стороны, это свидетельствовало об органичности,

укорененности в сознании крестьян идеи борьбы за ликвидацию помещичьего землевладения; с другой – политической слабости, неорганизованности выступлений, отсутствии общероссийского руководства. Крестьянская война стала неожиданностью для политических сил России. Царизм убедился, что он уже не может безоговорочно рассчитывать на крестьян как на опору самодержавной власти и существующих порядков в деревне. Кадеты, куда входили и земцы, убедились в неожиданном радикализме крестьянских требований: вопрос о компенсации за изымаемые частные земли «трудовики» отказывались обсуждать. Для социал-демократов полной неожиданностью стало возрождение народнических идей, за которыми теперь стояли уже не группы интеллигенции, а крестьянская масса, восставшая во имя осуществления давней мечты – «черного передела» и уравнительного перераспределения земли. Специфически крестьянская революция означала, что помещичье хозяйство в России стало капиталистическим, из чего исходили социал-демократы, но оно, согласно Ленину, «больше держится крепостнически-кабальной, чем капиталистической системы хозяйства»<sup>14</sup>. Иначе объяснить революционное крестьянское движение невозможно. Оно сформировалось как ответ на капитализм, сложившийся после 1861 г. Но главное заключается в другом: за народнической уравнительностью и прочими предрассудками этого «социализма» скрывалась реальность радикального в непосредственно демократическом смысле «американо-фермерского» пути развития капитализма в сельском хозяйстве в противовес «пруско-юнкерскому» помещичьему капитализму. Другими словами, в России буржуазно-демократическая революция предполагала, как когда-то во Франции, переворот в *социальных* отношениях, а стало быть, возможность нового левого блока, теперь уже с революционным крестьянством, а не оппозиционными буржуазными слоями города. Отсюда Ленин делал вывод о национализации всей земли, вывод, близкий к позиции Всероссийского Крестьянского Союза и идее «социализации» земельной собственности.

Этой позиции Ленина противостояла точка зрения Плеханова. Ему казалось, что Ленин порывает с марксизмом и пытается найти решение российских проблем на ином пути, чем тот, который создавался капиталистическим развитием. Признать социально-прогрессивной борьбу крестьянства за землю в условиях *развивающегося*

*капитализма* в стране казалось Плеханову теоретически невозможным. Европейский прецедент этому полностью противоречил. Крестьянскую борьбу против помещичьих латифундий, частью уже буржуазных, он относил к прошлому России, с которым должна была разбираться буржуазия, а не рабочий класс. К тому же вмешиваться в эту борьбу означало для него вносить поправки в объективный ход экономической эволюции буржуазного общества, что, как он был уверен, несовместимо с марксизмом. Воспользоваться борьбой крестьян за землю социал-демократия может и должна, но поддерживать ее, а тем более участвовать в ней – это дело не рабочего класса, а мелкой буржуазии и народнических партий. Коренную идею марксизма – рабочий класс может освободить себя, лишь освободив все общество – меньшевики относили лишь к заключительному этапу освободительной борьбы рабочего класса, к моменту полной победы пролетарской социалистической революции.

Эти разные позиции четко проявились на IV (Объединительном) съезде РСДРП, который состоялся в апреле 1906 г., чтобы изменить аграрную программу партии в связи с новыми условиями. Съезд не объединил партию. То, что программа 1903 г. устарела, признавали все, но ленинская резолюция о национализации всей земли показалась слишком радикальной большей части съезда – и меньшевикам, и большевикам. План «муниципализации» земли, предложенный меньшевиками, тоже был провален. Возобладала точка зрения передачи всей земли в частную крестьянскую собственность. Однако главный вопрос: с какими силами РСДРП надлежит блокироваться в революции, так и не был решен. Идеи Ленина были для Плеханова уступкой эсерам, бланкизму, народничеству; идеи Плеханова представлялись Ленину вчерашним днем исторического развития России.

Революция 1905–1907 г. была подавлена царизмом. Но она не прошла даром. Не говоря о том, что она осталась в памяти народа, многие из тех, кто бастовал, сражался на баррикадах в Москве, бунтовал против помещиков, приняли активное участие в событиях Февральской и Октябрьской революций.

Революция 1905–1907 г. показала, что демократической Россию можно сделать лишь демократическим путем. А это предполагает «плебейскую» расправу со средневековьем и всеми его порождениями в экономике и политике, а также просвещение, сплочение и организацию масс.



События показали, что за народнической уравнительностью, иллюзорной и консервативной с точки зрения марксистской теории, скрывается реальность радикального и непосредственного демократического «американского пути» – «черного передела», означавшего ликвидацию помещичьего землевладения и перераспределение земли в пользу крестьянства. Однако такой передел совсем не означал раскрепощения патриархального крестьянина, а являлся моментом и условием максимально свободного развития капитализма в сельском хозяйстве России, не говоря уже о том, что политически он был возможен только при условии обновления политического строя. В революции речь шла о свободном развитии капитализма. Но способ, которым достигается это развитие, уже не мог быть чисто буржуазным, как это было в Европе в XVIII–XIX вв. В XX в. он нес в себе *некапиталистическую* потенцию, открывая тем самым новую перспективу, связанную с гегемонией в революционном движении рабочего класса. История в 1917 г. покажет, что эта перспектива не будет носить социалистического характера (вопреки надеждам Ленина и большевиков), она будет некапиталистической со всеми ее противоречиями и зигзагами. Как и предвидел Ленин, события 1905–1907 гг. показали, что российская буржуазия (в собственном смысле этого слова) – владельцы капиталистических предприятий, крупных и средних, – как актер буржуазной революции не проявили себя сколь-нибудь заметно. Конституционные и либеральные требования выражала в основном интеллигенция, «люди свободных профессий». Основную роль в революции сыграли рабочий класс и крестьянство, а также студенческая молодежь.

Вместе с тем революция разрушила прежний идейный комплекс: либеральная интеллигенция больше не могла говорить от имени «простого человека», с претензий на универсальность. В начале 1906 г. кадеты объявили себя сторонниками конституционной монархии и отмежевались от революционных действий. Еще дальше пошел Гершензон, который заявил, что только царское правительство защищало русскую интеллигенцию от разрушительной ярости толпы. На этом закончилась «народническая» традиция либеральной интеллигенции.

И, наконец, последнее. Столыпинские реформы, которые, абстрактно говоря, могли преобразовать аграрный строй России и сделать «ненужной» революцию 1917 г., возникли как результат

выступлений крестьянских масс в 1905–1907 гг. Поражение революции, казалось, открывало для великого реформатора необходимое поле деятельности. Однако на его пути, как всегда, встал царизм. В результате Столыпин успел осуществить лишь небольшую часть своих грандиозных планов (даже они двинули сельское хозяйство России вперед). Двадцать лет спокойствия, о которых мечтал реформатор, обернулись для него самого несколькими годами борьбы с окружением царя: в 1911 г. он был застрелен эсером при полном попустительстве охраны. Людей, способных и, главное, желавших продолжить его дело, не нашлось.

Первая мировая война коренным образом изменила ситуацию в стране. Миллионы рабочих и крестьян были мобилизованы в армию, сотни тысяч погибли в сражениях с немцами и австрийцами. Скоротечная, победоносная война дала бы царизму большие козыри и в отношениях с союзниками, и в борьбе с оппозицией внутри страны. Но она не удалась. Недовольство войной с каждым годом нарастало и в армии, и среди населения. Февральская революция выплеснула это недовольство на улицы городов, прежде всего Петрограда.

Февральская революция была принята всеми слоями русского общества. Даже генералы посоветовали своему главнокомандующему отречься от престола и уехать на юг (Николай II не последовал их совету и отправился в Гатчину, где и был арестован). Мало того, дипломаты воевавших стран (Великобритании, Франции) поддержали свержение Николая II. Петроград охватил всеобщий энтузиазм, который вскоре сменился длительным разочарованием. В основе его лежало непримиримое противоречие устремлений восставших. Ни правительство кн. Львова, ни правительство Керенского не собирались прекращать войну, а тем более проводить радикальную аграрную реформу, которую ожидали крестьяне, одетые в солдатскую форму. Этим самым оно оттолкнуло от себя рабочих, солдат и крестьян. Завоевавшие с оружием в руках республику, те вынуждены были создать параллельную с правительственной властью другую власть – Советы рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. В этих условиях никто не думал признать за собой право на постоянное существование и на действительное дело, все, что было предпринято, испробовано и высказано в этот период, могло быть только временным. Известно,

что главные свои предпосылки революция создает ходом своего развития. С этой точки зрения Февраль был беспредпосылочен. Его рамки были узки для главного дела – разрыва с союзниками по Антанте и упразднения помещичьего землевладения.

Наконец, Февралю недоставало и «наметки социального устройства, посредством которого Россия сумела бы заново самоопределиться в мире XX века»<sup>15</sup>. Оттого, что Временное правительство действовало и нерешительно, и противоречиво. С одной стороны, оно расстреляло и польскую демонстрацию, которая проходила под лозунгами свержения существующей власти, с другой стороны – заигрывало с генералом Корниловым, предлагавшим услуги армии для наведения «порядка», заигрывало, чтобы в решающий момент испугаться военной диктатуры и перейти на сторону Советов.

Конечно, большевики овладели властью в октябре 1917 г. благодаря вакууму власти в стране: и монархисты, и кадеты, и меньшевики, и правые эсеры показали себя неспособными решать общенародные, общегосударственные проблемы – кончить войну, провести аграрную реформу, консолидировать огромную полиэтническую и поликонфессиональную страну. Временное правительство ссылалось на Учредительное Собрание, которое решит все вопросы. Однако ход событий показал, что запаздывание в эпоху революции с решением назревших проблем общественного развития обрекает власть на политическое поражение. Но еще более важным фактором бездействия правительства оказался страх перед лицом анархии и распада, который входил шаг за шагом в быт людей, который пришлось преодолевать большевикам, четкой, дисциплинированной организации, руководители которой знали (или им думалось, что знают) *для чего* они берут власть.

7–8 ноября 1917 г. (по новому стилю) совершился октябрьский политический переворот. Начался новый этап Русской революции.

Либеральная, демократическая, монархическая, отчасти социалистическая публицистика у нас (и не только у нас) немало потрудились над тем, чтобы привить широкой публике заблуждение, будто не представляет особых трудностей выразить огромный, запутанный комплекс исторических явлений, получивший название «Октябрьская социалистическая революция» в простых и очевидных понятиях («бланкистский переворот», «авантюра», «еврей-

ский заговор», «начало социалистического развития человечества и т. п.»). И уж тем более простой и очевидной представляется ей роль Ленина – идейного вдохновителя и вождя Октябрьской революции («демагог», «кровавый диктатор», «разрушитель культуры» и т. п.). С приведенными оценками Октябрьской революции и ее вождя полемизировать не имеет смысла – они родом из мещанской антикоммунистической риторики, не имеющей ничего общего с наукой. На наш взгляд, проблема определения характера и значения Октябрьской революции неизмеримо сложнее, чем это представляется многим, и сторонникам социализма, включая Ленина, и его сегодняшним либеральным противникам.

Настоящая статья не является историческим исследованием в собственном смысле этого слова. Ее задача – осознание социальных проблем, которые привели к Русской революции, закончившейся Октябрьским (1917 г.) переломом. При этом мы исходим из того, что порою целостный теоретический охват исторической картины является не менее важным средством изучения предмета, чем скрупулезный эмпирический анализ.

Анализ и оценка Октябрьской революции в наше время должны учитывать глубокие изменения, происшедшие в мировой экономике – шире – во всемирной истории, начиная с XX в. Современность сделала капиталистическую формацию не только глобальной, но и многовариантной. «Полюсы» ее разошлись настолько, что на одном из них (Западная Европа, Северная Америка, Япония) противоречия капитализма, породившие в прошлом социалистическую идеологию и социалистическое движение, оказались либо превзойденными по существу, либо в основном решены в условиях капиталистического общества. На другом – экономически отсталые страны и регионы, где капитализм еще не стал укладом, конституирующим неоднородный общественный организм. То, что казалось в XIX – начале XX в. **исторической миссией социализма** – рационализация производства, меры против прогрессирующего обнищания трудящихся, регулирование государственной экономической жизни общества и т. п., стали условием развития капитализма на современной его стадии. В этом смысле социализм в России, даже такой, каким его представлял Ленин, объективно превращался в один, хотя и отличный от прежних, способ построения *современного общества*. С точки зрения социально-экономи-

ческого развития речь в нашей стране могла идти непосредственно о создании таких экономических, политических, культурных условий, которые позволили бы громадной стране двигаться с учетом своих данных по пути индустриально-развитых стран Западной Европы и Северной Америки, обновляя наиболее высокие результаты общечеловеческого развития.

В этой связи по-новому предстает такое событие, как Октябрьский политический переворот 1917 г. Его предпосылки заключались не в том, что капитализм в России якобы исчерпал все ресурсы развития – совсем напротив, он быстро рос и в нашей стране, и на Западе, – а в невозможности преодолеть с помощью буржуазного развития старые, идущие от крепостнического прошлого, и новые, связанные с особенностями российского капитализма, диспропорции и антагонизмы. Прогресс в России, не переставая быть буржуазным по своему экономическому содержанию, оказался невозможным без социальных и экономических мер, которые выходили за пределы капитализма. Создать условия для появления свободных земледельцев, завершить вековой спор миллионов крестьян с дворянской (и сросшейся с ней буржуазной) Россией стало исторической миссией пролетарской революции в главе с большевиками. (Пролетарская революция, согласно марксизму, могла быть только социалистической – так она и осмысливалась участниками революции.) К тому же завоевать основные условия прогресса оказалось невозможным, не затронув и более развитые, новейшие формы капитализма. Отсюда «социалистические» иллюзии разрыва с капитализмом вообще, антирыночная, антикапиталистическая идеология, подхваченная и абсолютизированная в практике 30–80-х гг. XX в.

Октябрьский политический переворот совершился вначале в Петрограде. Неделями позже советская власть восторжествовала в Москве. Остальная Россия, в общем и целом, приняла новое правительство – за 1917 г. власть неоднократно менялась: пала монархия и сменилось несколько правительств. Не последнюю роль сыграла и ведущая роль крупных городов, прежде всего Петрограда и Москвы, которые своими авторитетными действиями избавляли «места» заново решать исторический спор. Однако относительное спокойствие длилось недолго. Сначала разгон Учредительного собрания, затем заключение грабительского Брестского мира взорвали страну. Оппозиция Советской власти обретает политический ха-

ракти; с одной стороны, это возврат к Учредительному собранию, с другой – сохранение «единой и неделимой России» в противовес новой власти. А если к этому прибавить враждебность опоры самодержавия казачества и свергнутой буржуазии по отношению к большевикам, а также наличие генералов и офицеров, воевавших против Германии, то станет понятным неизбежность военного сопротивления Советской власти.

Не наше дело описывать перипетии братоубийственной гражданской войны. Отметим лишь, что она была шире, чем борьба «красных» с «белыми» и сопровождалась невиданной жестокостью с обеих сторон. Сегодня часто цитируют книгу «Красный террор», забывая, что автор предполагал написать и другую – «Белый террор». Вряд ли этой жестокости стоит удивляться. Свержение власти Временного правительства развязало стихию разнородных социальных войн. При этом ожесточение разных сил доходило до крайности и выливалось в кровавую перетасовку, которой не знала ни одна европейская революция. Политический переворот, совершившийся под знаком социализма, был превращен ходом событий в социальную и народную революцию, детонировав взрывные процессы вековой давности. Взаимное отторжение разных социальных (национальных) групп, ведущее начало от характера российской истории, вырвавшийся на поверхность общественной жизни антагонизм «барина» и «лучника», имущих и неимущих, анархический способ властвования, когда народная стихия прямо определяла действия институтов власти, захват рабочими предприятий (вместо намеченного большевиками рабочего контроля), наконец, неукротимая жажда справедливости впервые раскрепощенных людей, которая сметала все преграды – все это невозможно назвать социалистической революцией. Правда, важно не забывать, что надежда Ленина на успех *социалистического* переворота в России была связана с приближавшейся, как он думал, европейской пролетарской революцией и превращением, благодаря этому, России в «отсталую социалистическую страну». Но революция эта, в итоге, не совершилась или, по крайней мере, потерпела поражение. Зато гигантская страна оказалась втянутой в гражданскую войну.

Накануне Октябрьского переворота Ленин критиковал Временное правительство за неспособность действовать по-якобински. В 1918 г. он называет большевиков «якобинцами

XX века», добавляя при этом нечто странное – «якобинцы без гильотины». Гражданская война показала, что большевикам пришлось использовать якобинские методы борьбы, заменив гильотину пулеметами и пушками.

Несколько слов о понятии якобинства, смысл которого был раскрыт А.Грамши в «Тюремных тетрадах». Якобинцы, по Грамши, – название определенной партии во Французской революции, которая, обладая определенной программой, стремилась осуществить переворот во всей жизни страны. Так же, как и французские якобинцы, большевики своей борьбой «навязали» народу России, крестьянству, прежде всего, позиции более передовые по сравнению с теми, которые были возможны благодаря историческим предпосылкам. Так же как их французские предшественники (а еще раньше Кромвель и «круглоголовые»), они форсировали развитие событий, создавая положение совершившихся фактов и силой подавляя несогласие. Наконец, они рассматривают пролетариат (и себя, естественно) как социальную группу, которая призвана руководить всеми народными силами в обстановке угрозы контрреволюции и интервенции<sup>16</sup>. Впрочем, якобинский и большевистский режимы, как показал Ю.Иванов, не считались и с интересами пролетариата, пресекая любые попытки рабочих к самоорганизации и подавляя недовольство экономической политикой «диктатуры пролетариата»<sup>17</sup>. Якобинские методы борьбы с врагами революции – в России их называли «военным коммунизмом» – в определенном отношении были необходимостью для защиты революции от контрреволюционеров и интервентов. Но так же верно, что практика насильственного решения встававших проблем, практика насилия затягивала: примитивное понимание «диктатуры пролетариата» обернулось неоправданными репрессиями против крестьян, бывших чиновников, интеллигенции, казаков, сложивших оружие и вернувшихся к мирной жизни (знаменитое «расказачивание» и т. д.). Да и сама РКП(б) в ходе гражданской войны существенно изменилась: в ее ряды влились тысячи людей, самоотверженно воевавших против «белых», но политически, культурно мало развитых, усвоивших социализм как веру в лучшее будущее, не более того. Позже именно этот слой вместе с партийцами «по призыву» составит большинство партии, отвергнувшее нэп и проложит путь

сталинскому курсу на скорейшее «построение социализма» вопреки оппозиции людей из руководства партии, работавших с Лениным, вопреки сопротивлению насильственной коллективизации миллионов крестьян.

Нэп позволил оживить хозяйство страны, снабдить города хлебом, начать восстановление экономики страны.

После гражданской войны в России (СССР) сложилась оригинальная ситуация, отличавшаяся от всех известных европейской истории прецедентов: государственная власть находилась в руках пролетарской, большевистской партии, в то время как задачи, стоявшие перед ней, носили буржуазно-цивилизационный характер. Сегодня этим никого не удивишь: огромный Китай идет этим путем. Однако тогда, в 20–30-х гг. XX в. признать этот факт, а тем более наметить пути движения страны, сообразные изменившимся условиям, политическому руководству большевистской партии оказалось не под силу. Как и раньше, большевики склонны были рассматривать рабочий класс, партию в качестве единственной руководящей группы, не принимая в расчет того, что экономическая модернизация страны, а тем более «строительство социализма», коренным образом меняют социальную обстановку, расклад сил и требуют новых, отличных от привычных политических решений.

Пожалуй, только Ленин понимал, вернее, предчувствовал, что России предстояло совершить переход к совершенно новому, неизвестному прежним социалистам пути общественного развития – к сосуществованию разных экономических укладов в условиях рыночного хозяйства при регулирующей роли пролетарского хозяйства. Разнообразие культур и форм хозяйствования становилось бы в этом случае фундаментальным условием социального общежития народов. Сосуществование разных экономических укладов (включая капиталистический) в условиях рынка, повышение агрикультуры сельского хозяйства, постепенное и добровольное кооперирование крестьянства на этой базе, цивилизаторская работа с заново открываемых азов, подъем культуры населения («культурная революция»), поиск форм единства общества, которые считались бы со старыми и новыми различиями – вот основные составляющие нового стратегического курса, которые, пусть не сразу, открылись Ленину в начале 20-х гг. XX в.



Констатируя различие интересов крестьянства и городского пролетариата («мелкий земледелец не хочет того, что хочет рабочий»), он, тем не менее, не уставал подчеркивать, что эти не совпадающие интересы «в равной степени заслуживают удовлетворения». Вместо призывов к «решительности», к жестокости по отношению к «врагам социализма» в ленинском лексиконе все чаще появляются такие понятия, как «компромисс», «уступки», «уступчивость», «постепенство и реформизм», «оживление предпринимательства» и т. п. Более того, Ленин призывает «сомкнуться с крестьянской массой и вместе с ней (курсив мой. – И.П.) в сто раз медленнее, но зато твердо и неуклонно идти вперед, чтобы она всегда видела, что мы все-таки идем вперед. Тогда наше дело будет абсолютно непобедимо, и никакие силы в мире нас не победят»<sup>18</sup>. Конечно, это общая реалистическая политическая линия, а отнюдь не формула перехода к социализму (хотя Ленин представлял её именно как формулу такого перехода). Наличие крупнопромышленного, а после революции – государственного уклада давало возможность пролетарской власти *синхронизировать* разные уклады экономического развития. Именно синхронизировать, а не подавлять разные уклады во имя одного-единственного, даже считавшегося в марксизме самым передовым, прогрессивным. В отличие от периода революции и гражданской войны, решающее значение приобретала *социальная форма* исторического движения, связанная не только с экономикой, но и с культурой, политикой, самоизменением народа и новой власти.

Разумеется, нэп был альтернативой Октябрьскому перевороту, он превращал пролетарскую революционность в реалистический, соответствующий конкретным условиям России путь построения современного общества, открывал возможность перехода к более эффективному развитию экономики и общества. Вопрос стоял так: либо нэп – коренное обновление начал Октябрьской революции, либо следование по собственному «военно-коммунистическому» пути. В первом случае открывалась перспектива общественного устройства, соответствующего потребностям цивилизации XX в., во втором – воспроизводилась логика российского «догоняющего» развития, когда диктаторская власть *навязывает* обновление начальственными мерами.

Предчувствуя опасность болезни «левизны» в ВКП(б), Ленин предупреждал в статье «О значении золота теперь и после полной победы социализма» (1921 г.): «Настоящие революционеры

погибнут (в смысле не внешних поражений, а внутреннего провала их дела) лишь в том случае, – но погибнут наверняка в том случае, если потеряют трезвость и вздумают, будто “Великая, победоносная, мировая” революция обязательно все и всякие задачи при всяких обстоятельствах во всех областях действительно может и должна решить по-революционному»<sup>19</sup>. Но предупреждения эти не возымели действия: партия, созданная вождем революции, не поняла и не приняла его предупреждений. Внутренний провал для Октября становился неизбежным.

Значительная, если не основная часть партии была уверена, что и после войны следует действовать во имя социализма «по-революционному». Как и раньше, эта часть большевиков и рабочего класса связывала путь к социализму с ликвидацией всех буржуазных классов, с нераздельным господством коллективных форм хозяйства в экономике и пролетарско-плебейских элементов в политической жизни. То, что предлагал Ленин, казалось чуждым и сталинскому руководству, и большей части партии (другой партии, чем та, которая совершала Октябрьский переворот). Вот почему нэп, который, как всякая политика, нуждался в развитии, изменении, так и не стал стратегией партии «всерьез и надолго» (Ленин). При появлении первых серьезных затруднений в народном хозяйстве (продовольственные затруднения и т. п.) курс на рыночную экономику был свернут сталинским руководством.

Как всякая революция, мировая по проекту, по зачину – Октябрьская революция должна была *перемениться изнутри*. Перемена изнутри (термидоризация или «самотермидоризация») представляет собой, по-видимому, закон всех таких революций. В противном случае революция оборачивается якобинским (а в России тоталитарным) террором против собственного народа и платит сотнями тысяч, если не миллионами, человеческих жертв. Конечно, за тоталитарным перерождением Русской революции стояли вековая российская традиция подавления властью гражданского общества, низкая политическая культура трудящихся масс, бюрократический характер российской государственной машины, кризис «социализма XIX в.», бонапартистские амбиции Сталина, неумение хозяйствовать и т. п. Но главное, думается, заключалось в другом. Это – идеология и традиции «военного коммунизма» (концентрация экономической и политической власти в

руках государства, диктаторские методы управления обществом, коммунистический мессианизм). В годы нэпа эта идеология и традиции были задвинуты на задний план, но не преодолены, не отброшены. Понадобились подходящие условия и совсем немного времени, чтобы этот комплекс идей превратился в идеологию и практику большевистской партии и государства. Таким образом, враг, с которым пролетарской революции пришлось встретиться и который одержал победу над ней, как оказалось, таился не в буржуазии, а в самом рабочем классе, в трудящихся массах, в их политической неразвитости и легковёрности, в господстве идей социальной уравнительности.

Недостаточность (а порой и отсутствие) исторических предпосылок для перехода к социализму в России компенсировалась форсированной индустриализацией, ради которой жертвовали буквально всем: насильственной, с высылкой в Сибирь целого слоя крестьян, «коллективизацией деревни», бюрократизацией всей общественной жизни, преследованием всех инакомыслящих. Отсюда «обострение классово-борьбы» в стране, колоссальный рост карательных функций государства, формирование в партии слоя людей, для которых всякое сопротивление установкам РКП(б), даже если это было нежелание крестьян-середняков вступать в колхоз или оппозиция инженерной интеллигенции невежественным директивам партийных директоров, выступало как «вредительство», как угроза реставрации буржуазных порядков. Отсюда же репрессии в отношении всех элементов в партии и обществе, критиковавших курс на форсированную индустриализацию или, как крестьянство, сопротивлявшихся коллективизации, недоверие ко всем «классово-чуждым» группам населения, подозрительность к думающим иначе, возведенные в ранг политики. Для большинства членов большевистской партии и части рабочего класса социализм ограничивался идеалом бесклассового общества, который надо было осуществить, несмотря ни на какие жертвы, состоянием, которое должно быть установлено вопреки всему и всем, а не действительным движением, которое «уничтожает теперешнее состояние», как представлял его себе Маркс.

Действия людей в это время отличаются невиданным энтузиазмом (ведь строили небывалое – социализм) и одновременно невиданной жестокостью. Каждый успех приобретает цену

утрат, экономический прогресс шел рядом с моральным регрессом. Порожденный революцией политический и экономический подъем сделал людей глухими к чужим страданиям («лес рубят – щепки летят»). Выполнение планов любыми средствами, невзирая на жертвы и лишения, становится правилом. Общество превращается в заложника диктаторского государства. Преступления против отдельных людей и даже целых социальных слоев становятся обыденностью: расстреливали и ссылали в лагеря *классовых врагов, заговорщиков, а не людей*. В деморализованном общественном сознании торжествует точка зрения инквизиторов и фанатиков, когда всех подозрительных огульно зачисляли во «врагов народа» и «отступников», считая их истребление «богоугодным» делом.

К этому надо добавить, что пролетарская революция придала большой вес городским и сельским низам, т. е. элементам, в силу тех или иных причин выбитым из производственной жизни или не нашедшим себя в ней. Эти слои после крушения старой России стали массовыми. И поскольку всякая деятельность, имеющая общественное значение, была огосударствлена, бюрократизирована, постольку сотни тысяч, если не миллионы, людей, недостаточно подготовленных духовно и в культурном отношении, устремились в государственные учреждения. Пожалуй, прежде всего, в результате вторжения этого элемента в общественную жизнь, в государственные учреждения, в репрессивные органы, происходит *варваризация* исполнительной власти (в отличие от коррумпированности нашего сегодняшнего государственного аппарата).

И вновь история повторилась. Огромные возможности деспотического государства, соединенные с азиатским игнорированием прав личности, дали возможность Сталину и созданной им власти обеспечить гигантский экономический рывок. Но последний, как и при Петре I и Александре II, **был достигнут колоссальным напряжением сил народа и колоссальными жертвами**. Наиболее работающие крестьяне как «кулаки» были отправлены в Сибирь. Часть из них погибла в пути, часть не выдержала суровых сибирских зим. Крестьянство как слой самостоятельных земледельцев было ликвидировано путем всеобщей коллективизации. Сотни тысяч, если не миллионы, людей, прошли через концентрационные лагеря и т. д. и т. п. По инициативе Сталина был уничтожен весь высший

комсостав партии. И одновременно, как всегда бывало в условиях «догоняющего» развития, возник новый слой инженеров, квалифицированных рабочих, хозяйственных руководителей.

Социализм, несмотря на уверенность партийных лидеров, конечно, не был построен. Создан был тоталитарный режим, где власть принадлежала не народу, а партии. В ней же решающая роль принадлежала кучке вождей во главе со Сталиным. По-иному и быть не могло, поскольку в 20-х гг. XX в. был отвергнут единственно возможный метод реализации исторически продуктивного потенциала Октября, который предлагал Ленин, а принят курс на углубление «классовой борьбы» и форсированную индустриализацию, которые быстро сорвались в привычное для России русло «догоняющего» развития со всеми его противоречиями и трагедиями. Но на дворе был уже не XVIII-й век, а XX-й. Вот почему Сталин останется в памяти народа не только как модернизатор, но и как кровавый диктатор.

### Примечания

- <sup>1</sup> Кантор В. К. Россия есть европейская держава. М., 1997. С. 70.
- <sup>2</sup> Капустин Б.Г. Критика политической философии. Избр. эссе. М., 2000. С. 146.
- <sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 10.
- <sup>4</sup> Соловьев С.М. Соч. Кн. XIX. М., 1995. С. 18–19.
- <sup>5</sup> Ключевский В. О. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 318.
- <sup>6</sup> См.: Павленко Н. Петр Великий. М., 1968. С. 588–636.
- <sup>7</sup> См.: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 141 и далее.
- <sup>8</sup> Ключевский В.О. Лекции. Запись Н.Н.Селивановой. Б. м. и б. г. С. 201–206.
- <sup>9</sup> Гефтер М.Я. Многоукладность – характеристика целого // Вопросы истории капитализма России. Проблема многоукладности. Свердловск, С. 202–203.
- <sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 34. С. 290–291.
- <sup>11</sup> Там же. С. 292–293.
- <sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 424.
- <sup>13</sup> Шанин Т. Революция как момент истины. 1904–1907–1917–1922. М., 1997. С. 148.
- <sup>14</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 49.
- <sup>15</sup> Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991. С. 404.
- <sup>16</sup> Грамши А. Соч.: В 3 т. М., 1959. С. 363–365.
- <sup>17</sup> Иванов Ю.М. Социальная история России в свете трансформации экономических отношений в конце XIX – начале XXI века. М., 2007. С. 100–101.
- <sup>18</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 78.
- <sup>19</sup> Там же. Т. 44. С. 223.

*А.Б. Баллаев*

## **Социальный критицизм в творчестве Маркса**

После провала социалистических экспериментов в СССР и Восточной Европе заметно изменилось отношение к наследию Маркса, особенно у леворадикальной части европейского общества. Потеряла кредит позитивная часть марксовых идей, именуемая зачастую его «коммунистической утопией», но зато у части критической курс несколько повысился. Возможно ли проводить жесткую дистинкцию между критической и позитивной частями марксового наследия? Как нам представляется, делать этого не следует. Критицизм у Маркса – это и определенная методология, и ценностно-нормативная позиция, и программа для научной и практической деятельности, реализованные в творчестве классика. С «утопической» стороной марксовых воззрений критика связана неотрывно, но имеет и свое особое значение. Со всем этим хотелось бы разобраться, хотя бы в общем плане. Речь не идет о возврате к проблематике ранней франкфуртской школы, поискам «критической теории общества», как у Хоркхаймера, молодого Маркузе, или у теперешних немецких философов, типа А.Хоннета, частично примыкающим к традиции. Слишком многое многое изменилось и в исторической обстановке, и в узких пределах философского дискурса. И если «критическая теория» как перспектива или даже фактически мало вероятна, то, думается, именно в более общей области социального критицизма опыт Маркса вполне может быть реконструирован и даже востребован.

## **I. В традиции философского критицизма**

Как известно, Маркс принадлежал изначально к той линии немецкого философствования, в которой после реализации проекта трансцендентальной критики Канта отношение к проблеме критицизма сделалось весьма ответственным. Кант ввел представление о трансцендентальной критике как специфическом типе теоретизирования, направленном против догматизма метафизики вольфианско-лейбницевского типа, а также и против религиозно-теологического догматизма. Догматизм, крайне важное для Канта и кантианцев понятие, имел несколько смыслов, одним из которых было пренебрежение философов собственными теоретическими предпосылками. Это вело к конструированию метафизических систем, лишенных достаточной обоснованности. Критика чистого разума, создаваемая Кантом, и должна была прояснить предпосылки, «условия возможности» чистого разума, т. е. теоретизирования вообще и философского в особенности. Определение границ эффективности философского мышления, его типовых заблуждений и пороков Кант полагал необходимой пропедевтикой подлинной метафизики, т. е. не-догматической научной философии. Равным образом, предварительное критическое исследование Кант произвел и в области практического разума, т. е. применительно к морально-экзистенциальной проблематике. Непосредственной, или прямой, критики социальных и политических феноменов Кант по возможности избегал, хотя негативные оценки «быта и нравов» человечества у него всегда присутствуют и нередко отличаются резкостью и остротой. Достаточно напомнить о кантовском понимании войны в трактате о вечном мире или предложения о драконовских способах наказаний преступников и т. п.

После Канта догматизм в различных вариантах его истолкования остался представлять анти-философское, «вульгарное», анти-теоретическое сознание в различных видах. Часто догматизмом называли воззрения философствующих теологов, противопоставлявших религиозные ценности и нормативы свободе философского теоретизирования, свободе критики. Борьба с догматизмом составляла важную часть деятельности кантианцев. Доходило до серьезных конфликтов, достаточно напомнить о веймарском скандале с Фихте, известном как спор об атеизме. Близок кантовской

традиции юный Шеллинг в работе «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795). Догматизм он понимает как религиозное давление, приверженность к жестким схемам понимания Бога и божественного авторитета, а для философов, действующих в этих рамках, изобретает термин догматицизм. Различение чисто техническое, рабочее, но оно, как и содержание текста, направлено на защиту свободы философского разума, и при этом критицизм, несмотря на оговорки Шеллинга, манифестируется как приближение к такой свободе<sup>1</sup>.

Во многом с шеллинговским подходом солидарен и молодой Гегель в статьях того же периода. Среди них показательна работа «О сущности философской критики» (1802 г.), где Гегель вводит представление об идее философии как мериле-критерии оценки различного рода философских произведений. Критика и есть соотношение с идеей философии, что позволяет отсечь все не- и антифилософское из философского знания. То, что Гегель говорит об этой идее, сопрягается с ценностями системности, целостности, полноты в развитии общих принципов, что почти не выходит за пределы кантовских установок<sup>2</sup>. Впоследствии даже знаменитая критика Гегелем кантовского варианта критицизма, представленная наиболее ярко в «Лекциях по истории философии», при всей ее глубине и обоснованности, не снимает исходного кантовского противопоставления догматизм-критицизм, а только переносит его в пределы диалектического воззрения. Гегелевское общее решение, кратко изложенное им в начале «Энциклопедии философских наук», нуждается в особом рассмотрении, но понятно, что кантовская традиция во многом сохраняется, а в некоторых аспектах получает содержательное развитие (в концепте «негативной диалектики»).

У Шеллинга и Гегеля работы по этой проблематике относятся к ранним годам творчества, т. е. к периоду их философского и смысложизненного самоопределения. Нечто похожее наблюдается впоследствии и у младогегельянцев, в целом принявших проект критической философии. Свою зависимость от философии Гегеля его молодые ученики старались преодолеть посредством критики различных сторон гегелевской философской системы, начиная с философии религии. Были созданы два варианта (или два проекта) критицизма – «философия самосознания», переименованная в «критическую критику» Б.Бауера и «преобразующая критика»



Л.Фейербаха. Относительная новизна этих концептуальных проектов состояла в том, что оба они имели серьезное научное обоснование, «базу», состоящую в изучении религиозного сознания на материале источников, т. е. текстов из истории раннего христианства. К тому же, добавим, что бауэровский атеизм не выходил за пределы негативно-критического отношения к религии, в то время как фейербаховские воззрения включали в себя и продолжение критики религии в виде позитивной концепции человека, его природы и отношения к внешнему миру, этики любви и т. д.

Несколько иначе обстояли дела с критицизмом у молодого Маркса, для которого критика была, прежде всего, связана с фундаментальной для философского самосознания постпросветительского типа проблемой философского радикализма и его границ. Философский критицизм в Германии во многом дополнял или даже подменял собой движение к политическому радикализму в известных по опыту Франции формах. Тогдашняя социально-политическая обстановка королевства Пруссия блокировала участие в прямом политическом действии. Однако от невмешательства в политику до апологетического «примирения с действительностью» все же дистанция довольно значительная. Мы знаем, что Шеллинг и Гегель эту дистанцию прошли, и все же это не лишает значения их юношеские (*Saturn und Drang*) искания. Критицизм младогегельянцев был уже несколько радикальнее, приближался к атеизму и вызывал прямые политико-административные преследования. Напомним об изгнании из университетов Б.Бауера и Л.Фейербаха, о протестах против появления Д.Штрауса в качестве профессора в одном из швейцарских университетов, о запретах и цензурных гонениях на младогегельянские философские издания. Ясно, что философский критицизм, понимаемый как проповедь религиозного и всяческого свободомыслия, был для многих немецких современников и сверстников Маркса чуть ли не крайней степенью политического протеста. Но постепенный подход к вне-религиозному социальному и политическому критицизму к 40-м гг. XIX в. уже возник. Здесь можно упомянуть работы А.Цешковского, А.Руге, первые публикации М.Штирнера и самого Маркса.

В текстах юного Маркса размышления о философской критике наличествуют еще в подготовительных тетрадах к докторской диссертации, ранних журналистских работах, в комментариях к

«Философии права» Гегеля, а также в статьях и рукописях 1843–1844 гг. Важна также «критика критической критики» Б.Бауера в «Святом семействе» и исключительно важные мысли о критике в «Немецкой идеологии» (1845–1846 гг.). В размышлениях Маркса очевидна эволюция, продвижение от бруно-бауеровского философского гиперкритицизма к объяснению обусловленности всякого рода негативного отношения к реальности самой же реальностью. Это путь «преобразующей критики» Л.Фейербаха, поисков «земной основы» во всяких, прежде всего религиозных, образованиях сознания, а затем и в философских концепциях<sup>3</sup>. Собственное авторское истолкование природы уже не только философского, но и социального критицизма как такового наличествует у Маркса в «Немецкой идеологии», что связано с обретением им той отрефлексированной философско-мировоззренческой позиции, которую впоследствии стали называть марксистской.

Не рассматривая эти тексты подробно, повторим, что основной в размышлениях о критике и критицизме в эти годы у Маркса была проблема критического отношения к действительности. Для Маркса было принципиальным преодолеть гегелевское «примирение с действительностью» сколь можно более решительно. Речь идет не только о немецко-прусских порядках, к которым у Маркса вообще не было позитивного отношения. Дело в том, что у гегельянцев, в том числе и у Маркса, с критицизмом связаны некоторые теоретические сложности. Полемика в этом философском движении часто включала в себя инвективы по поводу «некритичности» принятых на веру философских предпосылок участниками дискуссии. По этой части ученики Гегеля были большими мастерами и найти в концепциях друг друга какое-либо «примирение с действительностью» могли всегда. В принципе, поиски абсолютного критицизма безнадежны, «беспредпосылочность» есть фантом. Но где пределы возможного в критической философии? Полемизируя, гегельянцы фиксировали свою постепенную радикализацию, усиление негативного восприятия социальной реальности, хотя каждый в отдельности все же находил определенный компромисс с ограниченностью своего неприятия действительности. Это – путь всего младогегельянства, по которому шли и Л.Фейербах, и Б.Бауэр, и М.Штирнер, причем последний претендовал максимальную радикальность и «беспредпосылочность».

Результаты, полученные младогегельянцами, различны, но важно отметить это своеобразное соревнование в критической радикальности, в наибольшем продвижении к высшей степени негативного истолкования германской реальности. Этим путем шел и Маркс, но, в отличие от прочих, у него философская радикальность получила особое теоретическое и практическое политическое наполнение. В частности, Маркс «снял» проблему предпосылок своего отношения к «действительности» посредством отказа от гегелевского понимания философской теории и идеала «чистого разума» как такового. Маркс особо четко предъявил свои теоретические предпосылки (в первой главе «Немецкой идеологии») как лишённые философского характера.

Или, говоря иначе, в варианте Маркса негативное отношение к действительности постепенно перерастало теоретические параметры и получило экзистенциальную реализацию в соответствующем политическом праксисе и понимании праксиса (коммунизм как *практическое* движение). Маркс со временем вышел за пределы философского творчества, и его критицизм обрел особые проекции в социальных науках, прежде всего в экономической теории. Напомним, что у теоретиков, относящихся к франкфуртской школе, особенно у Г.Маркузе, известное время бытовала тема «конца философии» применительно к творческой биографии Маркса. Она имела смысл, хотя, мне кажется, кое-что сильно там упрощали. Ведь Маркс никогда не был чистым философом в смысле близости к какой-либо метафизике или гносеологии. С самого начала творческого пути Маркса следовало бы считать социальным теоретиком широкого профиля, с преобладанием философского подхода в начале, а впоследствии с существенным упором на экономическую теорию. Основной направленностью его творчества не была ни «научная работа», ни философствование в традиционной форме (создание доктрины-учения, философской системы и т. п.). Маркса следовало бы назвать социальным критиком, если бы это обозначало профессию. Но таковой в современном разделении труда нет, здесь Майкл Уолцер ошибается<sup>4</sup>.

## II. Критика политики

Итак, в политическом отношении атеистически настроенное младогегельянство считалось оппозиционным течением, поскольку прусское королевство было официально христианским государством. В соответствии с общими для младогегельянцев установками критическая позиция относительно прусского государства выражена уже в первых сочинениях Маркса. В эти годы Маркс определял задачи философии в Германии движением от «критики религии» к «критике политики», как он тогда выражался. Он неоднократно заявлял, что для Германии и немецкой философии критика религии уже прошедший этап, она закончена, как бы ни обстояли дела с практическим существованием религии в обществе. Это означало, что атеизм Бауера или Фейербаха теоретически завершил критику религии. Итогом «критики религии» Маркс считал начало борьбы с ее «земной основой», что понималось как устранение всех отношений и институтов, в которых человек является униженным и оскорбленным, что и вынуждает его искать утешения в иллюзорном религиозном мире. Иначе говоря, Маркс понимает «критику политики» как некое участие философа в политическом праткисе.

Какой же видит Маркс такую критику? В рукописи, изданной под названием «Критика гегелевской философии права», Маркс излагает свои общие соображения. Подлинная философская критика «не только вскрывает его [современного государственного строя] противоречия как реально существующие, но и *объясняет* их; она постигает их генезис, их необходимость. Она их постигает в их *специфическом* значении. Это *понимание* состоит... в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета»<sup>5</sup>. Маркс противопоставляет такое видение критики другому варианту критического отношения к предмету – критике догматической, которая борется со своим предметом, указывая на противоречия оного. Истинная, объясняющая критика противопоставлена критике «вульгарной», «догматической», делающей «догматические ошибки»<sup>6</sup>. Примером такой критики для Маркса служит опровержение догмы святого триединства «указанием на противоречие между понятиями “один” и “три”, в то время как “истинная

критика” “описывает акт рождения этой догмы”»<sup>7</sup>. Мы видим, что Маркс усматривает пороки догматической критики в отсутствии объяснительной силы, в недостатке аналитической зоркости, во внеисторическом подходе.

В 1842 г. Маркс в понимании критики находился в русле гегелевской диалектической традиции. В переписке с А.Руге, напечатанной в первом и единственном номере журнала «Deutsch – Französische Jahrbücher», он определяет направление нового журнала как *философскую критику политики*. Для него принципиально важно, чтобы журнал не принимал на веру никаких догматических установок, или, как выражается Маркс, не поднимал никакого догматического знамени. В качестве примера он приводит коммунизм и социализм, знакомые в те годы Марксу преимущественно в виде французских идей и разработок. Они догматичны, по Марксу, поскольку императивно предписывают человечеству определенные пути развития, не замечая необоснованности и ограниченности этих своих предписаний. Именно анализом ограниченности этих догматических доктрин и должен заниматься философско-критический журнал, но не для опровержения, а для прояснения, для открытия догматикам сути их догм и, тем самым, для «изменения сознания» этих людей. Вообще же дело философской критики есть достижение подлинного, истинного сознания людьми политики и тем самым участие в политической деятельности.

Итак, философский критицизм, по Марксу, должен, с одной стороны, быть инстанцией, частично внешней по отношению к политическому праксису и, в то же время, обязан прояснять политическим силам их собственное сознание, вносить в это сознание элемент *самосознания*, обладать объяснительной силой и, тем самым, принимать участие в политическом процессе. Для достижения цели философская критика, по Марксу, вправе взять для себя материалом любую практическую проблему, имеющую политическое значение, и посредством философского анализа внести в обсуждение смысл, не доступный догматикам. Заметим, что Маркс применяет представление о догматизме, выработанное в философской традиции, но относит его к политическим движениям, к социализму и коммунизму. В принципе же он полагает, что такого рода участие философской критики возможно по всему спектру политической повести дня Германии.

В какой-то степени данный вариант «критики политики» был уже опробован Марксом несколько ранее, в статьях в «Рейнской газете». Дебаты о законах о свободе печати и рубке леса, проект закона о разводе, бедствия мозельских виноделов – об этих реальных практических коллизиях в статьях Маркса речь шла с позиций логического, морально-нравственного и исторического анализа, весьма критичного, вызывающего и по сей день профессиональное восхищение у философов, но вряд ли и ныне доступного для понимания неспециалистов. Отчего так? Видимо, оттого, что проблематика, о которой писал Маркс, была уже зафиксирована в текстах – стенограммах дебатов в Рейнском ландтаге, в текстах проектов соответствующих законов. Сам социальный и политический праксис, о котором шла речь, почти не рассматривался, кроме разве бедствий мозельских виноделов и деятельности правительства по этому поводу. Дистинкция весьма важная, поскольку критицизм практического характера, как правило, неразрывно связан с той формой выражения, в которую данный праксис облачен. (Не выраженного в слове, как известно, человеческий праксис не имеет, а точнее, не желает знать. Витгенштейновское «о том следует молчать» уж никак не может заткнуть рот болтливому человечеству, но о многом у него не хватает средств выражения.) Но все же есть и огромная разница, разница в критическом анализе праксиса как такового, или в критике форм его выражения в моральных или правовых, философских или научных текстах. С какой стороны критик пойдет? В своих первых работах Маркс отдавал предпочтение анализу форм дискурса, в коих определенный праксис себя выражал. Иными словами, он сохранял младогегельянскую фундаментальную ориентацию на преобразование или «очищение» сознания, на прояснение тех реальных смыслов, которыми были наполнены правовые представления депутатов ландтага, составителей проектов прусских законов или руководителей администрации Примозельского края. В этой области Маркс делает то же самое, что делал Фейербах по отношению к религиозным ценностям и представлениям, а именно, он открывает их реальный смысл, не всегда ведомый тем, кто эти ценности разделяет.

Ясно, что критический эффект подобного анализа был вполне достаточен, чтобы газета подверглась усиленной цензуре и итоговому запрету, однако был ли он таковым в смысле воздействия

на критикуемый праксис, на реальность? Например, на практику борьбы с нарушителями лесного законодательства, на деятельность цензурного надзора за печатью, на затруднения с разводом или бедственное положение мозельских виноделов? Вряд ли. Все-таки влияние критического печатного слова на реальное положение дел, на политический и социальный порядок ограничено. Оно зависит от возможностей действия тех, кто разделяет мнения критика, а это может быть величиной и относительно небольшой.

В 1844 г., когда Маркс работал над знаменитыми парижскими рукописями, его отношение к задачам философского критицизма еще не изменилось. Попутно, наряду с другими темами, он касается коммунистических идей и представлений того времени, и высказывается о некоторых из них нелицеприятно. Речь шла о тезисе коммунистов об «общности жен», что уж никак не вязалось с фейербаховским гуманистическим учением о человеке, которому тогда Маркс в значительной степени следовал. Марксово суждение заключалось в том, что коммунисты, противники частной собственности в женском вопросе сами еще не поднялись на уровень частной собственности. По-видимому, имелось в виду, что юридически в Европе того времени не существовало приравнивание женщин к «имуществу», которое можно было бы обобществлять или приватизировать. Догматизм полного имущественного равенства в этом случае заходит слишком далеко, и Марксова критика здесь не только уместна, но и справедлива. Однако в 1844 г. Маркс еще не коммунист, это произойдет в 1845 г., и критика тезиса об «общности жен» из его текстов исчезнет. В «Манифесте коммунистической партии» Маркс даже полемизирует с другими критиками данного коммунистического утверждения, вполне справедливо указывая на довольно гнусный буржуазный праксис отношения к женщине. Это означало, что Маркс, признавая коммунизм «практическим движением», был уверен в постепенном отказе коммунистов от ошибочных установок грубой уравнительности.

С 1845 г. Марксово понимание критицизма получило еще одно определение, как выразился бы Гегель. Маркс примкнул к коммунистическому крылу европейского радикализма, что подразумевало открытый классовый характер социальной критики. Участие в политической деятельности, «критика политики» сконцентрировалась в исправлении и ориентировании сознания

участников пролетарского движения. Это в «Манифесте коммунистической партии» объявлялось основной задачей коммунистов. Маркс этим как бы добровольно принял на себя обязанность «философского критика» или критического интеллекта для пролетариев (что, конечно, не исключало и позитивных сторон в этой деятельности). Но эта же позиция предполагала активное критическое действие не только «внутри» пролетарского движения, а «вовне», т. е. участие в политической борьбе с враждебными пролетариям социальными силами. Такого рода борьба имела, да и всегда будет иметь свою специфику.

Несколько ранее Маркс самым решительным образом обозначил нижний предел для критики (т. е. для критического анализа в гегелевской философской традиции). И в положение «ниже критики» он записал уже весь немецкий миропорядок, все социально-политические нравы и обычаи, весь немецкий status quo: «Эти порядки находятся *ниже уровня истории*, они *ниже всякой критики*, но они остаются объектом критики, подобно тому как преступник, находящийся ниже уровня человечности, остается объектом *палача*»<sup>8</sup>. Молодой Маркс еще имеет в виду политический деспотизм, отсутствие демократии в прусском королевстве, но в действительности Пруссия могла похвастать и высокой степенью социальной напряженности, первыми в своей истории выступлениями рабочих (восстание силезских ткачей), что также вызвало к критическому подходу. Причем как к «критике палача», так и к углубленному исследовательскому интересу. В целом же «ниже критики», видимо, тот случай, когда углубленный философский анализ не нужен, достаточно сатирического сарказма, публицистического гнева, а объект такой критики наглядно отвратителен и неприемлем для мыслящего разума. И тут уже не до догматизма. Имеется в виду отвратительное в социальном и моральном плане положение, при котором античеловеческая корыстолюбивость имеющих экономическую и политическую власть проявляется во всей своей полноте.

Довольно скоро Маркс натолкнулся на социальные нравы и порядки, ничуть по гнусности не уступающие немецким, а именно английские. На фабриках «мастерской мира» все было организовано и приспособлено для быстрой амортизации рабочей силы и смены ее поколений по мере постоянной изнашиваемости. Активно использовался детский и женский труд, продолжительность



рабочего дня была непомерной. Первым об этой специфике английской фабричной системы написал Энгельс в своей книге о положении рабочего класса в Англии. В общем, положение это было просто ужасным. Не только Маркс, но и английские фабричные инспекторы, анализировавшие порядки и соблюдение законов в фабричной системе нередко приходили к схожему мнению, хотя о традициях немецкого философского критицизма Леонард Хорнер и его помощники ничего не знали. (Любопытствующие могут посмотреть главы о рабочем дне в «Капитале», о детском и женском труде, содержание которых испугало Л.Фейербаха.)

В творчестве Маркса особенно в его публицистике и политической аналитике, можно найти множество примеров подобной «критики палача», и вполне достойных ее клиентов. Это ныне справедливо забытые эмигрантские деятели, попавшие в памфлет «Великие мужи эмиграции» или главный герой огромного памфлета «Господин Фогт». Уничтожены в агрессивно-сатирическом стиле английские политики Пальмерстон и Рассел, а также неудачливый конкурент Маркса в первые годы эмиграции Август Виллих, персонаж маленького памфлета «Рыцарь благородного сознания». Упомянем Луи Бонапарта, комическую фигуру из знаменитой работы «18-е брюмера Луи Бонапарта». Присовокупим сюда же наглую и тупую прусскую тайную полицию героиню памфлета «Разоблачения о кельнском процессе коммунистов». В текстах Маркса подобных персонажей, как индивидуальных, так и институциональных, множество, включая его союзников-противников из оппозиционного лагеря (Прудон, Штирнер, Лассаль, Бакунин). Мне кажется, если бы Деррида несколько более серьезно отнесся к своей «призракологии» в текстах Маркса, ему не пришлось бы брать первое попавшееся под руку («призрак коммунизма» из «Манифеста») и удовлетворяться малосодержательными тривиальностями. Тема могла бы быть развита куда как богаче.

Заполненность социума «до краев» социальным злом, преизбыток унижения и подавления человека, с чем Маркс считал необходимым бороться, придают его критицизму смысл и пафос стоицизма. Маркс не сомневался или не позволял себе сомневаться в том, что ныне торжествующее, наглое «социальное зло» обречено на уничтожение или поражение во всемирно-историческом смысле. Стоицизм Маркса опирается на исторический оптимизм, на

веру в возможности человеческого преобразования мира и самопреобразования человека. Сама масштабность такого подхода, его историческая перспективность позволяла Марксу лично переносить времена революционных поражений и затухания протестной активности в Европе. Она же давала ему возможность сохранять критическую дистанцию относительно исторических форм радикального политического праксиса, в которых он сам принимал участие. Практик этот тоже вовсе не был «белоснежным и пушистым». Так, в переписке с Ф.Фрейлигратом Маркс с полной четкостью идентифицировал свою коммунистическую партийность не как принадлежность к маленькой и бессильной секте («Союз коммунистов»), а в смысле всемирно-историческом. Энгельс в старости писал, что организации типа «Союза коммунистов» по степени внутренней склочности были сравнимы только с сектами раннего христианства, а сходство проявлялось в безнадежном ожидании уплаты членских взносов. Маркс в этом смысле вполне различал свое участие в деятельности имеющихся в наличии рабочих организаций и историческое служение коммунизму во всемирно-исторической перспективе.

Данная позиция позволяла Марксу, будучи вовлеченным в движение пролетариата, не быть полностью детерминированным его наличной исторической формой. Именно в понимании своего «места» в рабочем = пролетарском = социалистическо-коммунистическом движении состоит специфика деятельности Маркса и главное его отличие от всех лидеров-практиков в этой сфере. Забавно выглядят извинения Маркса в письме Энгельсу по поводу написанного Марксом манифеста об учреждении Первого Интернационала. Маркс пишет Энгельсу, что ему пришлось несколько «покривить душой» и вставить в текст кое-что сентиментально-риторическое, чтобы это соответствовало уровню понимания рабочих. Это признанное Марксом несочетание общетеоретических взглядов и сиюминутного, подчиненного текущим потребностям рабочего движения действия (в данном случае теоретического, в тексте манифеста) типично для автора «Капитала».

В целом «критика политики», с которой молодой Маркс начинал в середине 40-х гг. XIX в., впоследствии уже не ограничивалась прояснением сознания современников (т. е. фейербаховской тенденцией) либо уничижительной «критикой врукопашную».

К середине 40-х гг. Марксов критицизм приобрел свое основное отличительное свойство – особую аналитическую составляющую. Она становится ведущей, господствующей в его «критике политики». Маркс сделал основным исследование социального и политического праксиса, и этот анализ преимущественно понимается им как анализ исторический.

Напомним, что праксис Маркс понимал как единство человеческой активности (индивидуальной и групповой) и направляющей и оформляющей эту активность совокупности обстоятельств (условий, институтов, отношений), – т. е. понимал достаточно широко. Совокупность обстоятельств есть нечто относительно стабильное, закрепленное, она всегда предшествует праксису, т. к. создана в предшествующей истории. В этой совокупности важны факторы определяющие, формообразующие для жизненной активности индивидов и групп. В молодости Маркс называл эти обстоятельства «формами общения» (*Verkehrsform*), среди которых особо выделял отношения собственности<sup>9</sup>. Чаще всего у Маркса предметом критического анализа выступают сложные социокультурные объекты и процессы, каждый со своей историей и связями с иными процессами в социуме. Простое опровержение и анализ текстовых несообразностей или логических заблуждений, философская оценка здесь не срабатывают, поскольку формы человеческого праксиса (например, государственные институты) существуют в высокой степени независимо от нашего критического к ним отношения и нуждаются в изучении вполне позитивном.

У Маркса встречается выражение «общественные формы» (*Gesellschaftsformen*), что более точно в философском смысле выражает объективность существования социально-исторических процессов и институтов. Эти формы существуют в историческом времени, и они, как правило, длительны. Для современников определенного момента в истории они могут казаться и часто кажутся вечными и естественными, и именно такими предстают в апологетической идеологии. Поэтому историческое рассмотрение, анализ рождения, жизненных коллизий и смерти институтов может нести в себе, и во многих случаях несет, существенный критический импульс. Он состоит в отрицании идеолого-апологетического отношения к наличным общественным формам, в поиске в этих фор-

мах ростков их будущей смены инновационными на сегодняшний день реалиями. Иначе говоря, историческая критика актуальна и для современности, коли речь идет о формах общества.

В «Немецкой идеологии» Маркс даже выразился в том смысле, что вообще существует лишь история как наука, и ею он лично и занимается. Это, скорее всего, было слишком сильным утверждением<sup>10</sup>. Введение исторического анализа как ведущего не означало, что критицизм Маркса с годами сделался менее жестким. Позитивная философская позиция Маркса, определившаяся около 1844 г., может быть охарактеризована как ультрагуманистическая, что как будто признано всеми, кто исследовал тексты «молодого Маркса» и пытался противопоставить их творчеству Маркса «зрелого». Из наиболее авторитетных комментаторов упомянем Л.Альтюссера с его тезисом об «эпистемологическом разрыве» и доказательствами отсутствия в работах Маркса периода написания «Капитала» упомянутого гуманизма. Видимо, здесь налицо некое заблуждение. Если Маркс не столь часто и менее развернуто формулирует в зрелые годы свои гуманистические идеи, то это совсем не означает «примирения с действительностью». Интересно, с каких общих позиций Маркс мог бы последовательно отрицать миропорядок буржуазного общества, если бы не сохранил своего понимания человека, его сущностных сил и смысла его жизни, человеческой эмансипации и «присвоения» человеком своей сущности? Все это вполне вписывается в Марксово понимание коммунизма, да оно там и присутствует, хотя в более конкретизированных вариантах. Иное дело, что критицизм Маркса имеет историческую составляющую, и «немедленное» практическое уничтожение того, что во всемирно-историческом смысле должно быть подвергнуто полному отрицанию, для него слишком уж наивно и простоудушно. Эту тему можно было бы развить, но проще вновь просмотреть довольно позднюю по времени жизни Маркса его полемику с Бакуниным по проблеме уничтожения государства или текст «Критики Готской программы» и Марксово видение будущего буржуазного права. И буржуазное право, и государство для Маркса, как и для анархистов, есть однозначное зло, подлежащее уничтожению. Но уничтожение суть процесс исторического праксиса, подразумевающего известную длительность. Ведь речь идет о весьма прочных и долгожительствующих институтах! Нельзя по желанию, по-

средством какого-нибудь «заговора равных» сделать социальную революцию и отменить государство и право. Да и само уничтожение, смерть институтов, смена объективных фиксированных отношений не есть прямой аналог физического устранения. Речь часто идет о преобразовании в нечто иное. Как выражается Маркс по аналогичному поводу, общественные формы (формации) существуют столько, сколько хватает им их потенциала, независимо от того, что идея переворота уже была бы высказана тысячи раз.

В круг критических интересов Маркса, устрашающе огромный по современным стандартам, входили как краткосрочные, так и долгосрочные институализированные виды социального и политического праксиса. Упомянем только две таких институции, за которыми Маркс довольно подробно наблюдал и о которых много писал в 1950-е гг. – английский парламент и французский банк «Credit Mobilier», созданный братьями Перейра в 50-х и лопнувший в 60-х гг. XIX в. Конечно, английский парламентаризм ни по времени существования, ни по значимости не сравним с краткосрочным спекулятивным детищем второй империи. Однако банк братьев Перейра как бы открывал серию: он был одним из первых финансовых институтов в Европе, который оперировал преимущественно в зоне фиктивного капитала, и тем самым заслужил критический анализ своей деятельности в ряде работ Маркса<sup>11</sup>. Деятельность английского парламента, борьба тори и вигов, завершающаяся почти на каждом этапе сменой кабинета министров, причем их чередование иногда ускорялось чрезвычайно, попал под критический скальпель Маркса, это на все 50-е гг. XIX в. Выборы и избирательная система, финансовая политика королевства, запечатленная в бюджетах и громких коррупционных скандалах, военная и дипломатическая сферы, авантюры и провокации в колониальной политике – все это было в какой-то степени представлено в деятельности парламента и анализируется Марксом подробно и квалифицировано. Значительный интерес представляет анализ отношений Англии с бонапартистской Францией, в которых Маркс особо выделил провал в парламенте билля об иностранцах, внесенный Пальмерстоном в угоду французскому диктатору. (Билль провалился, иммигрантов не стали выдавать континентальным государствам, а Пальмерстон был вынужден уйти в отставку. Отношения между бывшими союзниками по Крымской войне испортились.)

В каком-то смысле классическим можно назвать критический анализ социально-политической ситуации во Франции конца 1840-х – начала 1850-х гг. в работах «Классовая борьба во Франции» и «18 брюмера Луи Бонапарта». В этих знаменитых текстах Маркс живописует и анализирует политическую борьбу классов французского общества в революции 1848 г., в образовании второй республики и ее недолгой жизни, завершившейся государственным переворотом Луи Бонапарта. Главной основой сложных политических процессов Маркс считает и изображает классовую борьбу, причем учитывает не только классовые интересы, но и надежды, страхи и ожидания ведущих социальных групп французского общества. Классикой социального критицизма следует считать анализ феномена «бонапартизма», в котором особо восхищает объяснение механизмов получения деспотической власти ничтожным, почти комическим персонажем. Этот анализ вполне сохраняет свою актуальность в свете изучения социальной базы деспотических и авторитарных режимов в XX и XXI в.

В этих и других текстах Марксов критицизм достигает степени подлинной оригинальности и практически законченной формы. Дело в том, что «критика политики» у Маркса, сохраняя свой исторический характер, производится на основаниях признания *«зависимости политических процессов от экономических обстоятельств и социальных стимулов»*. Иначе говоря, «критика политики» в известной степени редуцирована к «критике экономики». Эту связь или зависимость, которую столь старательно прослеживает Маркс, часто отвергают и опровергают, применяя знаменитый ругательный термин «экономический детерминизм». Однако это отчего-то никому, даже Милтону Фридману, не мешает в конкретном анализе исторических событий прямо и непосредственно выводить политические действия из экономической и притом весьма разнообразной корыстной подоплеки. Или, наоборот, указывать на экономические акции и процессы как детерминированные несомненными и прямыми политическими интересами. (Иное дело, что в масштабах значительных отрезков времени экономические интересы более влиятельны и императивны.) При этом результаты имеют, несомненно, критический смысл как по отношению к реальности политических процессов, так и относительно всегда имеющейся официальной идеологии, призванной камуфлировать и легитимизировать неприглядность экономической детерминации.

Ссылаться на Маркса совсем не обязательно, но на жизненность Марковского подхода политическим аналитикам стоило бы обратить больше внимания. Отметим, что уяснение экономического воздействия на сферу политики часто, но не всегда, Маркс проводит через механизмы классовой борьбы. Последняя почти не рассматривается в варианте критики международных отношений, анализа причин войн и конфликтов внеклассового порядка (например, опиумных войн в Китае). В подобных случаях экономическая мотивация фиксируется как форма интересов экономических и политических элит, а низшие классы просто поставляют «пушечное мясо» в надлежащих количествах, их интересы в этих войнах не представлены. Таковы в большинстве войны XIX в., попавшие в область критического внимания Маркса помимо гражданского конфликта во Франции в связи с созданием Парижской Коммуны. Конечно, специфической эта детерминация выглядит при анализе революций.

И все же экономический праксис как субстанциональная основа политического процесса наиболее ярко представлен Марксом при критическом анализе внутренней политики государств того времени. Различные действия правительств Луи Бонапарта, Бисмарка, русского царизма или многочисленных английских кабинетов получают разумное объяснение как прямое или косвенное выражение интересов правящих классов. Деспотическое правление Бонапарта, «режим преторианцев», закон против социалистов и Kulturkampf Бисмарка; реформы Александра II или постепенное расширение избирательных прав в Англии – все эти политические праксисы в анализе Маркса вызваны неотъемлемыми экономическими стимулами в большей или меньшей степени. И уж совершенно непосредственная экономическая детерминация имеется в многолетней борьбе английского буржуазного класса и подвластного ему парламента против законодательного ограничения рабочего дня. Глава из «Капитала», повествующая о борьбе за десятичасовой, а затем и восьмичасовой рабочий день до сих пор читается как отчет о современных событиях. (Сейчас стараются увеличить рабочую неделю: как же так? – в Испании она составляет только 35 часов!) Кстати сказать, начавшаяся системная атака против социальных завоеваний низших классов в предшествующий исторический период практически возвращает нас во времена Маркса, если не хуже.

С особым вниманием следует рассмотреть вариант критицизма Маркса, в котором предметом анализа являются различные типы социального радикализма, включая теоретические работы и политический праксис собственных последователей и союзников. Маркс оставил критические исследования сочинений П.-Ж. Прудона, английских экономистов социалистической и коммунистической ориентации, взглядов Ф.Лассалья и М.А.Бакунина. Критика радикально-революционного политического праксиса широко представлена в марксовых материалах времен Первого Интернационала, переписке с Ф.Энгельсом и лидерами немецкой социал-демократии, в особо значимом анализе деятельности Парижской Коммуны. Принципиальное значение для понимания специфики критицизма Маркса имеет небольшая работа «Критика Готской программы», в которой на материале программного документа немецких социал-демократов Маркс проанализировал и оценил смысл, ограничения и перспективы движения пролетариев. Как известно, возможное и даже неизбежное в близком будущем служит оценочной основой для понимания текущего праксиса оппозиционной политической партии. Маркс невольно ввел в заблуждение своих последователей, когда для характеристики (будущих!) внепартийных и внеденежных отношений привел пример уже совершенных в социалистических экспериментах (как правило, неудачных) попыток подобного рода. Ему это нужно было, чтобы пояснить различие между приятием наличных материальных отношений и их отсутствием (речь шла о деньгах и заработной плате). Как и в иных случаях, Маркса поняли прямолинейно, как агитатора за вполне утопические варианты учета трудовых вкладов индивидов в общее дело и соответствующее распределение. Меж тем и сегодня у некоторых марксистов как-то сочетается представление о коммунизме с существованием оплаты труда! Комично и грустно.

В целом Маркс достаточно сурово критикует политические достижения и провалы появившихся во второй половине века социалистических и социал-демократических партий, их неизбежные теоретические ошибки и практические заблуждения. Последние концентрировались вокруг увлечения текущими задачами улучшения существующего положения людей наемного труда и отказом от политической борьбы на историческую перспективу, что Маркс связывал с развитием революционного потенциала пролетариев.



Речь здесь шла о постоянном и неустранимом противоречии в мировом рабочем движении. Пожалуй, наиболее ярко это противоречие проявилось в социалистической традиции отказа от политической борьбы при признании необходимости борьбы социальной. Специфика критического отношения Маркса к этой проблеме состояла в том, что он вполне справедливо видел между одним и другим необходимую связь, но несколько переоценивал реальные политические возможности своих последователей и союзников. Видимо, этот вопрос открыт и в настоящее время, причем условия его постановки значительно изменились сравнительно с XIX в. Тем не менее указанная Марксом связь продолжает существовать и далее, причем агрессивность капитала в настоящем времени делает ее все более зримой, а общемировые масштабы текущих социально-политических процессов только укрепляют ее.

### **III. Критицизм Маркса в области экономической теории**

Еще в середине 40-х гг. XIX в. Маркс вменил себе установку на теоретическое выражение практического движения, в данном случае на сознательное теоретическое представительство движения пролетариата. Научная, философская и всякая иная значимость данного представительства измеряется общими историческими успехами представляемого праксиса. Обоснованием своей позиции Маркс сделал концепт всеобщей (всемирной) значимости пролетарского движения. Национально-культурная ограниченность младогегельянского критицизма была устранена у Маркса сознательной установкой на привлечение мирового, минимум общеевропейского исторического опыта в анализе соответствующих проблем. В этом отношении Маркс особенно строг, что проявляется, например, в анализе типично французской ограниченности взглядов Ф.Бастиа, американской – Г.Ч.Кэри (в этюде «Бастиа и Кэри»), в критике упрощенного понимания земельной ренты немцем И.К.Родбертусом, в анализе ошибок Д.Рикардо, вызванных учетом только английских экономических условий (тоже в теории ренты). Напомним, что для собственного позитивного анализа земельной ренты Маркс считал необходимым изучить опыт рентных отношений в США и России, что серьезно задерживало работу над «Капиталом».

Как известно, свое основное произведение, первый том «Капитала» Маркс снабдил подзаголовком «Критика политической экономии». Это не поклон Канту, а продуманная фиксация основной теоретической направленности работы. Повторяем, что Маркс определял политическую экономию как научное выражение капиталистического экономического праксиса, которое ограничено историческими рамками данного праксиса и не предполагает иных форм экономического устройства в будущем. Прошлые, ушедшие исторические формы политэкономическая теория интерпретирует как предвестники, предтечи или ранние всходы существующих ныне. Иногда некапиталистические экономические формы просто не учитываются в своей специфике, декорируются под отношения «наемный труд–капитал». Подобный антиисторизм Маркс иронически определял как «рождение отца детьми» еще в «Немецкой идеологии» и не признавал ни «естественности», ни «вечности» отношений наемного труда и капитала. Соответственно, в круг критического анализа Маркса входило нахождение реалий, в которых существующая практика превращалась в нечто иное, т. е. наблюдение за возможностью ее самоотрицания. Также для Маркса был важен анализ экономических форм, предшествовавших по времени появлению капиталистических отношений. Всем этим Маркс обосновывал тезис об историческом характере капитализма, его временности в истории как относительно его «рождения», так и «смерти» в будущем. Исторический анализ в этом случае у Маркса непосредственно совпадает с критическим.

С другой стороны, изучение практической экономики методологически затрудняло Маркса, поскольку экономику нельзя считать чем-то естественным – по аналогии с явлениями природы. Как социокультурный праксис, экономика обладает сложной, крайне динамичной, непрозрачной и онтологически многоуровневой, многослойной природой. Такие экономические процессы, как производство с его различными типами, товарообмен и торговля, спрос и предложение или связанные с ними трудовые и рентные отношения, феномен денег как таковой и банковское дело, кредит и т. п. имеют тысячелетнюю историю и массу разнообразных форм существования. Маркс никак не мог себе позволить следовать той ветви политэкономов, которая принципиально старалась ограничивать свой анализ фиксацией феноменального уровня экономи-

ческой деятельности и ее прагматическим обслуживанием. (Для таких вариантов экономической теории Маркс создал концепт «вульгарной науки»<sup>12</sup>.)

Поэтому способ рассмотрения в этой области у Маркса строго сориентирован на классический критический анализ в кантовско-гегелевской теоретической традиции. А именно, в экономических феноменах Маркс раскрывает скрытые структурные характеристики, их внутреннюю форму, которая часто весьма далека от поверхностной видимости. Существенны (но вовсе *не даны* «в представлении»), или же представлены превратно) такие экономические реалии, как эксплуатация труда – в ее особых исторических вариантах – взаимоотношения производства и потребления и пр. Марксу приходится аналитически «снимать» феноменальную данность экономической деятельности, каковая имеется в реальности и в практических соображениях ее участников. Простой пример. Маркс относит к поверхностной, феноменальной для экономики сфере конкуренцию, имеющую огромное значение в повседневной практике. Но для анализа существенных отношений системы «наемный труд – капитал» конкуренция не может служить объяснительным принципом, она лишь один из компонентов системы, ее внешняя сторона. В то же время для Маркса весьма важны такие экономические явления, как заработная плата и прибыль, не говоря уж о капитале.

В первой главе первого тома «Капитала» Маркс подробно изображает свой метод критического анализа, когда обращается к феномену товарного фетишизма. Маркс сравнивает критическое рассмотрение экономических реалий с анализом религиозных ценностей и религиозного сознания. В них выражена определенная реальность, но в извращенной, искаженной форме. Создание человеком фетишей в виде религиозных ценностей и овеществление им своих экономических отношений близки по смыслу, что заставляет вспомнить критику христианского сознания Фейербахом в «Сущности христианства», метод тот же, и еще в «Тезисах о Фейербахе» Маркс кратко его определил. Интересно, что о товарном фетишизме написано много, но о более наглядной и очевидной форме такого фетишизма, о денежном фетишизме как-то забывают, а у Маркса это прослежено. Маркс выстроил некую иерархию, где за товарным фетишизмом следует денежный, фетишизирует-

ся и капитал, равным образом и прибавочная стоимость в форме прибыли, земельной ренты и процента. На уровне процента и, затем, финансового капитала, по Марксу, даже опосредованная связь с порождающей данный феномен практикой реальной экономики теряется, овеществление завершается и деньги кажутся рождающими деньги же, а внешне так оно и есть. Это Маркс фиксирует и определяет как превращенную форму (*verwandelte Form*). В отличие от фетишизма превращенные формы имеют свою онтологию, они бытийствуют и сами задают наблюдателю-экономисту свою феноменальную видимость<sup>13</sup>. Но критический анализ, состоящий в поиске и объяснении реального праксиса, порождающего превращенные формы или фетишистское сознание, по Марксу, необходим. Как заметил Маркс в письме Л.Кугельману, если бы видимость реальных процессов и их сущность просто совпадали, то зачем бы была нужна наука?

Иногда создается впечатление, что критицизм в экономических сочинениях Маркса значительно отличается от концепции критики и критической методологии, которые Маркс развивал в философских работах, публицистике, политической аналитике и т. д. Разница, конечно, есть. Но она не столь уж велика. Если не учитывать различие в предмете и материале критики (теоретические работы экономистов все же требуют к себе иного подхода, нежели политический праксис или философские изыскания младогегельянцев), то это различие в степени зрелости и глубины анализа. Суть критицизма одна и та же, а степень аналитической зоркости, точности и глубины в экономических сочинениях выше и больше. Особенно отличаются в этом отношении «Теории прибавочной стоимости», заключительная часть второй редакции «Капитала». (Кстати сказать, давно пора и хорошо бы издать вторую редакцию отдельно, как «Grundrisse», на русском, разумеется.)

Первая и вторая части, преимущественно посвященные анализу текстов А.Смита и Д.Рикардо, затем исследования рикардianской школы, взглядов Т.Мальгуса, Г.Рамсея, Р.Джонса, пролетарских критиков политической экономии и т. д. несомненные шедевры, вершины возможностей критического разума.

В «Теориях прибавочной стоимости» Маркс кратко, но очень емко выразил суть своего пути в критическом анализе политической экономии, а мы можем подтвердить, что и в других обла-

стях он придерживался подобной методологии. Маркс писал, что сознательно отказался от учета мнений многих теоретических противников политэкономов, вроде Р.Оуэна или Ш.Фурье. Вместо учета противоположных позиций и точек зрения он обращал внимание на то, как сами экономисты опровергают собственные идеи и утверждения, противореча самим себе или делая не соответствующие собственным посылкам выводы и т. д. Он говорит о самокритике политической экономии как о том, что он фиксировал и развивал в своих исследованиях<sup>14</sup>. Уточним, что Маркс неоднократно и определенно высказывался о том, что в гегелевской диалектике видится ему как наиболее важное – речь идет о «диалектике отрицательности», о которой он пишет в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»<sup>15</sup> как о конечном результате гегелевской «Феноменологии духа». Затем, в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала», Маркс пишет о диалектике, что «в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»<sup>16</sup>. Это, конечно, общие формулировки. Но применительно к задачам критики, будь ее предметом теория или праксис, эти слова Маркса императивно требуют не внешнего оценивания феноменов, пусть и негативного, а анализа внутренней динамики социума, конечно, со всей уже нами описанной методологией «критики политики». Или, иными словами, философская культура гегелевского диалектического анализа должна как-то воссоединиться с историческим и экономическим анализом реальных форм социальной жизни. У Маркса это получалось хорошо.

В заключение скажем, что намеченные нами аспекты или части социального критицизма в понимании и исполнении Маркса нуждаются в специальных исследованиях. Это касается философского критицизма у Маркса, затем социально-политической составляющей одного критицизма, а также развитой Марксом концепции критики как компонента практического радикального или революционного движения. Особый интерес имеет критицизм Маркса в области экономической теории.

## Примечания

- <sup>1</sup> Шеллинг Ф.В.И. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.И. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 39–88. Главным представителем догматизма у Шеллинга представлен Спиноза с концепцией субстанции, которому противопоставлен фихтевский активизм абсолютного Я, т. е. критицизм.
- <sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 268–284.
- <sup>3</sup> См.: Баллаев А.Б. Метод «преобразующей критики» в «Немецкой идеологии» // Баллаев А.Б. Читая Маркса. М., 2004. С. 53–80.
- <sup>4</sup> Уолцер М. Компания критиков. М., 1999.
- <sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 325.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 416.
- <sup>9</sup> Сведение смысла понятия «формы общения» к смыслу понятия «производственные отношения», типичное для традиционного марксоведения, видимо, неточно. Смысл первого понятия далеко выходит за пределы родового понятия «производство».
- <sup>10</sup> См. об этом: Межуев В.М. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011. № 2. С. 3–37.
- <sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 21–37, 209–217, 300–303.
- <sup>12</sup> См. об этом: Баллаев А.Б. Карл Маркс о «вульгарной науке» // Баллаев А.Б. Читая Маркса... С. 163–176.
- <sup>13</sup> См. об этом: Мамардашвили М.К. Превращенные формы. (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 269–282.
- <sup>14</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 347; также Ч. 3. С. 245.
- <sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 158–159.
- <sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 7. С. 17.

#### IV.

## ИЗ ЗАРУБЕЖНОГО ОПЫТА ОСМЫСЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКИХ РЕВОЛЮЦИЙ

*В.А. Подольский*

### **Оценка социальной подоплеку революций английскими консерваторами XIX века**

Проблема революции последние два столетия остается одной из самых активно обсуждаемых в политической науке. Теория революций насчитывает немногим более трех веков и прошла путь от рефлексий английских мыслителей по поводу британских событий 1640-х гг. до Маркса и далее, к новейшим экономическим, социологическим и психологическим теориям. Революции обсуждались как в аристократических, возвышенных и возмущенных произведениях таких мыслителей, как Ж. де Местр и Э.Бёрк, так и в бескомпромиссных леворадикальных трактатах, но проблема описания и толкования феномена едва ли исчерпана в силу его грандиозности. Только консервативному подходу к анализу революции как политического феномена посвящено несколько сотен публикаций, марксистские произведения по этому вопросу исчисляются тысячами. Выделить наиболее ярких авторов, пишущих о революции и ее социальной подоплеку, проблематично в связи с огромным количеством разнообразных текстов, поэтому любое обобщение может лишь в некоторой степени претендовать на полноту. В числе авторов, которых можно отнести к ключевым теоретикам революций, в первую очередь следует упомянуть Ж. де Местра, А. де Токвиля, Ф.Гизо, Ж.Жореса, О.Тьерри, О.Минье, К.Маркса, П.Кропоткина, П.Сорокина, К.Бринтона, Э.Хобсбаума, Х.Арендт, Г.Маркузе. Проблемам, связанным с феноменом революции, посвящали работы (или уделяли внимание) такие видные авторы, как И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель, Дж.-Ст. Милль, М.Вебер, Г.Лебон, Г.Тард, П.Б.Струве, Н.А.Бердяев. Из современных авторов о теории революции или теории революционного сознания писали Р.Даль,

Т.Скочпол, Ч.Тилли, Дж. Форан, Дж. Голдстоун, Д.Сак, Д.Дэвис, Д.Данн, К.Эмсли, А.В.Чудинов, С.Н.Коротков, И.К.Пантин, М.М.Федорова. Отношению английских консерваторов XIX в. к социальной подоплеке революций посвящали тексты такие авторы, как Н.Роу, К.Гилмартин, С.Эндрюс, М.Гренби, М.Флавин, М.Коулинг, Д.Херд, Дж. Уильямс, Д.Уомерсли, Ж.Фридман. Хотя почти все английские консерваторы XIX века так или иначе высказывались относительно революций, текстов, посвященных исключительно революциям, у английских консервативных авторов XIX в. достаточно немного – в первую очередь это общеизвестные «Размышления о революции во Франции» Эдмунда Бёрка, пьеса «Падение Робеспьера» Саути и Колриджа, газета «Анти-якобинец», которую издавал Джордж Каннинг в 1797–1798 гг., поэма Дизраэли «Революционный эпос» и поэтическая монография Карлейля по истории революции.

Проблема революций очень актуальна сегодня – «арабская весна» на Ближнем Востоке, «бархатные революции» на территории бывшей Организации Варшавского Договора, предреволюционная ситуация в таких разных государствах, как Аргентина и Греция, сепаратистские настроения в Каталонии и другие похожие процессы выносят революционную тематику на повестку дня. Революции меняют привычную расстановку сил – в Сирии революционные настроения вызвали затяжную гражданскую войну, а в Тунисе, Ливии и особенно Египте революции привели не только к смене власти, но и к смене моделей поведения населения и их политического участия. В Европе потенциально революционное развитие событий определяется в первую очередь комплексом экономических проблем, в частности, проблемой «ненужности» большого количества населения (безработица в Европе перевалила за 10 %, в отдельных странах – за 25 %), а не политическими притеснениями и борьбой за признание нематериальных интересов, что создает определенные риски по приходу к власти радикальных популистов, как то имело место в 1930-е гг. Все вышперечисленное вызывает повышенный интерес к проблеме революции как политического феномена.

Почему случаются революции? Чего ждать от революции? В какой форме она чаще всего происходит? Кто проигрывает, а кто выигрывает от революционного развития ситуации? Можно ли пре-



дотвратить революцию? Возможна ли мирная революция, или конфликты неизбежны? Что меняет революция? Насколько стихийный это процесс, или же уместно говорить о каком-либо контроле?

Английский консерватизм XIX в. представляет особый интерес для изучения проблемы революций, поскольку парадоксальным образом сочетает в себе последовательную поддержку революции 1688 г., американской борьбы за независимость и революций 1848 г. с крайне негативным отношением к французской революции 1789 г. Также английский опыт ценен тщательностью проработки концепции собственности, категории крайне важной для осмысления социальной подоплеки революционных процессов. К тому же англичанам, несмотря на остроту социальных противоречий, удалось избежать не только масштабного кровопролития, которое имело место во время революций во Франции в XVIII в., в России и Китае XX в., но и сколько-нибудь существенных политических потрясений в XIX–XX вв.: чартистское движение, несмотря на размах, не приняло той формы, которую получили революционные движения в Европе в 1848 г.

В ходе революций в политическую практику раньше добавлялись новые феномены, которые теория должна была затем осмыслить, а также происходила проверка существующих теорий и формировались новые мировоззрения. Начало появляться пространство политического – новые концептуальные средства, новые сочетания старых средств, новые объяснительные потенции для политической философии. Английский консерватизм примечателен еще и тем, что он и участвовал в создании новой философии политического и одновременно несколько отстранялся от этого процесса, особенно в первой половине XIX в., придерживаясь привычных объяснительных схем и терминов.

В ходе формирования теории революции авторы обычно разделяют два основных аспекта революционных процессов – революцию как феномен экономический и революцию как феномен идеологический. Ханна Арендт говорит о проблеме противостояния внутри революций свободы и необходимости<sup>1</sup> – революции чаще всего происходят в экономически неблагополучных сообществах, население которых воспринимает существующий порядок вещей как несправедливый; после революции населению приходится выбирать между расширением своих прав и удовлетворением своих

нужд. Сумма разных сил и интересов, участвующих в революции, изменяет общество и как субъект, и как объект революции, соответственно, общество проходящее, готовящееся пройти или прошедшее революцию становится предметом изучения теории революции. Английский консерватизм XIX в., даже несмотря на то, что британские авторы не располагали богатым эмпирическим опытом XX в., предлагает свой комплексный подход к проблеме и сформированный взгляд на социальную подоплеку революций.

### Феноменология революции

Современный американский консерватор Рассел Кирк обращает внимание на то, что вплоть до событий 1789 г. революция определялась как возвращение, как периодически воспроизводящаяся последовательность событий<sup>2</sup>. Ссылаясь на А. де Токвиля, современный английский социолог Энтони Гидденс говорит об укоренении нового смысла термина «революция» в XIX в.<sup>3</sup>. При этом, пишет Гидденс, революция в принципе воспринималась как возврат к правильному «естественному состоянию» через отказ от монархии. Арендт уточняет, что революция 1789 г. разрушила представление о политическом процессе как цикле<sup>4</sup>. Гидденс определяет революцию как «захват государственной власти путем насилия, совершаемый лидерами массового движения, полученная при этом власть используется в дальнейшем в целях инициации радикальных социальных реформ»<sup>5</sup>.

Встречающиеся с самого начала письменной истории государств процессы силовой передачи власти поэтому не вполне подходят под категорию «революция» – ни Греция, ни Рим, ни восточные деспотии не знали качественных перемен в своем существовании, т. к. ни в одной из этих стран не запускались процессы широкомасштабных социальных преобразований. Арендт пишет, что революция – феномен именно Нового времени, и возник он в Европе<sup>6</sup>.

Новизна явления, помимо прочего, подтверждается качественным изменением лозунгов революции – римское «хлеба и зрелищ» существенно отличается от французского «Liberté, égalité, fraternité» и российского «фабрики рабочим, земли крестьянам». Массовое перераспределение собственности не между элитами,

как при завоеваниях и государственных переворотах, а между классами, произошло впервые именно во время Французской революции 1789 г.

Расширение правового поля, равный состязательный суд, всеобщее избирательное право, социальные пособия, бесплатная медицина и образование – все это во многом возникло из-за революций, когда демос заявил о собственной силе и смог ее направить, а не только добиться количественных изменений в существующей системе отношений, как то было во время бунтов римской черни или крестьянских волнениях, которыми так богата европейская история до эпохи революций.

Для консервативных авторов (особенно континентальных) характерно восприятие революции как чего-то внешнего, нехарактерного для национальной политической традиции, совершенно неприемлемого. Тем не менее, как отмечает английский историк Эрик Хобсбаум<sup>7</sup>, революции в XVII–XX вв. произошли почти во всех европейских странах и стали частью истории народов. По справедливому замечанию И.К.Пантина, «революция станет нашим *прошлым* только тогда, когда мы ее *поймем* как “пространство и перспективу” того времени»<sup>8</sup>, т. е. когда мы сумеем интегрировать ее в общий политический опыт государства. Колридж, как отмечает в своей статье Джон Баллантайн, критиковал Бёрка за отрицание революции как чего-то привлекательного только для подлецов и преступников, напротив, из-за страданий населения революционные идеи приходили благородным натурам, уверен Колридж<sup>9</sup>.

Одним из наиболее распространенных объяснений причин революции остается то, которое дал П.Сорокин: революция происходит тогда, когда сохранение *status quo* не может осуществляться «верхами», поскольку они растеряли силу и/или кредит доверия, и не может поддерживаться «низами», поскольку они в той или иной форме лишены каких-либо важных возможностей жизнеобеспечения и достойного существования<sup>10</sup>.

Неэффективность и несправедливость системы управления, а также дурной нрав элиты и ее нежелание расставаться с привилегиями также создает предпосылки к революции<sup>11</sup>.

Так же широко распространено марксистское объяснение – революции происходят вследствие необходимости установления производственных отношений, которые были бы адекватны суще-

ствующим производительным силам<sup>12</sup>. Хотя революции в Англии проводились против католиков, в Голландии – против испанцев, а во Франции – против абсолютизма, бенефициантом во всех трех случаях стал новый класс буржуа, страдавший от доминирования феодалов в политике и не имевший возможности заявлять о своих новых интересах в условиях развивающейся и усложняющейся экономики и роста торговли. Дизраэли в «Оправдании английской конституции» утверждает, что Французская революция нанесла решающий удар по феодализму в Европе<sup>13</sup>.

Один из важнейших аспектов революций – борьба с существующими формами вероисповедания. В первую очередь, в силу специфики европейских революций, жертвой были католики. Во-первых, это связано с тем, что революция предполагает выстраивание новых властных структур, а это было невозможно в силу специфики католической иерархии, которая длительное время не отказывалась от притязаний на светскую власть. Во-вторых, это связано с обновлением идеологий, где традиционная религия воспринималась как контрреволюционная сила и опасный конкурент. В-третьих, это связано с существенным материальным богатством католической церкви.

Бёрк пишет о том, что Французская революция прервала общение с христианским миром и приняла основы, противоположные тем, на которых строилась Европа. То же самое произошло в XX в. во время коммунистических революций или прихода к власти фашистов – утверждались совсем не европейские ценности<sup>14</sup>. Вордсворт, который поначалу был сторонником Французской революции, увидел в атеистическом популизме якобинцев вред для революции как защитницы свобод<sup>15</sup>. Даже спустя почти столетие английские консерваторы говорили о неприемлемости атеизма как государственной идеологии<sup>16</sup>.

Кардинал Д.Г.Ньюмен пишет о том, что революция ненавидит религию. Хотя он признавал факт недовольства католиков положением общества и не считал революцию чем-то необъяснимым и внешним<sup>17</sup>, Оксфордское движение было антиреволюционно. Оно критиковало либеральные революции 1848 г. за разрушение тысячелетней светской власти пап, которое свершилось-таки несмотря на бесплодные полувековые попытки восстановить влияние Рима в Европе<sup>18</sup>. Гегель объяснял это торжеством Реформации, обращая внимание на то, что католические порядки не предполагали поли-

тических преобразований, поскольку не возводили гражданское право в приоритет: в римско-католических странах (Италии, Испании, Франции) либерализм поначалу обанкротился<sup>19</sup>.

Современный американский политолог Б.А.Шайн доказывает, что для американских протестантов-колонистов приоритетной была духовная свобода. После войны за независимость в США происходит универсализация, секуляризация и распространение прав индивида – все прочие права вырастают из религиозных<sup>20</sup>. Это дает Дизраэли основание говорить о «республиканской религии» протестантизма<sup>21</sup>. И действительно, как пишет Э.Ю.Соловьев, буржуазная политическая идея возникает сперва в форме теологических тезисов, совмещения идей равенства и права<sup>22</sup>. Дизраэли утверждает, что протестантская реформация и ее великие политические последствия в виде формирования голландской республики в свое время произвели тот же эффект, что и Французская революция в XVIII в. Тогда, пишет он, также проверялась и критиковалась власть, институты, их источники и природа, велась такая же интенсивная общественная дискуссия<sup>23</sup>.

Революционные ценности свободы и равенства, несмотря на борьбу революции с институционализированной религией, оставались во многом христианскими<sup>24</sup>; Грамши даже писал о «революционности» христианства, поскольку оно установило четкую грань между прошлым и настоящим<sup>25</sup>.

Деконструкция католического пространства в Европе привела к формированию национальных интересов и национального дискурса<sup>26</sup>. Английская традиция потому и примечательна, что протестантская революция в Англии совершилась раньше всего и совершилась «сверху» – Англия первой вышла из единого европейского католического политического и информационного пространства<sup>27</sup>. И протестантизм стал основной ценностью Англии – Сесиль пишет, что в ходе революции 1688 года Тори отошли от поддержки короля именно потому, что он стал защищать католицизм<sup>28</sup>.

Джон-Стюарт Милль пишет, что все политические революции произошли вследствие свершившихся революций в морали, которые, в свою очередь, стали возможны благодаря изобретению книгопечатания<sup>29</sup>. Колридж солидарен с этим тезисом и пишет, что перевороты в религии, гражданских правах и привычках совпадали со становлением и падением метафизических систем<sup>30</sup>.

Современный политолог Ноэль О'Салливан продолжает эту мысль. Идея полных социальных и политических перемен выросла из новой парадигмы – от эпохи Возрождения до Локка и Руссо в философии утверждалась мысль, что, во-первых, человек может изменять мир природный и общественный так же, как он может менять работу механизма, и, во-вторых, что природа человека не безнадежно повреждена грехопадением, но поддается корректировке с помощью введения соответствующих общественных установлений<sup>31</sup>, т. е. возврата к «естественному состоянию»<sup>32</sup> у Руссо или пролетарской революции у Маркса.

Из учения Локка возникло две школы политической мысли – демократический радикализм и либерализм. Радикализм подпал под влияние французской революции, а либерализм был «профильтрован» через экономические взгляды Адама Смита и философию Давида Юма – оба они говорили об ограниченных возможностях разума и влиянии иррациональных факторов в обществе и на личность<sup>33</sup>. В то время, когда две эти школы уже сформировались, Бёрк пишет о двух разных методах управления – политической социологии и политическим рационализме<sup>34</sup>. Первый метод предлагает исследовать наличествующее состояние общества и подбирать адекватные меры по управлению, второй метод предлагает задавать должное состояние общества и подбирать инструменты для приведения общества к этому состоянию.

Французская революция стала первой в мировой истории попыткой переустройства социальной действительности по абстрактной философской схеме, опирающейся на ценности демократического радикализма<sup>35</sup>.

С.Т.Колридж называет якобинство монстром, пытающимся применить абстрактный разум к тому, что находится всецело в области опыта<sup>36</sup>. Бёрк также возражал против выстраивания общества по отвлеченной идее; глядя на французскую революцию он говорил, что нет ничего хуже, чем разум метафизика, который желает править нацией по утопическому замыслу, не учитывая опыт, привычки, обычаи, сложность политических компромиссов и принципы морали<sup>37</sup>. Бёрк осуждал борьбу с предрассудками, т. к. предрассудки зачастую вмещают проверенную на опыте мудрость поколений. Как пишет Бёрк, идеологи Французской революции

любят все человечество, но терпеть не могут живых людей<sup>38</sup>. Бёрк ненавидел несправедливости, причиняемые индивидам в ходе социальных или политических реформ<sup>39</sup>, и потому не мог симпатизировать политическим экспериментам революции. Как пишет Вордсворт, опыт французской революции показал, что человек не может построить идеальное общество, опираясь на разум, поскольку это приводит к террору<sup>40</sup>.

В этом состоит отличие американской революции за независимость, убежден Р.Кирк – революцию в США делали не метафизики, и это была, по сути, предотвращенная революция<sup>41</sup>. Именно поэтому Бёрк высказывался в ее поддержку: источником политических, финансовых и моральных инноваций во Франции были революционеры, в Америке – британцы, и американцы, по сути, отстаивали свои традиции и свободы с консервативных позиций<sup>42</sup>.

О важном свойстве «идеологических» революций пишет Б.Г.Капустин – «каждая серьезная революция видит себя последней, т. е. окончательно устанавливающей Царство Разума»<sup>43</sup>. Идеологическая революция стремится «изменить закон существования общества»<sup>44</sup>: французская революция говорила о власти человека над судьбой общества, марксизм, напротив, говорил о полной власти исторической необходимости над человеком. Так или иначе, фактический результат революций чаще всего сильно отличается от первоначальных задумок. Тем не менее обычно общества рано или поздно приходят к равновесию и поддержке нового порядка<sup>45</sup>. Поэтому и революционеры, и контрреволюционеры соглашались с тем, что революция – это стихия: несмотря на то, что революция предполагает «непосредственное вмешательство людей в “силу обстоятельств”, в сложившийся “ход вещей”»<sup>46</sup>, т. е. активнейшее осознанное участие, «с полным основанием было отмечено, что французская Революция управляет людьми более, чем люди управляют ею»<sup>47</sup>.

Французская революция осуществлялась людьми без опыта управленческой деятельности, пишет Бёрк<sup>48</sup>, и поэтому Франция была вынуждена бежать от анархии в деспотизм после политических экспериментов, отказавшись от всех своих ценностей.

В ходе революции энтузиазм населения выгорает, и народ превращается в удобный материал для социальной «формовки» новым репрессором<sup>49</sup>.

Популизм лидеров и идеологизированность революций ведет к появлению феномена, который Карлейль называет «санкюлотизмом»; это перманентная борьба с «врагами народа» и выведение на повестку дня вопросов базового обеспечения потребностей населения в форме форсированного перераспределения благ. Карлейль пишет: санкюлотизм растет от того, от чего другие умирают – от раздоров, разрухи и голода. Но, продолжает он, анархия, зло и несправедливость не могут продолжаться долго: по словам Верньо, революция, как Сатурн, пожирает собственных детей; природа санкюлотизма съедает его<sup>50</sup>. Террор не может долго оставаться адресным и быстро принимает форму «охоты на ведьм» пока не становится всеобщим либо пока не гибнут его авторы (Марат, Дантон, Робеспьер). К тому же, перманентно конфликтное состояние общества и вычесывание врагов ведут к формированию усталости и апатии уже при жизни одного поколения, в результате чего выстроенное при помощи террора здание падает, а общество разлагается. Революционеры часто пытаются вести новое государство способом, непригодным для обеспечения длительного устойчивого существования, и революция поэтому чаще всего заканчивается диктатурой. Порядок в государстве обыкновенно восстанавливается не через демократические процедуры, но единоличной деспотической жесткой и жестокой властью (примером могут служить Кромвель, Бонапарт, Сталин, Мао и т. д.). Бёрк еще задолго до 18 брюмера предупреждал, что разрушение всех существующих институтов освобождает дорогу для деспотизма<sup>51</sup>. Давид Юм подтверждает эту мысль<sup>52</sup>: в режимах, которые устанавливаются после идеологических революций, жестокость и жесткость правления обуславливаются необходимостью выстраивания новой системы управления взамен разрушенной, с одной стороны, и мстительностью «обиженных» прошлым режимом по отношению к его представителям – с другой (примером может быть истребление дворян и духовенства во Франции и России). Почти то же про приход к власти Наполеона пишет Дизраэли<sup>53</sup>.

При этом после революции государство обретает огромную силу созидать и разрушать через неведомое доселе бюрократическое и индустриальное могущество<sup>54</sup>. Во Франции, во многом благодаря приложению этой новой силы, возник слой крепких мелких землевладельцев, которые еще со времен Аристотеля счи-



тались главной опорой политической стабильности<sup>55</sup>. На это же обращает внимание Сесиль: «Бёрк не очень хорошо знал социальную сторону революции, но это важнейший ее аспект. Время показало, что какие-то блага были достигнуты, особенно в плане устранения несправедливостей в землевладении и налогообложении»<sup>56</sup>, – пишет он.

После революции приоритеты власти обыкновенно меняются: от революционных задач они переходят к наращиванию могущества державы<sup>57</sup>.

Сесиль уточняет, что британский империализм стал, по сути, побочным продуктом борьбы с якобинством<sup>58</sup>. Об этом же говорит Юм – Англия в XVII в., казалось, утратила международное влияние, но республика его восстановила: «Хотя революция обошлась Англии в реки крови, никогда еще эта страна не казалась столь грозной своим соседям и всем чужеземным нациям»<sup>59</sup>.

Ключевой момент, который отличает революцию от переворота – это радикальное увеличение вовлеченности населения в политику, формирование политики за пределами дворцов. Несмотря на то, что де-факто количественная сила народа определяла силу государства еще в доисторические времена, только после революций эта сила обрела внятную форму при помощи новых институционализированных средств волеизъявления.

Революции принесли в историю феномен демократии – хотя слово известно еще с древнегреческих времен, рабовладельческий строй не знал равенства (можно вспомнить знаменитую формулировку Аристотеля «раб по природе»), не знал его и феодализм; термин «революция» в его современном смысле стал употребляться в то же самое время, что и термин «демократия»<sup>60</sup>. Как пишет И.И.Мюрберг, «в новое время возникает политический торг, то есть имеет место признание участниками равного достоинства друг друга»<sup>61</sup>.

Революции создали пространство политического: неудовлетворенность существующими концептами и желание их деконструировать и расчистить мыслительное поле для иных средств – вот характерные черты процесса формирования пространства политического. У истоков этого процесса стоял Н.Макиавелли, который начал удаление теологической и философской терминологии из описания политических феноменов, реагируя на национализацию

религиозной жизни, которая происходила после Реформации<sup>62</sup>. Революции, пишет С. Волин, также играли огромную роль в удалении теологического дискурса из политики<sup>63</sup> и до крайности усилили прагматические настроения в обществах<sup>64</sup>.

Еще одно важное свойство революции – ее распространение в пространстве и времени. Колридж и Саути предсказали в «Падении Робеспьера» появление Наполеона и распространение либерализма по Европе<sup>65</sup>. Отчасти доказывает пессимизм Бёрка относительно перспектив Франции тот факт, что со времени падения старого режима в 1789 г. ни один новый режим не смог закрепиться во Франции на длительный период, революция 1789 г. продолжилась в 1830-м и в 1848-м<sup>66</sup>. Немецкая революция 1848 г. также не исчезла после своего поражения – как пишет Дизраэли (предсказав, к слову, Первую мировую за 40 лет до ее начала), война 1871 г. стала для Германии тем же, чем был 1789 год для Франции<sup>67</sup>, а Бисмарк совершил многие преобразования, которые должна была внедрять революция в 1848 г.

Дизраэли обращает внимание на то, что Франция имела все предпосылки для эволюционного развития и могла избежать революционных потрясений. Однако, из-за неприязни якобинцев к имеющемуся социальному материалу для перестройки государства, эта возможность была упущена, и Франция утонула в революционном водовороте<sup>68</sup>. Дизраэли пишет о том, что разрыв с традицией неконструктивен: «уважение Англии к древности никак не повлияло на развитие знания или свободы на острове»<sup>69</sup>. Другой существенной особенностью английской политической жизни была склонность к компромиссу: Милль пишет о принципиальной половинчатости, относительности английских политических реформ как гарантии учета интересов всех заинтересованных сторон<sup>70</sup>. При этом компромисс несколько не ограничивал свободы в Англии – по справедливому замечанию Дизраэли, англичане считались самой свободной страной в Европе и были таковыми дольше, чем кто-либо<sup>71</sup>.

### Консервативное понимание свободы

Несмотря на то, что многие исследователи утверждают, что консерватизм возник как реакция на абсолютизм в XVII в.<sup>72</sup>, по мнению такого авторитетного автора как лорд Сесиль, именно Французская революция привела к появлению консерватизма<sup>73</sup> как ответа на новое понимание человеческой природы и общества, представление о том, что природа человека и общества может быть изменена по воле человека, с помощью техники<sup>74</sup>.

Кирк подтверждает эту мысль и пишет о влиянии консерватизма на отношение английского общества к революции, убеждая, что причина относительного иммунитета британских систем управления к революциям – ужас от событий во Франции. Контрреволюционные настроения в Англии в конце XVIII в. были также обусловлены тем, что Франция начала угрожать суверенитету страны, война стала общим делом – французы пытались высадиться в Ирландии и спровоцировать ирландцев на восстание; английские власти боялись, что революция перекинется через пролив. Британия боролась не просто против Франции, но против фанатичной веры, квазирелигии якобинства с его казнями, экспроприацией, секуляризацией<sup>75</sup>. Идеологическую битву против французской революции в Британии выиграл Эдмунд Бёрк. Его выступления и публикации были быстро усвоены крупнейшими умами того времени, и через поэзию и прозу распространялись по стране. Литература стала политической<sup>76</sup>, «шок привел к прямой апологетике неравенства, иерархии и монархии»<sup>77</sup>. Вордсворт, еще недавно восхищавшийся торжеством свободы, начал бороться с проникновением французских смыслов в Англию<sup>78</sup>, Саути и Колридж утверждали, что угроза революции для Англии существовала и после Наполеона<sup>79</sup>.

Консерватизм при этом далеко не сводился к ностальгической обороне: авторы от Канинга до Колриджа равно отрицали якобинство, но защищали совершенно разные идеи. Различия по вопросам отношения к католикам, сельскому хозяйству, промышленности, работоторговле, короне, парламенту, образованию, законе о бедных, правах женщин, соотношению сил земельной и коммерческой элит доказывали, что у консерваторов не было единой концепции идеального прошлого<sup>80</sup>. Впрочем, как отмеча-

ет Сесиль<sup>81</sup>, идея совмещения развития и сохранения старого у консерваторов первой четверти XIX в., за исключением Каннинга, не возникала.

Наследники Бёрка вытеснили сторонников Пеина и Годвина из информационного пространства: антиякобинские настроения были сильнее радикализма в Британии. Опасения консерваторов, обусловленные выступлениями «низов», утихали по мере демонизации якобинства<sup>82</sup> в печати: например, «Анти-якобинец», газета, которую издавал Джордж Каннинг в конце XVIII в., внушала читателю простую идею: «Якобинцы – это секта, а революционеры – враги»<sup>83</sup>.

Между консерваторами при этом очно и заочно шла дискуссия. Колридж критиковал Бёрка, утверждая, что недостаточно выступать против революции, нужно предлагать содержательную программу, которая привлекла бы больше интереса, чем якобинская, и включала бы существенные политические и экономические реформы. Он не соглашался с Бёрком, которой считал, что общество само стремится к равновесию; в частности, Колридж задолго до выхода этого вопроса на повестку дня отмечал негативное влияние быстрой индустриализации на общество<sup>84</sup>. Саути говорил о том, что избежать революции помогло бы расширение образования под эгидой церкви<sup>85</sup>; позднее ту же точку зрения выражал Карлейль<sup>86</sup>.

Так или иначе, Британия пошла по пути постепенных преобразований: благодаря реформам Пиля, считают многие исследователи, в Англии была предотвращена революция как санкулотского толка, так и буржуазная в духе 1848 г., а дальнейшая политика английских управленцев позволила избежать революции уже пролетарского характера в начале XX в.<sup>87</sup> Пиль отменил печально известные хлебные законы и обеспечил расширение представительства и тем самым осуществил, фактически, то же самое, что и французская революция, т. е. прекратил политическое доминирование землевладельцев и передал рычаги влияния капиталистам<sup>88</sup>.

Стабильность английских политических институтов поддерживалась за счет института оппозиции и постоянного политического диалога; Бёрк считал право всех существующих в обществе сил высказывать свое мнение необходимым условием мирного развития общества<sup>89</sup>. Диалог велся не только между конкурирующими элитами, но и между классами: появление низов как нового субъекта было воспринято консерваторами почти так же быстро, как и

вигами – это важнейшая мысль у Карлейля<sup>90</sup> и Дизраэли<sup>91</sup>. Борьба в Англии XIX в. велась между элитами за народ, а не между аристократией и народом: британское правительство извлекло урок из чартистского движения и революций на континенте. Как пишет М.Коулинг в своем произведении «Глэдстоун, Дизраэли и билль о реформе», расширение представительства осуществлялось не из страха перед улицей, а в диалоге с народом<sup>92</sup>. Такой подход к управлению предполагает тщательное исследование общества. Милль обращает внимание на необходимость постоянного изучения состояния населения и внедрения преобразований, только если они будут соответствовать уровню культурного и морального развития общества; также, пишет он, политик обязан стремиться развивать нравственность и интеллектуальность общества<sup>93</sup>.

Консерваторы при этом предостерегают от поиска универсальных схем<sup>94</sup> и говорят о необходимости учета и согласования всех наличествующих в обществе интересов, с опорой на политическую традицию государства<sup>95</sup>.

Консерваторы обращают внимание на то, что индивид может достичь свободы только в государстве. Бёрк пишет: чтобы сохранить свободу, ее нужно полностью отдать на общее хранение. В обществе страсти сдерживаются благодаря добровольному самоограничению его членов через процедуры и институты – это возможно только при наличии такой власти, которая при выполнении своих функций не будет подвержена тем же страстям и желаниям<sup>96</sup>. Государство и общество взаимно поддерживают друг друга, защищая население как от анархии, так и от деспотизма. Их общая цель – защита свободной творческой личности<sup>97</sup>.

Проповедуемые во французском просвещении свободы, по мнению Бёрка, – это свободы от добродетели<sup>98</sup>. Поэтому Бёрк поддерживал США в 1774-м – Америка конца XVIII в. приняла правила, согласно которым страсти должны были ограничиваться через общежитие<sup>99</sup>.

Консерваторы опирались на идею непреходящих законов существования общества и были уверены, что человеческая воля может лишь в ограниченной степени изменять общество и мир. Как пишет Н.О'Салливан, «консервативная идеология поэтому может быть описана как философия несовершенства, защищающая ограниченный стиль правления»<sup>100</sup>. Согласно консерваторам, госу-

дарство не может и не должно строить общество всеобщего благоденствия – радикальные движения в течение XX в. невиданно сократили свободы населения, пытаясь действовать по утопическим концепциям. Бёрк говорил, что важнейшая задача консерватизма – защитить каждого от несправедливых притеснений<sup>101</sup>.

Колридж пишет, что технически защиту прав обеспечивает национальная независимость и национальный дух, т. е. все богатство культурного наследия общества, иначе говоря – идентичность<sup>102</sup>.

Ключевым средством поддержания свободы консерваторы считали собственность – и как обладание собой<sup>103</sup>, и как дающее независимость от государственной поддержки имущество. Свобода граждан, со своей стороны, обеспечивает снижение нагрузки на административный аппарат государства и его устойчивость. Личная безопасность и собственность могут быть гарантированы только через энтузиазм свободных, пишет Фергюсон<sup>104</sup>.

Ценность собственности, а также принцип иерархии позволяют консерваторам решать вопрос свободы вне равенства. Вместо абстрактных «естественных прав» Бёрк помещает различные права, которые возникли вследствие конкретных законных решений<sup>105</sup>, исторические свободы сообществ и классов. Французская революция, напротив, подчинила идею свободы идее равенства, что крайне негативно сказалось на реальных свободах граждан<sup>106</sup>.

Сесиль обращает внимание на другое важное последствие этой идеи: Бёрк не был империалистом и заботился о свободе больше, чем о величии своей страны. Он поддержал Америку, т. к. Америка боролась за свободу, и выступал против Франции, т. к. Франция сражалась с собственным народом, укореняя анархию и разрушая религию<sup>107</sup>.

Бёрк утверждает, что абстрактная «свобода» не может быть ценностью – только когда свобода воплощена в конкретных решениях можно понимать, хороша она или дурна<sup>108</sup>. Важным средством обеспечения конкретно-исторических свобод консерваторы считали принцип самоуправления и децентрализации. Именно чрезмерное перенапряжение административного аппарата во Франции и неадекватно интенсивное вмешательство власти в жизнь общества привели к революционному взрыву<sup>109</sup>. Английский консерватизм всегда выступал за ограничение свободы действий государственного аппарата с целью обеспечения свободы гражданина. За этим,

помимо прочего, крылась вполне утилитарная идея экономии и грамотного распределения сил государства: чем меньше государство тратит ограниченных ресурсов на установление всеобщего контроля над обществом, тем больше остается у него сил для подлинной заботы об обществе.

О’Салливан говорит о том, что консерваторы ценили ограниченный стиль правления различающий частную и государственную жизнь подданных. Радикальные перемены приводят к вмешательству государства во все сферы жизни под предлогом заботы о благополучии, безопасности, равенстве и справедливости<sup>110</sup>.

Фон Хаек в «Дороге к рабству» (1944) писал про ограниченную познаваемость общественных процессов. Политики, уверенные в своих знаниях относительно общества в конечном итоге вынуждены менять социум, чтобы тот соответствовал их замыслам, что приводит к возникновению тоталитаризма.

Консерватизм поэтому уверен, что свободолюбивый народ лучше любого департамента может решать встающие перед ним задачи, и задача государства – только не навредить<sup>111</sup>. Однако, в течение XIX в. распространение социал-либерализма постепенно вытеснило термин «свобода»<sup>112</sup> из дискурса.

### **Социальная подоплека революций**

Социал-либерализм возник в результате размышлений английской интеллектуальной элиты по поводу невыносимого положения низов общества. Милль пишет про ужасающий разрыв между богатыми и бедными – он говорит, что никто не станет доказывать справедливость идеи, будто лишь малая часть человечества имеет право на жизненные блага, без того, чтобы заслужить их добродетелью или трудом, в то время как большинство от рождения обречены на нескончаемые тяготы, для того, чтобы просто поддерживать свое существование<sup>113</sup>.

Значительная (если не подавляющая) часть революций становится массовой именно из-за того, что наименее обеспеченные благами жители страны переходят к активным требованиям по улучшению своего благосостояния. Фонвизин записал картины жуткой нищеты во время своей поездки по предреволюционной Франции;

состояние французской бедноты было настолько тяжелым, что совсем неудивительно, что революция получила такой размах. Как пишет Милль, «революция возникает как крайняя мера, когда ее отсутствие ведет к ухудшению положения»<sup>114</sup>.

Революции сделали «низы» общества субъектом политики. Пауперизация эпохи индустриализации привела к изменению структуры социума; численность лишенных средств к существованию «низов» выросла настолько, что из «отбросов общества» они превратились в революционеров-санкюлотов во Франции и участников чартистского движения в Англии. Настоящий переворот в морали произошел с признанием их человеческого достоинства<sup>115</sup>.

Об этом подробно пишет Б.Г.Капустин, определяя насилие как столкновение двух свобод, меняющее обе стороны<sup>116</sup>. Сорель, на которого ссылается Капустин, определяет насилие пролетариата как фактор, который сделал буржуазию субъектом из аморфной разрозненной массы третьего сословия<sup>117</sup>. Похожие мысли приводит Карлейль, когда говорит о той роли элиты, которую должны были бы взять на себя промышленники, чтобы воспитывать общество<sup>118</sup>. Еще со времен Конфуция было известно правило существования общества, согласно которому общество делится на тех, кто трудится и тех, кто управляет; и если, говорили в Древнем Китае, те, кто работает руками, ополчится на тех, кто работает головой и перебьет их, то затем те, кто работает руками, перебьют друг друга. Карлейль пишет про воплощение этого правила в начале 1790-х: санкюлоты разрушили Бастилию, замки аристократии, а затем стали истреблять друг друга<sup>119</sup>.

В «Революционном Эпосе» Дизраэли писал о том, что насильно внедряемое равенство и устранение элиты разлагает общество: неравенство задано природой, уверен он, а аристократия органически вырастает из народа и подает ему образцы поведения<sup>120</sup>. Права и привилегии происходят из обязанностей, утверждает консервативная традиция<sup>121</sup>. Как только аристократия перестает выполнять свои функции и непомерно увеличивает свои привилегии, она теряет моральное право претендовать на ведущую роль в обществе, социум реагирует на возникающие несправедливости – как правовые, так и экономические – и начинает созревать революционная ситуация. Экономическая несправедливость при этом обыкновенно имеет приоритет в сознании народа в силу того, как пишет



Ханна Арендт, что бедность создает диктатуру необходимости<sup>122</sup>. Карлейль пишет об этой проблеме в своем тексте про чартистское движение: обездоленные существовали всегда, но в XIX в. от них отвернулась элита, переставшая выполнять свои обязанности как служилое сословие и защищать их<sup>123</sup>. Революции случаются не из-за нищеты населения, а именно из-за несправедливости распределения материальных благ и прав – революционные процессы в Европе создали новый язык, благодаря которому бедные смогли артикулировать несправедливость своего положения. Революции практически никогда не побеждали бедность – опыт показывает, что политика, пытаясь решить социальный вопрос, скатывается в террор, а террор нивелирует те требования, которые выдвигала революция изначально<sup>124</sup>. «Права человека» при этом превращаются в права санкюлотов<sup>125</sup>: народ получает минимально достаточные средства к существованию и соглашается с ограничением своих прав, иногда еще большим, чем до революции, поскольку главное требование санкюлотов – удовлетворение насущных потребностей<sup>126</sup> – становится единственным требованием.

Английские консерваторы обращают внимание на социальную подоплеку революций именно потому, что разрушительный характер революции приобретают в том случае, когда власти игнорируют требования общества и не считают со сложной социальной структурой. Средством решения этой проблемы консерваторы считают сохранение старой системы представительства интересов, когда каждый класс может высказывать свои пожелания и предпочтения относительно вводимых в государстве преобразований. Колридж резко критикует отказ от этой системы – он убежден, что представительство индивидов развращает избирателя<sup>127</sup>. Ту же мысль полвека спустя проводил маркиз Солсбери – демократия через индивидуальное представительство деградирует во власть толпы, предупреждал он<sup>128</sup>. Современный консерватор Патрик Джозеф Бьюкенен обращает внимание на разницу между свободной республикой и демократией: в демократии, цитирует он Томаса Джефферсона, 51 % может отнять права остальных 49 %<sup>129</sup>. В качестве страховки от деспотизма толпы молодые США использовали вызревавший в британской политической системе консервативный принцип «нет налогообложению без представительства», т. е. на политику может влиять только тот, кто

платит налоги. И, соответственно, налогоплательщик вправе получать полный отчет о том, как именно были израсходованы его средства. Если население получает от государства больше, чем зарабатывает своим трудом, оно приобретает иждивенческую психологию и поддерживает диктатуру политического класса<sup>130</sup>, который сохраняет свое положение обещаниями по повышению уровня жизни населения или же пропагандой. Поэтому консерваторы высказывались за поддержку класса мелких собственников-налогоплательщиков, которые страховали бы общество как от идеологического деспотизма, так и от революции<sup>131</sup>.

### **Практичность соображений и перспективы исследования**

Консервативный подход к анализу социальной подоплеки революций примечателен тщательностью и многосторонностью. Количество выпускаемых исследований по теме свидетельствует о сохранении высокого интереса к проблеме. Практическая ценность предлагаемых консерваторами XIX в. способов управления была доказана Рейганом и Тэтчер: ряд исследователей полагает, что «железная леди» фактически завершила дело, начатое Кромвелем, т. е. устранение феодализма из экономики и политики<sup>132</sup>.

Предлагаемые консерваторами методы политического дискурса и практики через различение проблем классов и детальный анализ ситуации могут не только пригодиться исследователям, чье внимание к консервативным авторам остается высоким, но и практикующим политикам. Сегодня очень важно оценивать социальную структуру во всей ее сложности – это позволит не только перевести возможную революцию «в конструктивное русло», но и в принципе избежать революционного развития событий, как то удалось Англии в XIX и XX вв. В тех странах, где учет структуры общества велся «снизу» в виде представительства новых интересов, на чем настаивали консерваторы, революции проходили мягче и почти или совсем бескровно. В тех странах, где структура общества формировалась в соответствии с представлениями авторов революции о «правильном обществе»<sup>133</sup>, революция встречала сопротивление и переходила к террору.

Консервативные методы предполагают использование традиций для сглаживания противоречащих интересов в обществе и их примирения. Берк описывает традицию как главную причину конструктивности и относительной мирности революций, восхваляет опору на опыт, уважение к наследию, преемственность, призывает избегать внедрения чуждого и поспешных перемен, настаивает на необходимости сохранять непрерывность жизни нации как единства прошлого, настоящего и будущего – именно поэтому, уверен он, революция 1688 г. в Англии прошла мирно, т. к. была направлена на сохранение традиции<sup>134</sup>. Дизраэли в «Оправдании конституции» проводит ту же мысль – уважение к прецеденту, к праву давности, к древности, – все это позволило английским революциям не быть разрушительными. Как и Берк, Дизраэли пишет о том, что революция укрепляет страну, если не отказывается от прошлого – «несмотря на размах наших революций, конституция наша только крепнет»<sup>135</sup>. Опора на традиции позволяет сохранять общекультурное пространство нации как единого организма и избегать центробежных тенденций, а постоянная проверка и критика существующих инструментов управления позволяет приводить их в соответствие с возникающими требованиями.

Консервативный подход к свободе ценен тем, что он сочетает эмансипацию личности с ограничением инстинктов, т. е. предлагает свободу не только в той степени, в которой она не вредит ближнему, но и в той степени, в которой она не вредит самому индивиду. Британская идея представительства интересов обеспечивает страховку от люмпенизации населения и неконструктивного патернализма государства – в качестве примера можно привести выстроенную по британским принципам Австралию, где отказ от участия в голосовании карается штрафом, т. е. консерватизм заставляет население быть гражданами.

Помимо этого, консерваторы всегда предостерегали от чрезмерного усиления государства – непомерно раздутый бюрократический аппарат создает тяготы для общества, поскольку, по выражению маркиза Солсбери, сам же производит проблемы, которые потом решает<sup>136</sup>. Излишнее вмешательство государственных институтов в жизнь общества душит творческие силы и делает социум пассивным, и потому уязвимым для революционных на-

строений. К тому же, непонятные для общества привилегии членов государственного аппарата становятся поводом для усиления разрушительности революции.

Еще один важный аспект консервативного подхода – отношение к собственности. Еще со времен Аристотеля исследователи не переставали писать, что свободный собственник проще для неузурпационного правительства. Такой гражданин практически не требует напряжения государственного аппарата для своей поддержки, только для разрешения споров, и всегда готов встать на защиту государства, поскольку знает, что защищает. Консервативный подход предполагает максимальную поддержку самоуправления и самоорганизации в обществе. Согласно консервативному подходу к управлению, человек имеет условия для того, чтобы заработать себе права и самостоятельно поддерживать собственную независимость на основании выполняемых им обязанностей; тем самым гарантируется подлинная свобода, а не «выданная» властью в виде закона или постановления. Именно поэтому в английской традиции в управлении государством участвовал в первую очередь налогоплательщик, т. е. тот, кто давал государству больше, чем получал от него, и был заинтересован в государстве как регуляторе, а не доноре.

Наконец, консерватизм предупреждает интеллектуальную элиту – к которой, по мнению представителей Франкфуртской школы, перешла революционная инициатива в XX в., – о том, что революция не только разрушает существующий строй, который представляется несправедливым, но и высвобождает все страсти<sup>137</sup>, копившиеся в народе – взаимную ненависть классов, религиозных или этнических групп, как то происходит сегодня на Ближнем Востоке<sup>138</sup>.

Несмотря на то, что с момента создания работ английскими консерваторами XIX в. прошло два столетия, сменилась картина мира, существенные, неизменные закономерности политического процесса, на которые они обращали внимания, остались прежними. Поэтому наследие консерватизма не утратило своей ценности и по-прежнему может быть использовано для предсказания и объяснения революций.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Арендт Х.* О революции. Пер. И.Косича. М., 2011. С. 39.
- <sup>2</sup> *Kirk R.* Rights and Duties: Reflections on Our Conservative Constitution. Dallas, 1997.
- <sup>3</sup> *Гидденс Э.* Социология / Пер. с англ.; научн. ред. В.А.Ядов; общ. ред. Л.С.Гурьевой, Л.Н.Посилевича. М., 1999. С. 433.
- <sup>4</sup> *Арендт Х.* Указ. соч. С. 31.
- <sup>5</sup> *Гидденс Э.* Указ. соч. С. 433.
- <sup>6</sup> *Арендт Х.* Указ. соч. С. 6.
- <sup>7</sup> *Хобсбаум Э.* Эхо «Марсельезы». М., 1991. С. 41.
- <sup>8</sup> *Пантин И.К.* Русская революция как проблема политической философии // Полис. 2011. № 5. С. 49.
- <sup>9</sup> *Ballantyne J.* Samuel Taylor Coleridge – Conservatism’s radical prophet // News Weekly. 2004. June 19.
- <sup>10</sup> *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю.Согомонов; Пер. с англ. М., 1992. С. 367.
- <sup>11</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Пер. А.М.Водена. СПб., 1993. С. 446.
- <sup>12</sup> *Маркс К.* Капитал. М., 1949. С. 10.
- <sup>13</sup> *Disraeli B.* The Vindication of English constitution. L., 1835. P. 50.
- <sup>14</sup> *Wolin S.* Politics and vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought. NJ.: Princeton Univ. Press, 2004. P. 95.
- <sup>15</sup> *Williams J.* Wordsworth: Romantic Poetry and Revolution Politics. Manchester, 1989. P. 39–40.
- <sup>16</sup> *Churchill W.* Randolph Churchill vol. 2. L.: Macmillan & Co., Lm 1906. P. 264.
- <sup>17</sup> *Newman J.H.* Cardinal. Sermons preached on various occasions. L., 1908.
- <sup>18</sup> *May J.L.* Cardinal Newman. Whitefish, 2003. P. 233.
- <sup>19</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч. С. 451–452.
- <sup>20</sup> *Womersley D.* The American Revolution as a Conservative Revolution // Liberty and American Experience in the Eighteenth Century. Indianapolis: Liberty Fund. 2006.
- <sup>21</sup> *Disraeli B.* Op. cit. P. 107.
- <sup>22</sup> *Соловьев Э.Ю.* Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 170. Цит. по: *Федорова М.М.* Либеральный консерватизм и консервативный либерализм (сравнительный анализ английской и французской политической философии времен Великой Французской революции) // От абсолюта свободы к романтике равенства (из истории полит. философии). М., 1994. С. 59.
- <sup>23</sup> *Disraeli B.* Op. cit. P. 108.
- <sup>24</sup> *Тихомиров Л.А.* Критика демократии. М., 1997. С. 89.
- <sup>25</sup> *Грамини А.* Тюремные тетради. М., 1991.
- <sup>26</sup> *Wolin S.* Op. cit. P. 175.
- <sup>27</sup> *Бенда Ж.* Предательство интеллектуалов / Пер. с франц. В.П.Гайдамака и А.В.Матешук. М., 2009. С. 197.
- <sup>28</sup> *Cecil H.* Conservatism. L., 1912. P. 29.

- 29 *Mill J.-S.* A Few Observations on the French Revolution // *Monthly Repository*. 1833. August.
- 30 *Coleridge S.T.* On the Constitution of the Church and State. L., 1839. P. 215.
- 31 *O'Sullivan N.* Conservatism. L.: J. M. Dent & Sons, 1983.
- 32 *Федорова М.М.* Указ. соч. С. 60.
- 33 *Wolin S.* Op. cit. P. 263.
- 34 *Ibid.* P. 367.
- 35 *Чудинов А.В.* Размышления англичан о Французской революции: Э.Бёрк, У.Годвин, Дж.Макинтош. М., 1996.
- 36 *Coleridge S.T.* Op. cit. P. 160.
- 37 *Kirk R.* Op. cit.
- 38 *Шамшурин В.И.* Учение Э.Бёрка о человеке и обществе. Идейные истоки неоконсерватизма // *Социол. исслед.* 1991. № 6. С. 105.
- 39 *Cecil H.* Op. cit. P. 48.
- 40 *Williams J.* Wordsworth: Romantic Poetry and Revolution Politics. Manchester, 1989. P. 4.
- 41 *Kirk R.* Op. cit.
- 42 *Womersley D.* Op. cit. P.
- 43 *Капустин Б.Г.* К понятию политического насилия// *Полис.* 2003. № 6. С. 64.
- 44 Там же.
- 45 *Пантин И.К.* Указ. соч. С. 67.
- 46 Там же. С. 51.
- 47 *Местр Ж.* де. Рассуждения о Франции /Пер. с фр. Г.А.Абрамова, Т.В.Шмачкова. М., 1997. С. 15.
- 48 *Бёрк Э.*, Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / Пер. Е.И.Гельфанд. М., 1993.
- 49 *Сорокин П.* Указ. соч. С. 410.
- 50 *Carlyle T.* The French Revolution – A History. NY., 1900. P. 178.
- 51 *Cecil H.* Op. cit. С. 47.
- 52 «Никогда еще Англия не знала такого жестокого и самоуправного правления, какое установили эти опекуны свобод» (*Hume D.* The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688, Foreword by William B. Todd, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund 1983. Vol. 6. P. 310).
- 53 *Disraeli B.* Op. cit. P. 30.
- 54 *Пантин И.К.* Указ. соч. С. 66.
- 55 *Хобсбаум Э.* Указ. соч. С. 93.
- 56 *Cecil H.* Op. cit. P. 46.
- 57 *Пантин И.К.* Указ. соч. С. 66.
- 58 *Cecil H.* Op. cit. P. 36.
- 59 *Hume D.* Op. cit. P. 394.
- 60 *Гидденс Э.* Указ. соч. С. 433.
- 61 *Мюрберг И.И.* Свобода в пространстве политического. Соврем. филос. дискурсы. М., 2009. С. 175.
- 62 *Wolin S.* Op. cit. P. 178.
- 63 *Ibid.* P. 128.

- 64 *Бенда Ж.* Указ. соч. С. 148.
- 65 *Coleridge S.T., Southey R.* The fall of Robespierre. Woodstock, 1991.
- 66 *Хобсбаум Э.* Указ. соч. С. 66.
- 67 *Buckle G.E.* The Life of Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield, new rev. Ed. in 2 vols. Vol. 2: 1860–1881. L., 1929. P. 473–474.
- 68 *Disraeli B.* Op. cit. P. 29.
- 69 Ibid. P. 25.
- 70 *Mill J.S.* Op. cit.
- 71 *Disraeli B.* Op. cit. P. 25.
- 72 *Weiss J.* Conservatism in Europe. L., 1977. P. 7.
- 73 *Cecil H.* Op. cit. P. 39.
- 74 *O'Sullivan N.* Op. cit.
- 75 *Kirk R.* Op. cit.
- 76 *Gilmartin K.* Writing against revolution: literary conservatism in Britain, 1790–1832. Cambridge, 2007. P. 5.
- 77 Ibid. P. 7.
- 78 *Friedman G.* The Insistence of History: Revolution in Burke, Wordsworth, Keats, and Baudelaire. Stanford, 1996. P. 8.
- 79 *Gilmartin K.* Op. cit. P. 7.
- 80 Ibid. P. 10–11.
- 81 *Cecil H.* Op. cit. P. 64.
- 82 *Grenby M.O.* The Anti-Jacobin Novel. British Conservatism and the French Revolution. Cambridge, 2004. P. 4–7.
- 83 The Poetry of The Anti-Jacobin. The Fifth Edition. L., 1807.
- 84 *Ballantyne J.* Op. cit.
- 85 *Gilmartin K.* Op. cit. P. 17.
- 86 *Carlyle T.* Past and Present. L., 1870. P. 327.
- 87 *Hurd D.* Robert Peel: A Biography. L., 2007.
- 88 *Cecil H.* Op. cit. P. 65–66.
- 89 *Шамиурин В.И.* Указ. соч. С. 109.
- 90 *Carlyle T.* Chartism. Boston, 1840. P. 49–50.
- 91 *Disraeli B.* Sybil, or the two nations. N.Y., 1930. P. 172.
- 92 *Cowling M.* 1867: Disraeli, Gladstone and Revolution: The Passing of the Second Reform Bill. Cambridge, 2005. P. 4.
- 93 *Mill J.S.* Op. cit.
- 94 *Пантин И.К.* Указ. соч. С. 66.
- 95 *Шамиурин В.И.* Указ. соч. С. 109.
- 96 *Бёрк Э.* Указ. соч.
- 97 *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. N.Y., 1943.
- 98 *Шамиурин В.И.* Указ. соч. С. 109.
- 99 *Womersley D.* Op. cit.
- 100 *O'Sullivan N.* Op. cit.
- 101 Ibid.
- 102 *Coleridge S.T.* Biographia Literaria pt. 2 // The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge / Ed. by J.Engell and W.Jackson Bate. N. Y., 1983. P. 295.

- <sup>103</sup> Капустин Б.Г. Джон Локк // Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.). М., 2004. С. 29.
- <sup>104</sup> Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / Пер. И.И.Мюрберг. М., 2000. С. 232, 244.
- <sup>105</sup> *Womersley D.* Op. cit.
- <sup>106</sup> Федорова М.М. Указ. соч. С. 70.
- <sup>107</sup> Cecil H. Op. cit. P. 42.
- <sup>108</sup> Бёрк Э. Указ. соч.
- <sup>109</sup> Шамиурин В.И. Указ. соч. С. 110.
- <sup>110</sup> *O'Sullivan N.* Op. cit.
- <sup>111</sup> Фергюсон А. Указ. соч. С. 211.
- <sup>112</sup> Мюрберг И.И. Указ. соч. С. 49.
- <sup>113</sup> *Mill J.-S.* Op. cit.
- <sup>114</sup> Ibid.
- <sup>115</sup> Мюрберг И.И. Указ. соч. С. 37.
- <sup>116</sup> Капустин Б.Г. К понятию политического насилия. С. 59.
- <sup>117</sup> Там же. С. 78.
- <sup>118</sup> *Carlyle T.* Past and Present. L., 1870. P. 281.
- <sup>119</sup> *Carlyle T.* The French Revolution – A History. N.Y., 1900. P. 202.
- <sup>120</sup> *Flavin M.* Benjamin Disraeli: The Novel As Political Discourse. Eastbourne, 2005, P. 45–46.
- <sup>121</sup> *Coleridge H.N.* Specimens of the table talk of the late Samuel Taylor Coleridge.
- <sup>122</sup> Арендт Х. Указ. соч. С. 64.
- <sup>123</sup> *Carlyle N.* Chartism. Boston, 1840. P. 22.
- <sup>124</sup> Арендт Х. Указ. соч. С. 128.
- <sup>125</sup> Там же. С. 53.
- <sup>126</sup> *Carlyle T.* The French Revolution – A History. P. 239.
- <sup>127</sup> «Они апеллировали к принципу большинства голосов, вне зависимости от того, пьяны ли избиратели, осведомлены ли; и они сделали все, что могли, чтобы уничтожить священный принцип представительства интересов и ввести безумную и варварскую схему представительства индивидов» (*Coleridge H.N.* Specimens of the table talk of the late Samuel Taylor Coleridge. L., 1837).
- <sup>128</sup> *Ellis J.J.* The Marquis of Salisbury. L., 1892. P. 186.
- <sup>129</sup> *Buchanan J.P.* After the Revolution. 2012 ([http://townhall.com/columnists/patbuchanan/2011/03/11/after\\_the\\_revolution/page/full](http://townhall.com/columnists/patbuchanan/2011/03/11/after_the_revolution/page/full)).
- <sup>130</sup> См. у Дизраэли про деспотизацию представительства (*Disraeli B.* Vindication of the English constitution. P. 118).
- <sup>131</sup> *Ellis J.J.* Op. cit. P. 190.
- <sup>132</sup> Хобсбаум Э. Указ. соч. С. 130.
- <sup>133</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Пер. с англ. Б.Пинскера. М., 2008. С. 389.
- <sup>134</sup> Бёрк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / Пер. Е.И.Гельфанд. М., 1993.
- <sup>135</sup> *Disraeli B.* Op. cit. P. 25.
- <sup>136</sup> *Ellis J.J.* The Marquis of Salisbury. L., 1892. P. 186.
- <sup>137</sup> *Coleridge S.T.* Biographia Literaria. P. 181.
- <sup>138</sup> *Buchanan J.P.* Op. cit.



*А.Н. Мишурун*

## **Триумф цивилизации или революция нигилизма**

Феномен нацизма широко исследован, но плохо понят. Происходит это, видимо от того, что подавляющее большинство работ по данной теме написано представителями государств, так или иначе, участвовавших в событиях, нацизмом вызванных. Не появилось еще такого народа, который смог бы взглянуть в лицо собственной истории и не отвести глаз. Да и такого понятия, как патриотизм, тоже еще никто не отменял. К тому же, основательные труды, касающиеся проблемы нацизма написаны после падения нацистского режима. «История» всегда будет представлять собой лишь прошлое. А значит, трезвое ее описание и осмысление всегда будет требовать дистанции, отступления. К тому же, и в случае нацизма это особенно верно, никто не станет писать историю с точки зрения проигравшего. Преступления есть всегда, в войну они просто меняют свой масштаб, становясь государственным делом. Однако преступления победителя можно скрыть, но преступления проигравшего всегда будут выставляться напоказ, а значит, будут вызывать отторжение и осуждение, мешающие ясному взгляду на те или иные характеристики проигравшей стороны.

Русский еврей Лео Штраус родился в Германии в 1899-м. С 1917-го по 1918-й он служил в германской армии переводчиком на территории Бельгии. В 1932-м, благодаря рекомендациям К.Шмитта и Э.Касиррера, Штраус получил стипендию Рокфелерского Фонда и уехал во Францию, где, принял решение никогда в Германию не возвращаться. В 1935-м он оказался в Англии, а 1937-

м переехал в США, где 26 февраля 1941-го на факультете политологии и социологии Нью-Йоркской Новой Школы произнес интересующую нас лекцию, озаглавленную «Германский нигилизм».

Перед тем, как приступить к анализу самой лекции, следует остановиться на методе, который мы для него избрали. Этим методом является «метод внимательного чтения», открытый или, лучше сказать, восстановленный Лео Штраусом. Обобщая: Штраус считал, что общество неизбежно покоится на мнениях, в то время как философ ищет знание. Философия – это поиск истины. Истина или знание противоположна лжи или мнению. Будучи провозглашенной, истина уничтожает ложь. Следовательно, философ представляет собой смертельную угрозу для существования общества. Ведь провозгласи он знание, мнения, на которых держится общество, рухнут, а вместе с ними рухнет и само общество. Дабы выжить, последнее, в разные времена с разной степенью жестокости, преследует первого. А первый, в свою очередь, пытается не навредить, а помочь второму, но, в то же самое время, он стремится передать имеющиеся у него знание другим – «потенциальным философам» из среды молодежи. Ярчайшим примером такого поведения философа и последовавшего за ним смертельного столкновения с обществом, является Сократ. Однако, избегая упоминания остальных деталей, следует сказать, что главной защитой Сократа была акроаматика, т. е. тот факт, что Сократ не притрагивался к бумаге. Проблема здесь состоит в том, что философ при жизни может и не найти себе достойных учеников – не встретить «потенциальных философов» – и не передать им знания. Ее, создав письменные источники своей философии, решает знаменитый ученик Сократа. Но письмо, в отличие от речи, которая без искажений предстает только для непосредственных слушателей, в первоизданном виде доступно всем, кто умеет читать. В этом его плюс: возможность обратиться к максимально широкой, в том числе и по времени, целевой аудитории, т. е. «потенциальным философам»; и его минус – позволяющий кому угодно прикасаться к философии, а следовательно, и к поиску истины. Чтобы разделить эти два вида читателей, тем самым обезопасив собственное учение и взяв на себя ответственность, как перед существующими, так и перед еще не появившимися обществами, философ в одном и том же произведении двояко представляет свое учение. Экзотерический слой

произведения выставляет вперед то, что философ считает общественно полезным. Как правило, это далекие или очень далекие от истины утверждения, морализаторские байки или просто захватывающие и вдохновляющие истории. Второй, располагающийся между строк, слой – эзотерический – представляет собой истинное учение философа, в том или ином его аспекте. Эта часть философской доктрины доступна лишь немногим избранным – внимательным читателям. Метод внимательного чтения на самом деле состоит во внимательном, вдумчивом прочтении текста. Он покоится на предпосылке, согласно которой талантливый, умелый и умный писатель, коим и является философ, не может произвольно допускать в тексте ошибки, которые не пристали бы даже «студенту». Что все написанное философом написано не просто так, но с целью. Иными словами, внимательный читатель должен уметь читать между строк. Он должен уметь находить и распознавать несколько литературных приемов, употребляемых философом именно с целью письма между строк. Такими приемами являются, к примеру, 1) **неясность плана**, 2) **цитаты или ссылки, кажущиеся неуместными или лишними**, 3) **повторы, отличающиеся друг от друга**, 4) **противоречия**, встречающиеся как в отдельно взятом тексте, так и обнаруживающиеся между разными работами, 5) **нелепые и противоречащие логике заявления** и т. д. Так же следует обращать особое внимание на введение и центр работы, так же как и на центральную позицию любых перечислений. Находя и обдумывая эти и другие решающие детали, внимательный читатель сможет оставить позади всякое морализаторство и прочие сказки, и приблизиться к пониманию истинного учения философа.

Штраус впервые на письме применил этот метод для исследования классики в 1939 г. Метод внимательного чтения применим и к работам самого Лео Штрауса не только потому, что он боялся преследования, не только потому, что он ощущал ответственность перед обществом, но, в первую очередь потому, что он хотел обращаться к достойным и благородным молодым людям.

Лео Штраус начинает свою работу довольно необычно. Задав по отношению к нигилизму классический вопрос: «Что такое?» он еще до предварительного ответа на него начинает очерчивать круг тех, кто подпадает под это определение. Несмотря на то, что повсюду в тексте – что вполне логично – германский нигилизм отождест-

вляется с нацизмом, Штраус почти сразу говорит, что «национал-социализм есть лишь известная форма германского нигилизма». Попытаемся понять, кто же такие эти «германские нигилисты». Начнем с очевидного, германские нигилисты – это германцы, т. е. не французы, не англичане, не американцы. Второе, германские нигилисты – атеисты, но при этом не атеисты-материалисты, каковыми, по словам автора, были марксисты. Третье, германские нигилисты, и это не только повторяется, но и подчеркивается, молоды. Их учителями названы Шпенглер, ван ден Брук, Шмитт, Баумлер, Юнгер, Хайдеггер. Учителя по определению опытнее и старше учеников, к тому же среди них никто, кроме Юнгера, нигилистом не назван. Из перечисленных деятелей консервативной революции в Первой мировой войне участвовали все, кроме Шпенглера и, может быть, Баумлера. Это означает, что германские нигилисты не участвовали в Первой мировой. Однако тогда из этого определения выпадает сам Гитлер, что заставляет Штрауса отдельно называть его «поборником нигилизма». Очевидно, что эти два определения – германский нигилизм и нацизм – не совпадают, т. е. германский нигилизм не включает в себя нацизм целиком.

Зачем автору нужна столь сложная и непрозрачная конструкция? Очевидно, что «на той стороне баррикад» есть люди, которые, будучи нацистами, все-таки не обладают стремлением разрушать, и, в первую очередь, речь, конечно, идет о Карле Шмитте и Мартине Хайдеггере – членах НСДАП с 1933 г. Но он имеет в виду не только их, ибо они и так отделены от нигилизма фактом шефства над ним. И сейчас, и в 1941 г., нравственные чувства не позволяют открыто принять существования «хороших наци». Даже самое умеренное сообщество – философское – все еще с недоверием и опаской взирает на нацистские страницы в жизни Хайдеггера и Шмитта.

Далее следует предварительное (хотя оно таковым и не названо, и «настоящее» предварительное определение будет дано позже) определение германского нигилизма. Германский нигилизм не стремится разрушить все и вся, он хочет разрушить только современную ему Западную цивилизацию. Под ней и Лео Штраус, и германские нигилисты, да и весь мир, понимает англо-саксонскую цивилизацию. Нет ничего сложного в том, чтобы показать, что, по крайней мере на словах, германские нигилисты никогда не стре-

мились нападать на оплот современной им цивилизации – Англию или ослаблять ее за счет колониальных войн. Напротив, с точки зрения расистской теории англичане были германцам братьями; с точки зрения колониальной политики – учителями; с точки зрения господского поведения – примером. Но Лео Штраус не может сказать этого представителям англо-саксонской цивилизации на той стороне океана.

Кажется, именно это явное противоречие заставляет его дать другое, сначала предварительное, а затем и окончательное определение германского нигилизма: «нигилизм есть отбрасывание принципов цивилизации как таковой». Давайте для начала попробуем определиться с принципами англо-саксонской цивилизации. В конце концов, это культур много, цивилизация всегда одна. Так что никаких проблем с определениями принципов тогдашней Западной цивилизации возникнуть не должно. Правда, и об этом следует помнить, Лео Штраус вообще никаких принципов не называет. Даже «права человека» у него возникают лишь как моральная ценность.

Мы точно знаем, что сторонниками Kultur и противниками цивилизации были немецкие ученые-консерваторы, так называемые «мандарины». И они неплохо знали своего противника. Коротко перечислим указанные ими основные принципы современной им Западной цивилизации: 1) рационализм; 2) утилитаризм; 3) верховенство закона; 4) секуляризм; 5) права человека; 6) либеральная демократия. Любое государство, на деле воплощающее указанные принципы, может называть себя цивилизованным или считаться частью цивилизации. Вполне естественно спросить: а Германия довоенного образца – это цивилизованное государство? Ответ на этот вопрос находится в самом тексте. Германия – самое молодое цивилизованное государство в Европе. Когда же она стала цивилизованной? Тогда, когда в ней, помимо всего прочего, воплотились принципы прав человека и либеральной демократии. То есть Германия стала частью цивилизованного мира только с появлением Веймарской республики. Получается, что германские нигилисты – не дикари, а напротив, люди цивилизованные, следующие принципам современной им цивилизации. Но кое-что отличает их от остальных цивилизованных людей. Так как принципы цивилизации спустились в жизни германцев

вместе с союзническими снарядами, то нигилисты не просто цивилизованны, они знакомы с самими принципами цивилизации. То, что остальные цивилизованные люди впитали постепенно, то, что они получали в виде традиций и предрассудков, германцы получили в виде Версальских соглашений и философских трудов. (По-видимому, это одна из причин, по которой автор не называет принципов цивилизации, находясь перед цивилизованными людьми.) Лео Штраус ставит этот пассаж в центр своей работы. Именно в неофитстве цивилизованности германцев видит он неспособность сопротивляться нигилизму.

Как же именно германский нигилизм отрицает принципы цивилизации? Чтобы объяснить это, Штраус прибегает к рассуждению, которое формально «призвано передать не обоснованную точку зрения, а впечатление». Вот так центральным для понимания логики отрицания оказывается «не обоснованная точка зрения». Рассуждение это показывает, как моральный протест, «не имеющий ничего общего с беллицизмом», приводит к войне. Нет нужды его повторять, лучше попробовать перенести эту логику на самих германских нигилистов и посмотреть, как признание принципов Западной цивилизации ведет к отбрасыванию принципов цивилизации как таковой.

Цивилизация – это всегда цивилизация людей, а потому все ее принципы всегда будут гуманистическими. Все вышеперечисленные принципы Западной цивилизации – гуманистические. Как же цивилизованные люди пришли к их отрицанию? Давайте возьмем каждый принцип и посмотрим, как именно его реализовали германские нигилисты.

Символом нацизма навсегда останутся фабрики смерти – концентрационные лагеря. И не потому, что они есть самое отвратительное его преступление, но потому, что они есть самый спелый плод нигилизма. Фабриками смерти эти лагеря называют не столько из-за количества их жертв, сколько из-за того, что концлагеря, подобно фабрикам, были триумфом рациональности. (Следует заметить, что эту практику нацисты переняли у англичан, впервые в истории использовавших концлагеря для уничтожения людей во время англо-бурской войны.) Война, как акт уничтожения врагов, не может быть рациональной, в ней есть место непредсказуемости: погодным условиям, удаче, случаю, героизму, т. е. всему тому, что

можно назвать чудом. Чудо есть источник сакральности. Чудесное быстро превращается в священное. Рационализм изначально должен был бороться и вытиснить из человеческой жизни непредсказуемое – чудо. Но германские нигилисты довели этот принцип до логического завершения. Борьба со священным перешла на святость жизни. По крайней мере, жизни врагов для нацистов не были святы. Только так можно объяснить их бесчеловечность. Однако этот принцип не был единственным, доведенные до предела и воплощенные в совершенстве все они стали своей полной противоположностью, и все они определенно дополняли друг друга. Для того, чтобы показать, как отсутствие чуда, вытесненного рационализмом, влияет на поведение людей, достаточно сравнить поведение охранника тюрьмы и охранника концлагеря при побеге. Для тюремщика побег – это чудо, эксцесс, нечто невероятное, вызывающее оторопь страх и трепет. Беглеца надо ловить, надо применять силу, может даже *lethal force*, надо ожидать проверок и т. д. Но у охранника концлагеря нет ни страха, ни трепета. Для него побег не представляет собою чуда, и не потому, что побег в концлагерях случались куда чаще, чем тюремные побег. А потому, что у него уже есть простая и рациональная (исходящая принципов прав человека) директива: он «может воспользоваться оружием, даже если противник мог быть остановлен другим способом». Человеческая жизнь, обладающая для тюремщика святостью, для охранника концлагеря таким качеством не обладает. Святость предполагает мораль, следовательно, отсутствие ее означает аморальность. Концлагерь есть победившая, в вопросах уничтожения врага, рациональность, т. е. аморальность. В нем гибель – не повод для горя и страха – рутина.

На войне нет места утилитаризму по отношению к человеческому материалу – трупы врагов на полях сражений остаются не погребенными; они разлагаются, разносят болезни, провоцируют мародерство и просто понижают мораль в войсках. Но в концлагере такого не происходит. Там тела живых врагов идут на медицинские, химические и косметические эксперименты; их личные вещи, включая протезы конечностей и золотые зубные коронки, поддерживают благосостояние государства; тела мертвых врагов так же полностью используются: их жир идет на мыло, волосы на парики, кожа на переплет книг и абажуры, кости на мебель, а пепел

на удобрения. Лишь поражение в войне не дало всем этим практикам стать повсеместными. Но ведь и здесь принцип Западной цивилизации, будучи доведенным до предела, оказался принципом антигуманистическим.

Принцип верховенства закона германские нигилисты так же довели до логического завершения. Каким бы закон ни был, он остается законом. Нюрнбергские расовые законы – это все равно законы. Именно это заставляет Штрауса постоянно повторять, что раз законы являются продуктом деятельности общества, т. е. основанными на мнении, то для человека, ищущего знания, между ними нет никакой разницы. Верховенство закона нацисты поставили выше совести, выше морального чувства. Тем самым превратив закон и суд в аморальные величины.

Принцип секуляризации, суть которого состояла в удалении влияния папства и протестантских пасторов на нацистское государство, будучи воплощенным предельно, заставил германский нигилизм, т. е. атеистов-нематериалистов – во имя избавления от указанного влияния – изобрести и начать насаждать свою собственную религию – неоязычество.

Абстракция не может оставаться таковой, если применяется на практике. А практика показывает, что для того, чтобы извратить принцип прав человека, не нужно много сил. Достаточно лишь уточнить, кто такой человек или что такое право. Англичане трансформировали права человека в права англичанина, германские нигилисты – в права арийца, объявив, что все остальные людьми не являются и прав не имеют. Второй способ они тоже использовали. Если право – это сила, то права человека выводятся из его могущества. А народ имеет столько прав, сколько сможет добыть собственным оружием.

Естественно, читатель может согласиться во всем вышперечисленным, но указать на то, что нацисты не принимали принципа либеральной демократии, что они презирали демократию, точно так же, как и вызванные ей партийные склоки, да правление общественного мнения. Повторимся: Лео Штраус молчит обо всех принципах современной ему Западной цивилизации. И лишь об одном из них он говорит намеками. «Гитлер, – говорит он – является художником». Эта фраза, открывающая абзац, посвященный добродетели, сразу же бросается в глаза. Назвать Адольфа Гитле-



ра художником – все равно что назвать Нерона актером: вполне подходящая фраза для уличного проповедника, но совершенно неуместное замечание для аудиторского профессора. Если, конечно, оно не указывает на нечто важное. Через предложение Штраус впервые вспоминает о греческих философах – отцах-основателях цивилизации. (Второй раз он вспомнит о них немного погодя, когда будет говорить о том, что цивилизация должна характеризоваться готовностью учиться у любого, кто в состоянии ее чему-нибудь научить.) Что заставляет нас вспомнить Платона. Платон выступал против поэтов и художников потому, что как служители эроса, они восхваляли самых эротичных людей на свете, тех, чье желание было желанием максимума всего, в том числе и максимума личной власти – тиранов. Но зачем маскировать утверждение о том, что Гитлер – тиран, утверждением о том, что он – художник? Не проще ли было без обиняков назвать его тираном или, в духе XX в., диктатором? Нет. Ибо Лео Штраус хочет этим указанием обратить наше внимание к двум проблемам: тирании и Платону, т. е. на самом деле к одной – теории Платона о происхождении тирании, согласно которой демократия неизбежно деградирует в тиранию. Штраус не может открыто заявить представителям либеральной демократии, что нацизм есть классический, «по учебнику», пример перехода демократии в тиранию, а заодно и последний принцип Западной цивилизации, который нацисты превратили в свою противоположность. И потому он вынужден прибегать к сокрытию.

Принципы Западной цивилизации, т. е. гуманистические принципы, германские нигилисты довели до логического завершения, тем самым до конца раскрыв их потенциал и превратив их в принципы антигуманистические. То есть выступив против цивилизации как таковой. Нигилизм, – говорит Штраус – разрушает духовные нормы. Триумф Западной цивилизации, т. е. предельное воплощение основных ее принципов, оказался революцией нигилизма – отрицанием всякой цивилизации – ее закатом. Но, как мы помним, вместе с закатом взлетает «сова богини мудрости», а это значит, что происходящая революция, как минимум должна быть осмысленна.

Пассаж о том, что признаком цивилизации является готовность учиться у любого, кто может хоть чему-нибудь научить, знаменует собой начало урока нигилизма. Ради чего нигилисты отвер-

гают принципы цивилизации как таковой; ради чего они уничтожают врагов? Ради победы. Лео Штраус говорит: ради «мирового господства», но делает это с определенной целью, о которой мы поговорим ниже. Теперь же надо помнить, что для победы нужны воины. А следовательно, и военные добродетели. И тут мы обнаруживаем еще одно серьезное противоречие. В центральном отрывке автор говорит: «Я никогда не слышал, чтобы он (Гитлер) искал истину, или хоть как-то пытался вселить добродетели в души своих подчиненных». Сразу же отметим, но оставим без доказательств, что к фразам, начинающимся со слов «говорят», «я слышал», «мне кажется» и т. д. надо пристально присматриваться.

Итак, германский нигилизм нуждается в добродетели. Но его вождь – Адольф Гитлер – якобы добродетель не культивирует. Чтобы культивировать добродетель, нужно быть добродетельным. Трус может руководить смелыми, но он никогда не сможет культивировать смелость в своих подчиненных. Обладает ли Гитлер смелостью или какой бы то ни было другой добродетелью? (Следует помнить, что Лео Штраус придерживается платоновского списка и иерархии добродетелей. Снизу вверх: умеренность, справедливость, смелость, интеллект.) Мы уже отмечали, что Э.Юнгер – единственный из приведенного списка учителей германского нигилизма, который и сам назван нигилистом. Более того Юнгер – единственный из списка, кого Лео Штраус цитирует с использованием кавычек. Да не просто цитирует, а делает это одновременно, в одном предложении, упоминая А.Гитлера. Что же отличает Юнгера от остальных указанных отцов нигилизма? Или, будет лучше сказать, что объединяет, в данном аспекте, касающимся добродетелей войны, Эрнста Юнгера и Адольфа Гитлера? Ответ: Железный крест. И Юнгер, и Гитлер официально признаны государством смелыми. Никто не станет оспаривать смелость Э.Юнгера. И Лео Штраус, будучи не в состоянии сделать этого открыто, объединяет первого с Гитлером для того, чтобы мы не могли оспорить смелость последнего. Следовательно, и Адольф Гитлер, в частности, и германский нигилизм, в целом, обладают как минимум одной добродетелью – смелостью.

В связи с чем мы наталкиваемся на еще одно противоречие. Давая (единственный раз) список добродетелей (в котором не найти интеллекта), Штраус говорит, что только смелость альтру-

истична – «она, в отличие от остальных добродетелей, не вознаграждается никогда, она есть плод самопожертвования». Если это действительно так, то только смелые люди подлинно альтруистичны. Впрочем, мы знаем, что «смелость города берет» и что германским нигилистам она необходима для достижения мирового господства. В конце концов, Эрнст Юнгер (и не он один) смел, но жив. Не хочет ли Штраус тем самым показать, что только мировое господство есть подлинно альтруистичная цель, а значит, что смелость – это единственная добродетель (из приведенного списка), ведущая к нему?

Как бы то ни было, нам необходимо снова вернуться к центральному фрагменту. «Цивилизация, – превращает – человека в гражданина, – не в раба; в горожанина, – не в деревенщину; в сторонника мира, – не войны; в воспитанного, – а не в дикаря». Мировое господство означает мир. Следовательно, сторонник мирового господства – это сторонник мира, не войны. Господство означает наличие господ, что свою очередь означает наличие рабов. Следовательно, сторонник мирового господства – не раб. Рабство означает тяжелый ручной труд, в первую очередь сельский. Следовательно, сторонник мирового господства – не деревенщина. И, наконец, мировым господством может обладать только цивилизация. Следовательно, сторонник мирового господства – не дикарь. (В частности именно это определяло ненависть нацистов к культуре, как противоположности цивилизации.)

Говоря об «отцовстве» германского милитаризма над германским нигилизмом, Лео Штраус приходит к вопросу о его – милитаризма – происхождении, т. е. к немецкой философии XVII–XIX в. Тут он в последний раз дает четкое различие между цивилизацией и культурой. Обещая обратиться к истории цивилизации, он, на самом деле, обращается к истории немецкой культуры и немецкой философии. Что, довольно ясно, впервые указывает на проблемы в плане самой работы. Получается, что действующий план выглядит следующим образом: 1) ситуация в Германии XX в., приведшая к распространению нигилизма; 2) основные черты германского нигилизма; 3) его происхождение. Куда логичнее было бы сделать последний пункт – первым, тем самым сделав план стройнее и понятнее: 1) происхождение германского нигилизма; 2) условия его распространения; 3) основные его черты. Но Штраус этого не делает,

и на то есть причины. Во-первых, «логичный» план привел бы читателя к мысли о том, что за появление феномена германского нигилизма ответственны немецкие философы XVII–XIX в. Однако именно они боролись с английским идеалом Западной цивилизации, который переняли нацисты. Во-вторых, в случае «логичного» плана центральной частью становится та, что описывает логику отрицания, т. е. стержневой элемент, необходимый для понимания того, как нигилисты, приняв все принципы Западной цивилизации, оказались врагами цивилизации как таковой. В-третьих, «логичный» план лишает центрального положения основных свойств германского нигилизма, а следовательно, и Западной цивилизации, на которые Штраус хочет обратить внимание своих слушателей. Он ломает этот «логичный» план, тем самым добиваясь необходимого ему эффекта, но не удаляясь при этом от истины. К тому же именно тот факт, что философское происхождение нигилизма отправлено в конец работы, показывает, что немецкие философы вообще и Ницше в частности имеют мало общего с германским нигилизмом. Может ли философ быть открытым сторонником цивилизации – это сложный вопрос. Но в том, что немецкие философы XVII–XIX в. были сторонниками культуры, Лео Штраус не оставляет сомнений. В конце концов: «Ницше по-существу прав, когда говорит, что немецкая традиция очень критично относится к идеалам современной цивилизации, и что идеалы эти несут на себе печать английского происхождения».

Философ никогда и ничего не делает просто так, за всем – за любым устным выступлением, за любой письменной работой – лежит некая цель и некоторые задачи, связанные не только с философской, но и общественной проблематикой.

Как видно, задачами Лео Штрауса в этой лекции, произнесенной перед представителями Западной цивилизации, были, во-первых, показать, что нацизм – это прямая и явная угроза цивилизации как таковой, что с ним нельзя мириться или сотрудничать. Во-вторых, Штраус указал на то, что германский нигилизм представляет Западную цивилизацию. Но, если не сама цивилизация, то, по крайней мере, ее традиция – неоднородна. Наконец, что любая революция – это в первую очередь урок. Каким бы страшным он ни был, сколь бы неприглядную истину он ни демонстрировал, его надо извлечь. Западная цивилизация не может изменить соб-

ственных принципов. Но она не хочет, пусть даже и увидев, что они на самом деле собой представляют, перестать быть цивилизацией. Она не хочет отказаться от доминирующего статуса цивилизации и превратиться в «культуру». Поэтому Штраус предлагает прибегнуть к еще одной – самой низкой и потому самой простой, самой доступной добродетели – умеренности. Единственный способ сохранив Западную цивилизацию, не дать ей стать отрицанием цивилизации как таковой – это умеренно, не до конца, воплощать ее принципы. Умеренность, ослабляющая радикализм мысли, – вот нужное для решения данной проблемы благо. Следовало бы задаться вопросом, с чем именно связана вера Штрауса в то, что смелости можно успешно противопоставить умеренность. Однако как минимум часть ответа на него мы уже дали.

Толерантность с одной стороны океана, и политкорректность с другой – т. е. те самые явления, которые для нецивилизованных народов кажутся смешными, нелепыми и даже глупыми, на деле являются защитой от нигилизма, проявлениями умеренности, сдерживающими ту разрушительную силу, коей являются доведенные до предела принципы Западной цивилизации.

Триумф Западной цивилизации – это ее закат. И в этих новых условиях Лео Штраус будет учить новых молодых людей тому, что, может быть, однажды сможет его преодолеть.

## ПЕРЕВОД В РУБРИКУ

*Л. Штраус*

### Германский нигилизм<sup>1</sup>

Что такое нигилизм? И насколько оправдано говорить о нигилизме как о чисто германском феномене? Я не могу ответить на эти вопросы; я лишь могу попытаться немного их прояснить. Ибо явление, которое я собираюсь рассмотреть, чересчур сложно и слишком малоизученно для того, чтобы его можно было адекватно описать за то короткое время, которым я располагаю. Я могу лишь прикоснуться к данной проблеме.

Когда сегодня мы слышим выражение «германский нигилизм», большинство из нас, естественно, сразу вспоминает национал-социализм. Однако с самого начала надо понимать, что национал-социализм есть лишь наиболее известная форма германского нигилизма – его низшая, самая захолустная, самая темная и самая бесчестная форма. Возможно, сама его вульгарность объясняет его великие, хоть и ужасающие, успехи. Успехи эти могут сопровождаться неудачами, а в конце концов, и полным поражением. Однако поражение национал-социализма необязательно приведет к поражению германского нигилизма. Ибо нигилизм этот своими корнями уходит не в проповеди Гитлера и не в поражение Германии в Мировой Войне, а гораздо глубже.

Дабы объяснить явление германского нигилизма, я предлагаю проследовать таким путем. Сначала я объясню подлинный мотив, лежащий в основе германского нигилизма; мотив сам по себе не нигилистический. Затем я опишу ситуацию, в которой ненигилистический мотив привел к нигилистическим устремлениям. Наконец, я попытаюсь дать такое определение нигилизма, которое бу-

дет неуязвимым с точки зрения первоначального ненигилистического мотива, и на основе этого определения я постараюсь полнее описать германский нигилизм.

Нигилизм может означать: *velle nihil* – волю к ничто, к разрушению всего, включая себя самого и потому, в первую очередь, волю к саморазрушению. Мне говорили, что люди с такими странными желаниями действительно существуют. Однако я не верю, что именно это желание является подлинным мотивом германского нигилизма. Уже с первого взгляда тут видно отсутствие всяких недвусмысленных признаков воли к саморазрушению. Но даже если бы это желание выставлялось напоказ в качестве подлинного мотива, нам все равно было бы трудно понять, почему оно приняло именно такую форму – не сплина или алкоголизма, а милитаризма. Объяснять германский нигилизм как душевное расстройство было бы даже более нежелательным, чем объяснять его как стремление разбойника с большой дороги забрать с собой на тот свет пару полицейских и того несчастного, что оказался поблизости; не будучи стойким, я все же могу назвать это желание нездоровым.

Важно то, что германский нигилизм не есть нигилизм абсолютный, не есть желание разрушить все, включая себя самого, а есть желание разрушить нечто конкретное: современную цивилизацию. Этот, если можно так выразиться, ограниченный нигилизм становится почти абсолютным только по одной причине: его стремление к разрушению, отрицающее современную цивилизацию, не обусловлено никакой ясной позитивной концепцией и не сопровождается таковой.

Германский нигилизм стремится к разрушению современной цивилизации постольку, поскольку последняя имеет некое моральное значение. Как всем известно, он не особо протестует против современной техники. Моральное значение современной цивилизации, против которого протестуют германские нигилисты, выражается формулировками вроде: «облегчение положения человека», «защита прав человека» или «максимальное счастье для наибольшего числа индивидов». Какой же мотив лежит в основе протеста против современной цивилизации, против духа Запада, в особенности, англо-саксонского Запада?

Ответ: протест морального свойства. Это протест, исходящий из убеждения в том, что интернационализм, присущий современной цивилизации, или, точнее, создание абсолютно открытого

общества, которое вроде бы является целью современной цивилизации, а значит и все человеческие устремления, направленные к этой же цели, несовместимы с базовыми требованиями нравственности. Протест, исходящий из убеждения в том, что корнем всякой нравственности, по сути, а потому навечно, является закрытое общество; из убеждения в том, что открытое общество неизбежно будет если не безнравственным, то по крайней мере чем-то аморальным: местом для искателей удовольствия, наживы, безответственной власти, да и любого вида безответственности и несерьезного отношения к жизни.

Утверждалось, что нравственность требует серьезного к себе отношения. Эта серьезность и ее атрибуты – флаг и принесение клятвы этому флагу – являются отличительными чертами закрытого общества, общества, которое по самой природе своей, постоянно сталкивается, а по сути и направленно к *Ernstfall*, опасности, Дню-М, войне. Только жизнь в столь напряженной атмосфере, жизнь, основанная на постоянном принесении жертв, коим она обязана своим существованием, на осознании необходимости, долга приносить в жертву жизнь и имущество человека, является подлинно человеческой: вот величие, которое и не снилось обществу открытому. Западные общества, объявившие, что стремятся к открытости, на самом деле являются распадающимися закрытыми обществами: их моральные ценности, их респектабельность, целиком и полностью зависят от их закрытости.

Проследуем за этим рассуждением чуть дальше. Утверждается, что открытое общество на самом деле неосуществимо. Его осуществимость совершенно не доказывается тем, что зовется движением к открытости. Ибо это движение по большей части фиктивно или отражается лишь на словах. Некоторые базовые черты человеческой природы, честно признававшиеся предыдущими поколениями, привычными называть все своими именами, теперь отвергаются и прикрываются правовыми и прочими выдумками, к примеру, верой в то, что можно избежать войны с помощью договоров, не подкрепленных военными санкциями против их нарушителей, или переименовав военные министерства в министерства обороны, или назвав карательные меры санкциями, или объявив смертную казнь *das hochste Strafmass*. Открытое общество морально слабее общества закрытого еще и потому, что оно основано на лицемерии.



Убеждение, лежащее в основе протеста против современной цивилизации, по сути, не имеет ничего общего ни с беллицизмом (любовью к войне), ни с национализмом: ибо существовали закрытые общества, не являвшиеся национальными; оно, правда, имело нечто общее с тем, что называлось суверенным государством, – в той мере, в какой последнее, в указанном смысле, представляло собой лучший современный пример закрытого общества. Повторюсь, убеждение, которое я пытаюсь описать, изначально не является любовью к войне: это, скорее, любовь к нравственности, в смысле несения ответственности за упадок уровня морали. Сидящие тут историки знают об этом убеждении, или стремлении, от Главкона, брата Платона, страстно протестовавшего против города свиней, во имя благородной добродетели. Еще больше знают о нем от Жан-Жака Руссо, страстно протестовавшего против легкости и разложения цивилизации восемнадцатого века, и от Фридриха Ницше, страстно протестовавшего против легкости и разложения века девятнадцатого. Это была – не обманитесь – та же страсть, что, гораздо яростнее и бездумнее, обернулась против выдуманного или подлинного разложения послевоенной Германии: против «недочеловеков из больших городов», против «культурного большевизма» и т. д. Получается, что эта страсть или убеждение само по себе не является нигилистическим, как показывают примеры Платона и Руссо, если таковые вообще нужны. (Можно даже спросить: а не было ли в ней важного элемента, вспомните, к примеру, решение оксфордских студентов не сражаться за короля и отечество и другие более близкие по времени факты.) Не будучи само по себе нигилистическим, и даже не полностью безосновательным, это убеждение, однако, привело к нигилизму в послевоенной Германии благодаря ряду обстоятельств. Из них я упомяну лишь те, которые как мне кажется, не достаточно подчеркивались в обсуждениях данного семинара и в тематической литературе.

Пришлось бы обладать даром, которого у меня нет, даром умелого репортера, дабы дать тем из вас, кто не жил на протяжении многих лет в послевоенной Германии, адекватное представление о чувствах, лежащих в основе германского нигилизма. Позвольте мне предварительно определить нигилизм как желание разрушить существующий мир и его возможности – желание, которое не со-

провождается вовсе никаким ясным представлением о том, чем этот мир надо заменить. И давайте попытаемся понять, как такое желание могло появиться.

Никого не удовлетворял послевоенный мир. Германская либеральная демократия, при всех ее характерных чертах, слишком многим людям казалась совершенно неспособной справиться с трудностями, одолевавшими страну. Этот надуманный или подлинный, глубоко въевшийся предрассудок сам по себе был предрассудком против либеральной демократии. Из этого положения было два явных выхода. Первый был простой реакцией, как примерно выразился кронпринц Рупрехт Баварский: «Некоторые говорят, будто колесо истории нельзя обернуть вспять. Это не так»<sup>2</sup>. Второй выход был куда более интересен. Сидящие тут старики все еще помнят время, когда некоторые утверждали, что внутренний конфликт, присущий настоящему, неизбежно привел бы к революции, сопровождающейся новой Мировой Войной – восстание пролетариата и околопролетарских классов, которое бы возвестило об отмирании государства, появлении бесклассового общества, окончании эксплуатации и несправедливости, об эре вечного мира. Именно эта перспектива, вкупе с безвыходной реальностью, сыграла решающую роль в появлении нигилизма. Эта перспектива мирной планеты без правителей и подданных, перспектива планетарного общества, целиком сосредоточенного на производстве и потреблении, производстве и потреблении духовных и материальных благ, решительно пугала нескольких очень умных и очень порядочных, пусть и чересчур молодых, германцев. Они протестовали против нее не потому, что беспокоились за собственное экономическое и социальное положение; в этом отношении терять им точно было нечего. Не волновали их и религиозные причины; ибо, как сказал один из их глашатаев (Э.Юнгер), они знали, что были сыновьями, внуками и правнуками безбожников. У них вызывала ненависть сама идея мира, в котором все были бы счастливы и довольны, в котором все бы получали немного удовольствия днем и немного удовольствия ночью, идея мира без подлинной, метафорической жертвы, т. е. мира без крови, пота и слез. То, что коммунистам представлялось исполнением мечты всего человечества, этим юным германцам виделось величайшим его унижением, грядущим его концом, появлением последнего человека. Они

не знали, и потому были не способны ясно выразить, чего именно они хотят вместо существующего мира и его описанного будущего: единственное, в чем они были совершенно уверены, так это в том, что существующий мир и все возможности его развития нужно уничтожить, чтобы не допустить прихода «последнего» строя – коммунизма. Буквально все что угодно: ничто, хаос, джунгли, Дикий Запад, гоббсово естественное состояние – казались им несравненно лучше, чем коммунистическо-анархистско-пацифистское будущее. Они ничего не утверждали – они могли лишь отрицать. Однако их отрицания в качестве предисловия к действию, к разрушению было достаточно. Вот что представляется мне, когда я слышу выражение «германский нигилизм».

Едва ли нужно указывать на то, что эти молодые люди заблуждались. Они попросту приняли коммунистический тезис о неизбежности пролетарской революции и диктатуры пролетариата, при условии, что цивилизация вообще продолжит существовать. Но, в отличии от коммунистов, они сильнее настаивали обусловленности коммунистического прогноза (при условии, что цивилизация продолжит существовать). Эта обусловленность давала возможность выбора, – и они выбрали то, что, по мнению коммунистов, было единственной альтернативой их учению. Иными словами: они признали, что объективно все указывало в пользу коммунизма; но они противопоставили этому явственно неопровержимому учению то, что они назвали «иррациональным решением». К сожалению, единственным известным им объективным доказательством было историческое доказательство, точнее представление о будущем, предсказание, основанное на анализе прошлого и, что важнее, настоящего. Ибо эта «современная астрология», предсказывающая социология занимала умы огромного числа представителей ученой молодежи. Ранее я уже подчеркивал, что нигилисты были молодыми людьми.

Какой-нибудь современный преподаватель, наверное бы, решил, что в нигилизме все не так уж и плохо. Ибо, мог бы сказать он, нет ничего противоестественного в том, что разумные представители молодого поколения недовольны истинами предыдущего поколения и что их гложет сильное желание новых истин, истин, которые бы выражали их чаяния, и учитывая, что умеренность не особо присуща молодежи, истин максималистских. Более того, он,

скорее всего, сказал бы: нет ничего противоестественного в том, что молодежь, будучи по природе своей неспособна найти эти истины, не способна членораздельно высказать ничего, кроме отрицания чаяний старшего поколения. Любитель парадоксов мог бы соблазниться и сказать о неотъемлемом родстве нигилизма и молодежи. Я не стану отрицать юношеского характера той особой разновидности нигилизма, которую я постарался описать. Но вынужден не согласиться с нашим «современным преподавателем», тем более что я убежден – одну из наибольших опасностей для такой молодежи представляло именно то, что называют педоцентризмом: она скорее нуждалась в учителях старой закалки, ибо последние были бы достаточно трезвы, чтобы суметь понять чаяния своих учеников. К сожалению, доверие к старым методам преподавания сильно упало в послевоенной Германии. Предпринятые Вильгельмом II нападки против старой элитарной образовательной системы, вдохновленной великими либералами девятнадцатого века, не только не прекратились, но скорее усилились во времена Республики. К этому можно добавить влияние политической эмансипации молодежи – то, что обычно называют детским голосованием. Не должны мы забывать и о том, что некоторые из молодых нигилистов, отказавшихся следовать строгой интеллектуальной дисциплине, были сыновьями или младшими братьями тех, кто жил подчиняясь тому, что можно было бы назвать эмоциональной дисциплиной молодежного движения, движения ратовавшего за эмансипацию молодежи. Наш век кто-то назвал веком ребенка: в Германии то был век подростка. Не нужно упоминать о том, что естественный прогресс не всегда шел от подросткового состояния к старости через, пусть и короткий, период зрелости. Снижение почтения к возрасту находит свое самое сильное выражение в бесстыжем замечании Гитлера о близкой кончине старого президента Гинденбурга.

Я уже говорил, что эти юные нигилисты были еще и атеистами. Грубо говоря, до Мировой Войны атеизм был вотчиной левых радикалов, ибо всегда в истории атеизм был связан с философским материализмом. Германская же философия была преимущественно идеалистической, а германские идеалисты были либо теистами, либо пантеистами. Насколько мне известно, Шопенгауэр был первым консервативным германским философом нематериалистиче-

ского толка, который открыто проповедовал атеизм. Но влияние Шопенгауэра блекнет в сравнении с влиянием Ницше. Ницше утверждал, что постулат атеизма не только совместим, но и неизбежен при антидемократической, антисоциалистической и антипацифистской политике: согласно Ницше, даже коммунизм есть лишь секуляризированная форма теизма, веры в проведение. Нет другого философа, чье влияние на послевоенную Германию было бы сопоставимо с влиянием Ницше, атеиста Ницше. Я не могу останавливаться на этом важном пункте, так как я – не теолог. Человек, гораздо более осведомленный в теологии, нежели я – профессор Карл Майер – точно посвятит надлежащее внимание этому аспекту германского нигилизма в статье, которая будет опубликована в журнале «Социальные исследования»<sup>3</sup>.

Юноши, о которых я говорю, нуждались в учителях, способных внятно объяснить им не только негативное, но и позитивное значение их чаяний. И им казалось, что они таких учителей нашли в группе профессоров и писателей, которые сознательно или бессознательно прокладывали путь Гитлеру (то были Шпенглер, Меллер ван ден Брук, Карл Шмитт, Баумлер, Эрнст Юнгер, Хайдеггер). Если мы хотим понять странный успех, выпавший не Гитлеру, а этим вот писателям, мы должны будем быстро взглянуть на их оппонентов, которые в то же время были оппонентами юных нигилистов. Эти самые оппоненты частенько совершали одну и ту же непоправимую ошибку. Они считали, что им удалось опровергнуть отрицание, опровергнув утверждение, т. е. опровергнув противоречивые, если не попросту глупые, позитивные утверждения нашей молодежи. Но нельзя опровергнуть то, чего не понял до конца. А множество оппонентов юношеского нигилизма даже не пытались понять то пылкое желание, которое лежало в основе отрицания существующего мира и его возможностей. В итоге, вместо того, чтобы одержать верх, противники нигилизма лишь уверили молодежь в ее правоте; все их опровержения, казалось, не требовали доказательств; большая их часть вроде как состояла из *pueris decantata*, повторений того, что молодые люди и так уже знали наизусть. Ведь эти юноши пришли к серьезным сомнениям (и не только методологическим) в принципах, лежащих в основании современной цивилизации; великие авторитеты этой цивилизации более их не впечатляли; было понятно, что молодежь прислушает-

ся только к тем своим оппонентам, которые на собственном опыте познали такое сомнение, которые годами тяжкого самостоятельно-го мышления могли его преодолеть. Не многие оппоненты молодежи соответствовали этому требованию. Ведь они были воспитаны в вере в принципы современной цивилизации; а вера, в которой вас воспитывают, обычно превращается в предрассудок. В результате позиция оппонентов юных нигилистов стала принимать облик апологии. В итоге самые пылкие сторонники принципа прогресса, принципа по сути своей агрессивного, вынуждены были защищаться; а в гуманитарной сфере попытки защищаться выглядят как признание поражения. Идеи современной цивилизации молодому поколению казались устаревшими; а потому приверженцы идеала прогресса оказались в неудобном положении противостояния – на манер эдаких консерваторов – тому, что тогда называли новой волной. Они производили впечатление уставших от ноши традиции седых запылившихся стариков, в то время как молодые нигилисты, не стесняемые никакой традицией, обладали полной свободой действий – в битвах интеллектуалов, так же как и настоящих войнах, свобода действий означает победу. Противники молодых нигилистов обладали как множеством преимуществ, так и множеством недостатков интеллектуально имущего класса, столкнувшегося со скептиками – этими интеллектуальными пролетариями. В общем, положение современной цивилизации и ее хребта, то есть современной науки, как естественной, так и в особенности гуманитарной, можно было сравнить с положением схоластики незадолго до появления новой науки семнадцатого века: техническое совершенство методов и терминологии старой школы, включая коммунизм, оказалось сильным аргументом против самой этой школы. Ибо техническое совершенство отлично подходит для сокрытия базовых проблем. Или, если хотите, сова богини мудрости взлетает только на закате. Безусловной характеристикой послевоенной германской мысли оказался достигший астрономических пропорций выпуск новых, немедленно устаревающих, технических терминов. Единственный ответ на происходящее, который мог впечатлить юных нигилистов, должен был быть дан нетехническим языком. Нашелся только один такой ответ, который бы впечатлил юных нигилистов, услышь они его. Однако его автором был не немец и дан он был только в 1940 г. Та самая молодежь, что отказалась

поверить, будто следующая эра будет эрой свободы, последовавшей за эрой мировой коммунистической революции, лучшей эрой в истории человечества, как вообще, так и в Германии, – эта молодежь была бы так же, как и мы, впечатлена тем, что сказал Уинстон Черчилль о звездном часе британской истории после поражения во Фландрии<sup>4</sup>. Ибо один из лучших их наставников учил видеть в Каннах величайший момент славы древнего Рима.

Я сейчас попытался описать интеллектуально-нравственную ситуацию, в которой появился нигилизм: она не всегда служила истоком его происхождения. Кроме того, я считаю само собой разумеющимся, что не все, против чего протестовали молодые нигилисты, было безупречно и что не каждый писатель или мыслитель, которого они презирали, был достоин уважения. Давайте остерегаться любой солидарности, не ограниченной благоразумием. И давайте не забывать, что высший долг гуманитария – правдивость или справедливость – не знает границ. Так давайте же не колеблясь, на мгновение посмотрим на феномен, который я назвал нигилизмом, с точки зрения самих нигилистов. «Нигилизм», сказали бы они, это ярлык, используемый теми, кто не признает новое, кто видит в нас лишь отвержение своих заветных идеалов, гибель своей интеллектуальной собственности, кто судит новое «по одежке», а она, естественно, не отражает «ума». Как может разумный человек ожидать адекватного выражения идеала новой эпохи в ее самом начале, учитывая, что сова Минервы совершает свой полет лишь на закате? Нацисты? Гитлер? Чем меньше о нем говорят, тем лучше. Его скоро забудут. Он лишь презренный инструмент «Истории»: повивальная бабка, которая помогает рождению новой эпохи, нового духа; а повивальная бабка обычно ничего не понимает в том, кому помогает появиться на свет; она ведь даже не гинеколог. Новая реальность творится прямо сейчас; она изменяет весь мир; но пока ничего еще нет – это не поднятая целина. Нацисты легки, словно облака; сейчас небо затянуто этими облаками, и они предвещают бурю, но ведь в то же самое время буря означает долгожданный дождь, который прольется новой жизнью на иссохшую почву; так что (я почти цитирую) не теряйте надежду; то, что видится вам концом мира, есть лишь окончание эпохи, эпохи, начавшейся в 1517 г. или около того. Признаюсь, я не вижу, как может противостоять голосу этой сирены тот, кто ждет ответа на

все вопросы от «Истории», от будущего как такового, кто ошибается в анализе настоящего, прошлого или будущего философии; кто верит в прогресс по отношению к прогрессирующей и потому не поддающейся определению цели; кого не ведет ясный и устойчивый стандарт: стабильный и неизменный стандарт, объект знания, а не веры. Иными словами, отсутствие сопротивления нигилизму кажется нам признаком упадка разума и пренебрежения разумом (он может быть только чем-то единым и неизменным) и наукой. Ибо, если разум способен к изменениям, то он зависим от тех сил, которые эти изменения вызывают; он слуга и раб эмоций, а сложно ввести произвольное различие между благородными и пошлыми эмоциями, если уже отрекся от правления разума. Один германец, который может похвастаться долгим общением со сверхчеловечным отцом нигилизма, с достоверностью пророка сообщил нам, что отец нигилизма ему признался: «Просто начни презирать разум и науку, высшие силы людские, и ты – мой с потрохами»<sup>5</sup>.

В вышеизложенных фрагментарных замечаниях я собрал все свои воспоминания, все что слышал, видел и читал, пока жил в Германии, ибо мне нужно было скорее передать вам не какую-то обоснованную точку зрения, а впечатление от этого иррационального движения и реакции на него, частенько так же иррациональной. Однако теперь я достиг момента, когда могу решиться дать определение нигилизма. Не без трепета приступаю я к этой задаче. Но не потому что определение, которое я собираюсь предложить, не отвечает требованиям обыденных представлений об определении (ибо мне известно, что такие грехи простить легче всего); и не потому что оно, в каком-то смысле, новое – как раз наоборот. Большинству из вас оно покажется банальным и состоящим из банальностей. Единственное, что могу сказать в свое оправдание: я честно ожидал найти определение нигилизма в известной книге Г.Раушнинга. Лишь тот факт, что такого определения я там не обнаружил, придает мне смелости потакать тому, чтобы вы назвали тривиальностью, пусть даже необходимой.

Вот что я скажу: нигилизм – есть отбрасывание принципов цивилизации как таковой. Получается, что нигилист – это человек, знакомый с принципами цивилизации, пусть даже и поверхностно. Нецивилизованный человек – дикарь – не нигилист. Вот в чем кроется разница между Ариовистом – тев-



тонским вождем, поверженным Цезарем, и Гитлером, который и без того, в общем, обладает качествами идеального варвара (высокомерием и жестокостью). Римский солдат, растоптавший чертежи Архимеда, не был нигилистом, он был простым солдатом. Я специально сказал «цивилизация», а не «культура». Ибо я заметил, что многие нигилисты – большие любители последней, как отличной от первой и противоположной ей. Кроме того, термин «культура» не поясняет, что именно надо культивировать (кровь и почву или разум), в то время как термин «цивилизация» сразу же указывает на процесс превращения человека в гражданина, – не в раба; в горожанина, – не в деревенщину; в сторонника мира, – не войны; в воспитанного, – а не в дикаря. У родовой общины вполне может сложиться культура, т. е. она может создавать и наслаждаться гимнами, песнями, рисунками на одежде, оружии и посуде, танцами, сказками и тому подобным; однако ее нереально цивилизовать. Интересно, не тот ли факт, что западный человек растерял свою племенную гордость, променяв ее на гордость цивилизованности, лежит в основании его неспособности сопротивляться нигилизму.

Я постараюсь выразиться точнее. Под цивилизацией мы понимаем сознательное окультуривание людей, т. е. то, что делает человека человеком, т. е. сознательное культивирование разумности. Человеческий разум в этом смысле действует двояко: он выступает как регулятор поведения и как инструмент понимания того, что человек вообще может понять; как практический разум и как теоретический разум. Поэтому столпами цивилизации являются моральные нормы, наука и их единение. Ибо наука без моральных норм деградирует, превращаясь в цинизм, и тем самым уничтожает смысл собственного существования; а моральные нормы без науки деградируют, превращаясь в суеверия, и потому могут перерасти в фанатизм. Наука есть попытка постичь вселенную и человека; и потому она идентична философии; правда, не обязательно идентична современной науке. Под моральными нормами мы понимаем правила порядочного и благопристойного поведения с точки зрения разумного человека; эти правила, по самой своей природе, применимы к любому представителю рода человеческого, хотя мы допускаем, что не у всех людей имеется равное естественное стремление к порядочному и благопристойному поведению. Даже

самый яркий скептик не может время от времени не презирать или, хотя бы не извинять, те или иные действия того или иного человека; полный анализ того, что подразумевается под этим презрением или хотя бы извинением привел бы к хорошо известному взгляду на моральные нормы, который я только что описал. Для нашей же цели будет достаточно, если я проиллюстрирую порядочное и благородное поведение, замечанием о том, что оно равно удалено от неспособности причинять физическую или любую иную боль и от получения удовольствия при причинении такой боли. Ну, или замечанием о том, что порядочное и благопристойное поведение является не столько естественной целью существования человека, сколько средством достижения этой цели: взгляд, согласно которому цель оправдывает средства, довольно сносно отражает суть имморализма.

Я умышленно исключил «искусство» из определения цивилизации. Гитлер – ярчайший поборник нигилизма, известен своей любовью к искусству, да и сам он является художником. Но я никогда не слышал, чтобы он искал истину или хоть как-то пытался вселить семена добродетели в души своих подчиненных. Этот мой предрассудок против «искусства» подтверждается изучением того, что отцы-основатели цивилизации, объяснявшие нам, что есть наука, а что – моральные нормы, не знали «искусства» в том смысле, в каком этот термин начали понимать примерно 180 лет назад; не была известна им и «эстетика» (термин и наука), в нынешнем смысле этого слова появившаяся примерно тогда же. Надо не отрицать, а скорее утверждать, что существует близкая связь между наукой и моральными нормами, с одной стороны, и поэзией и другими подражательными искусствами, с другой; но эта связь существует из-за недопонимания, вредящего науке и моральным нормам, так же как и поэзии, если первые не рассматриваются в качестве столпов цивилизации.

Предложенное мной определение имеет еще одно значение или преимущество, которое я должен раскрыть. В начале я примерно определил нигилизм как желание разрушить существующую цивилизацию – современную цивилизацию. Своим вторым определением я намеревался прояснить следующее: нельзя называть наиболее радикального критика современной цивилизации как таковой нигилистом.

Цивилизация – это осознанная культура разума. Это значит, что цивилизация не тождественна человеческой жизни или человеческому существованию. Правда, всегда найдутся нецивилизованные люди. У цивилизации есть естественная основа, которую та обнаруживает, а не создает, от которой она зависит и на которую она почти не оказывает влияния. Покорение природы – если не касаться поэтических изысков – выражение бессмысленное. Естественная основа цивилизации проявляет себя, к примеру, в том, что все цивилизованные общества, так же как и общества нецивилизованные, нуждаются в вооруженных силах, которые они должны использовать для защиты от внешних и внутренних врагов.

Я полагаю, нет нужды доказывать, что в современной Германии преобладает нигилизм в моем определении и что этот нигилизм присущ ей более любых других стран. Япония, например, не может быть столь же нигилистичной, как Германия, ибо первая куда менее цивилизована, в указанном смысле, чем последняя. Если нигилизм – это отвержение принципов цивилизации как таковой, а цивилизация основана на признании того, что субъектом ее является человек как таковой, то любая интерпретация науки и моральных норм в свете расы, нации или культуры, есть, строго говоря, интерпретация нигилистическая. Кто бы ни признавал, к примеру, идею нордической, германской или фаустовской науки, тем самым он, как минимум, отвергает саму ее идею. Различные «культуры» могут создавать различные виды «науки», но лишь один из них может быть подлинным, может быть Наукой. Нигилистическая идея националистической интерпретации науки, в частности, может быть описана примерно такими словами. Цивилизация неотделима от обучения, от желания учиться у любого, кто может научить нас чему-то стоящему. Националистическая интерпретация науки или философии подразумевает, что мы, на самом деле, не можем научиться чему бы то ни было стоящему у тех, кто не принадлежит нашей нации или нашей культуре. Та кучка греческих мыслителей, которых мы обычно подразумеваем, говоря о греках в целом, отличались от варваров, так сказать, исключительно своим желанием учиться – учиться даже у варваров; в то время как варвары, среди греков и негреков, считают, что все их вопросы уже решены культурной традицией или на ее основе. Естественно, человек, который ограничивался бы утверждением о том, что одна

нация может иметь большие способности к определенному рода познанию, нежели другие, не был бы нигилистом: не случайности в развитии науки и моральных норм, а заложенное в ней стремление является решающим для определения цивилизации, а вместе с ней и нигилизма.

Нигилисты вообще и германские нигилисты в частности отвергают принципы цивилизации как таковой. В связи с чем возникает вопрос: ради чего нигилисты отвергают принципы цивилизации? Я постараюсь ответить на этот вопрос, сначала воспользовавшись книгой Раушнинга, что даст мне возможность чуть лучше прояснить данное мной определение нигилизма.

Раушнинг назвал внешнюю и внутреннюю политику нацистов «революцией нигилизма», что означает: он не то, чем хочет казаться, нацизм – это не становление «нового порядка», а «бесмысленная и губительная эксплуатация невозстановливаемых ресурсов, материалов, душевных и моральных сил, накопленных поколениями тяжкого труда»<sup>6</sup>. Это значит, что национал-социализм нигилистичен с точки зрения результатов, но он не обязательно должен быть нигилистичен в своих устремлениях. То, что Раушнинг говорит про нацистов в данном отрывке, пожалуй, можно сказать и о коммунистической революции. И все же никто не смеет называть коммунизм нигилистическим движением. Если коммунистическая революция нигилистична, то только в своих последствиях, но не в устремлениях. Это напоминает мне еще об одном замечании Раушнинга: он отождествляет нигилизм с «разрушением всех традиционных духовных норм»<sup>7</sup>. Я возражаю против использования слова «традиционных» в определении нигилизма. Понятно, что не все традиционные духовные нормы, по природе своей, не терпят критики и отрицания: мы ищем блага, а не того, что нам досталось от предков, как говорил Аристотель. Иными словами, мне кажется опасным то, что оппоненты национал-социализма могут скатиться к простому консерватизму, который свою конечную цель берет у конкретной традиции. Сблэзн отойти от невзрачного настоящего к впечатляющему прошлому – а любое прошлое само по себе впечатляет – воистину очень велик. Однако мы не должны ему уступать, по крайней мере потому, что специфика нынешней Западной традиции не настолько однородна, как может показаться тому, кто нападает или защищает ее. Вот вам один пример из многих: вели-

кую традицию, представителем которой является Вольтер, трудно примирить с традицией, которую представляет Беллармин, даже если обе эти традиции следует считать одинаково враждебными национал-социализму. Кроме того, мне бы хотелось, чтобы Раушнинг вообще не говорил о «духовных нормах»; ибо это намекает на то, что материализм, по сути своей, нигилистичен; я считаю материализм ошибочным, но для того чтобы не считать его по сути нигилистичным, мне хватает имен Демокрита и Гоббса. Не говоря уже о том, что в основании германского нигилизма лежит определенного рода идеализм или антиматериализм.

Раушнинг оказывается несколько более убедительным, когда подчеркивает полное отсутствие постоянных целей у нацистов. Получается, что под германским нигилизмом он понимает «перманентную революцию чистого разрушения» во имя разрушения, «революцию ради революции»<sup>8</sup>; он подчеркивает «бесцельность» нацистов; он говорит, что у них нет программы действий, только сами действия; что они заменили доктрину тактикой; он называет их революцию «революцией без доктрины»; он говорит о «тотальном непринятии» нацистами «любого рода доктрины»<sup>9</sup>. Это выглядит преувеличением. Ведь в другом месте Раушнинг заявляет: «Национал-социализм точно не является доктриной или философией. И все же у него была философия»<sup>10</sup>. Или: «борьба с иудаизмом, вне ее причин, является главным элементом партийной доктрины не только в отношении материальной, но и в отношении культурной политики»<sup>11</sup>.

По-видимому, нацисты не принимают всерьез даже собственную антисемитскую политику. Но даже если предположить, что все пункты изначальной партийной программы или партийной доктрины не условны или не подчинены требованию момента, мы все равно не сможем представить себе партии, правительства и государства, работающего не просто без программы или доктрины, но и вообще без каких-либо целей. Ибо сложно понять, как человек может действовать, не имея цели. У Джона Диллинджера скорее всего не было программы действий, но у него без сомнения была цель. Иными словами, Раушнинг не отличает программу действий от цели. Если он определяет нигилизм как политическое движение, не имеющее целей, то он ничего не определяет; если же он определяет нигилизм как политическое

движение без программы или доктрины, тогда ему следует называть оппортунистов нигилистами, что было бы слишком несправедливо, чтобы быть правдой.

На самом деле, Раушнинг не всегда отрицает наличие целей у нацистов: «перманентная революция чистого разрушения поддерживает собственную власть посредством диктатуры грубой силы»<sup>12</sup>. Вот тут-то Раушнинг и указывает цель нацистов: их целью является власть; они не разрушают, чтобы разрушать, они разрушают, чтобы сохранить собственную власть. Сохранению своей власти, в некотором смысле, они обязаны своей способности осчастливливать своих граждан – германцев, своей способности удовлетворять их потребности. Однако это значит, что для того, чтобы оставаться у власти, они должны опираться на политику агрессии, политику, направленную на завоевание мирового господства.

Раушнинг конкретизирует свое замечание о бесцельности нацистов, говоря: «Современные германские цели неопределимы уже потому, что безграничны»<sup>13</sup>. Их «цель» – это «всемирная тоталитарная империя»<sup>14</sup>. У них не просто есть цели, их цели даже образуют иерархию, возглавляемую высшей целью: «высшей целью является передел мира»<sup>15</sup>. Получается, что германский нигилизм, в понимании Раушнинга, есть стремление к мировому господству для германцев, над которыми, в свою очередь, господствует германская элита; данное стремление становится нигилистичным, так как оно использует любые средства для достижения своей цели и потому разрушает все, что наполняет жизнь порядочного или разумного человека смыслом. Как бы плохо мы не думали о нацистах, я склонен полагать, что они жаждут мирового господства для германцев не только потому, что хотят остаться у власти, но и потому, что они, так сказать, получают искреннее удовольствие от перспективы осуществления этой чудесной цели, «германского господства над миром». Я даже сделаю еще шаг и скажу, что скорее всего нацисты получают искреннее удовольствие от обладания теми человеческими качествами, которые отвечают за способность к завоеваниям. Я уверен, что нацисты считают каждого пилота бомбардировщика или капитана подводной лодки гораздо более достойным человеком, нежели коммивояжера, или врача, или любого иного гражданского специалиста. Ибо германский нигилист гораздо более умный и

гораздо более образованный, чем сам Гитлер, утверждал: «И на что годятся умы, которые даже не знают еще, что никакой дух не может превзойти по глубине и мудрости дух любого солдата, павшего где-то на Сомме или во Фландрии? Таков тот критерий, в котором мы нуждаемся»<sup>16</sup>. Признание воина в качестве человеческого типа, безусловное предпочтение войны как таковой есть не только подлинная черта германского нигилизма: она так же является его отличительной чертой. На наш вопрос: «во имя чего германский нигилизм отвергает принципы цивилизации как таковой?» надо ответить следующим образом: он отвергает эти принципы во имя добродетелей войны. Вот что имел в виду Раушнинг, говоря о «героическом нигилизме»<sup>17</sup>.

Война – это разрушение. Если считается, что война благороднее мира, если война, а не мир рассматривается в качестве цели, то цель эта не ведет ни к чему, кроме разрушения. Есть причина полагать, что разрушения, убийства и пытки как таковые приносят нацистам искреннее удовольствие, что они получают его, поработавшая, эксплуатируя и пытая слабых и беспомощных.

Получается, что германский нигилизм отвергает принципы цивилизации как таковой, ради войны и завоеваний, ради военных добродетелей. Поэтому германский нигилизм близок германскому милитаризму. Это заставляет нас поставить вопрос о том, что такое милитаризм. Милитаризм можно определить словами Молькестаршего: «Вечный мир – иллюзия – уродливая иллюзия»<sup>18</sup>. Мысль о том, что вечный мир – это иллюзия, принадлежит не милитаризму, а скорее здравому смыслу; по крайней мере, она не зависит от моральных предпочтений. Но мысль о том, что вечный мир – это «уродливая иллюзия», сводится к мысли о том, что война сама по себе – есть нечто желанное; а мысль о желательности войны самой по себе выдает в ее носителе жестокость и античеловечность. Идея о том, что война сама по себе хороша, подразумевает отказ от деления войн на справедливые и несправедливые, на оборонительные и наступательные. И, в конечном счете, эта идея оказывается непримиримой с идеей международного права.

Германский нигилизм близок германскому милитаризму, но не тождественен с ним. Милитаризм по крайней мере пытается приравнять идеал войны с Kultur, нигилизм же основан на предположении, что Kultur мертва. Милитаризм признает, что добродетели

мира столь же, или почти столь же, достойны, как и добродетели войны. Утверждая, что правила приличия неприменимы во внешней политике, он не отрицает обоснованность этих правил по отношению к внутренней политике и частной жизни. Милитаризм никогда не утверждал, что наука по сути своей национальна; он лишь считал, что германцы оказались учителями отсталых народов. С другой стороны, германский нигилизм утверждает, что военные добродетели и, в частности, смелость как способность переносить любую физическую боль – добродетель краснокожего индейца – есть единственная оставшаяся добродетель. Единственная оставшаяся добродетель: подразумевается, что мы живем в эпоху упадка, упадка Запада, в эпоху цивилизации как отличной от культуры и противоположной ей или в эпоху механического общества как отличного от общества естественного и противоположного ему. В этом упадке способна произрастать только самая простая добродетель, первая добродетель, добродетель, на которой держится общество и человек. Или, выражаясь несколько иначе: в эпоху внутреннего разложения единственно возможное средство разрушения оболочки этого разложения – «Системы» – и возвращения к здоровому и не поддающемуся разложению началу, к потенциальной, а не актуальной культуре или цивилизации, к «естественному состоянию» – есть смелость и ничего более. Получается, что германский нигилизм – это радикальная форма германского милитаризма и что его радикализация произошла благодаря тому, что в последнем поколении романтические представления о современности и потому, в частности, о настоящем моменте стали гораздо более широко распространенными, нежели в Германии девятнадцатого века. Под романтическими представлениями я понимаю представления, ведомые мыслью о том, что когда-то в прошлом существовал лучший порядок.

Как бы ни была велика разница между германским милитаризмом и германским нигилизмом, близость этих двух направлений видна невооруженным глазом. Германский милитаризм приходится отцом германскому нигилизму. А потому основательное понимание германского нигилизма потребовало бы основательного понимания германского милитаризма. Откуда в Германии такая склонность к милитаризму? Чтобы объяснить этот феномен, сейчас нам хватит и пары совсем уж схематичных положений.



Чтобы объяснить суть германского милитаризма, важно сказать не о том, что германская цивилизация является самой молодой из всех европейских, и не о том, что из-за этого Германия гораздо ближе к варварству, чем остальные западные страны. Ибо славянская цивилизация еще моложе, чем германская, но славяне не заражены милитаризмом, подобно германцам. Может быть, чтобы добраться до истока германского милитаризма, было бы мудрее отбросить предысторию германской цивилизации и взглянуть на ее историю. Германия достигла расцвета своей литературы и своей мысли в период с 1760-го по 1830 г., т. е. после того, как идеал современной цивилизации развился уже почти полностью, во времена критики этого идеала или реакции на его появление. Идеал современной цивилизации имеет англо-французское, а не германское происхождение. Что этот идеал под собой подразумевает, это, конечно, вопрос очень сложный. И если я не совсем уж ошибаюсь, то можно говорить о тенденции интеллектуального развития, которая, в, так сказать, разработанном виде, предстала во Французской революции: опустить моральные стандарты, ослабить требования морали, воздвигнутые предыдущими авторитетами, но вместе с тем поболее их заботиться о внедрении в практику, политическую и правовую, норм человеческого поведения. Наиболее эффективный способ достижения этих целей состоял в отождествлении моральности с борьбой за права человека, с просвещенным эгоизмом, или в уничтожении политики до политики честности; или решением вопроса о столкновении частного и общего интересов по средствам производства и торговли. (Два самых известных философа того периода: Декарт, с его великодушием без справедливости, без обязанностей, и Локк, у которого без собственности не может быть справедливости.) К чести Германии, против такого принижения морали и сопутствующего ему упадка истинно философского духа выступила немецкая мысль. Однако именно эта реакция на идеи XVII–XVIII вв. заложила основы германского милитаризма как интеллектуального течения. Отрицая отождествление морального эгоизма с эгоизмом просвещенным, насколько бы просвещен он ни был, немецкие философы настаивали на различии между моральным и эгоистичным, между добродетельным и полезным; они выступали за самопожертвование и самоотречение, выступали столь рьяно, что умудрились забыть о естественной цели челове-

ческого бытия – счастье; счастье, польза и здравый смысл в немецкой философии стали почти что ругательствами. Разница между благородным и полезным, между долгом и эгоизмом лучше всего видна на примере одной добродетели – смелости – добродетели войны: любая иная добродетель может быть вознаграждена; на самом деле выгодно быть справедливым, умеренным, вежливым, щедрым и т. д.; но смелость, т. е. смерть в бою, гибель за родину, не вознаграждается никогда: она есть плод самопожертвования. Одна лишь смелость есть подлинно неутилитаристская добродетель. Защищая находящуюся под угрозой исчезновения мораль, т. е. не торгашескую мораль, немецкие философы склонялись к сильному преувеличению достоинства добродетели войны, у наиболее значительных мыслителей (Фихте, Гегеля и Ницше) эта склонность была предельной. Этим и другими путями немецкая философия выработала чисто германскую традицию презрения к здравому смыслу, равно как и к целям человеческого бытия, здравым смыслом актуализированным.

Как бы ни была велика разница между немецкой философией и философией западных стран, первая определенно считает себя синтезом домодернового и модернового идеалов. Но этот синтез не работает: во второй половине девятнадцатого века он был преодолен западным позитивизмом – внебрачным ребенком просвещения. То, чему Германию учили ее философы, вошло в противоречие с западной философией («Je meprise Locke»<sup>19</sup>, – говорит Шеллинг); в результате стало понятно, что предпринятый ими синтез домодернового и модернового идеалов не сработал; так что не было иного выхода, кроме полного очищения немецкой мысли от влияния идей современной цивилизации и возвращения к домодерновому идеалу. В этом отношении наибольшую известность снискал себе национал-социализм, будучи наиболее вульгарным примером подобного возвращения к домодерновому идеалу. В высших своих проявлениях то было возвращение к тому, что можно назвать долитературной стадией философии, досократической философией. Но во всех проявлениях этого возвращения домодерновый идеал не был подлинным домодерновым идеалом, он представлял собой интерпретацию такового, данную германскими идеалистами, т. е. интерпретацию, направленную против философии XVII–XVIII вв., и потому искажившую изначальный идеал.

Ни один из немецких философов, да и из всех философов вообще, не оказал на послевоенную Германию большего влияния, ни один из них не несет большей ответственности за появление германского нигилизма, чем Ницше. Связь Ницше с германской национальной революцией сравнима со связью Руссо с Великой французской революцией. А значит, интерпретируя Ницше в свете германской революции, мы оказываемся не вполне неправы. Здесь нелишне процитировать пару предложений из «По ту сторону», связанных с нашей темой: «Это вовсе не философская раса – эти англичане. Бэкон знаменует собою нападение на философский ум вообще, Гоббс, Юм и Локк – унижение и умаление значения понятия “философ” более чем на целое столетие. Против Юма восстал и поднялся Кант; Локк был тем философом, о котором Шеллинг осмелился сказать “*Je meprise Locke*”; в борьбе с англо-механистическим оболваниваем этого мира (Ньютон) действовали заодно Гегель и Шопенгауер (с Гете)»<sup>20</sup>. «...то, что называют “новейшими идеями” или “идеями восемнадцатого века”, или также “французскими идеями”, – то, следовательно, против чего с глубоким отвращением восстал немецкий дух, – было английского происхождения, в этом не может быть сомнений. Французы были только обезьянами и актерами этих идей, вместе с тем их лучшими солдатами и, к сожалению, равным образом их первой и самой значительной жертвой»<sup>21</sup>. Мне кажется, Ницше по существу прав, когда говорит, что немецкая традиция очень критично относится к идеалам современной цивилизации, и что идеалы эти несут на себе печать английского происхождения. Однако он забывает добавить, что у англичан есть не свойственные германцам благоразумие и выдержка, позволяющие им не выплеснуть вместе с водой ребенка, т. е. благоразумие задумать идеалы модерна такими, чтобы они представляли собой разумную адаптацию вечного идеала приличия, правления закона и подлинной свободы (в отличие от попустительства), к меняющимся обстоятельствам. Это спокойствие, последовательность, решимость доводить начатое до конца, возможно, ослабляют радикализм английской мысли; однако они являются благом для английской жизни; англичане никогда не доходили до тех радикальных разрывов с традицией, которым суждено было сыграть столь значительную роль на континенте. В чем бы ни была проблема современного идеала, англичанин, создавший

его, был знаком с классической традицией, а англичане всегда запасаются необходимым количеством противоядий от любых проблемных идей. Хотя англичане создали современный идеал – идеал домодерновый, классический человеческий идеал, лучше всего сохранялся именно в Оксфорде и Кембридже.

(Далее следует вычеркнутое предложение: «Как бы ни закончилась эта война, англичане, а не германцы по-настоящему заслуживают империю»). Его место занял следующий написанный от руки абзац. – *Ред.*)

Следовательно, текущая англо-германская война имеет символическое значение. Защищая современную цивилизацию от германского нигилизма, англичане защищают вечные принципы цивилизации как таковой. Никто не может знать, чем окончится эта война. Но ясно одно: избрав в критический момент своей истории, когда на повестку дня вышел вопрос о мировом господстве, Гитлера, германцы потеряли право быть чем-то большим, нежели просто периферийной нацией; англичане, а не германцы, заслуживают звания имперской нации, ибо только англичане, а не германцы, поняли: чтобы заслужить право быть империей, *regere imperio populos*<sup>22</sup>, надо долго учиться щадить побежденных и карать высокомерных: *parcere sub jectis et debellare superbos*<sup>23</sup>.

*Перевод с английского А.Н.Мишурина*

### Примечания

- <sup>1</sup> Перевод осуществлен по изданию: Strauss L. German Nihilism. Lecture to be delivered on February, 26, 1941 / Ed. by D.Janssens and D.Tanguay // Interpretation. Spring 1999. Vol. 26. № 3. P. 357–373.
- <sup>2</sup> Цитировано Штраусом без указания источника (Ibid. P. 359).
- <sup>3</sup> Mayer C. On the Intellectual Origin of National Socialism // Social Research. 1942. May 9. P. 225.
- <sup>4</sup> Churchill W. Their Finest Hour. June 18, 1940. L., 1943. P. 225–234.
- <sup>5</sup> Штраус переводит это четверостишие сам. В русском переводе. *Гёте*. Фауст. Ч. 1. 1851–1855 / Пер. Б.Л.Пастернака. М., 1969: «Мощь человека, разум презирай/Который более тебе не дорог!/ Дай ослепленью лжи зайти за край/ И ты в моих руках без отговорок!»
- <sup>6</sup> Rauschnig H. The Revolution of Nihilism: Warning to the West. N. Y., 1939. P. XI.
- <sup>7</sup> Ibid. P. XII.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 248.

- 
- <sup>9</sup> *Rauschning H.* The Revolution of Nihilism: Warning to the West. P. 55.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 24.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 25.
- <sup>12</sup> Ibid. P. XII.
- <sup>13</sup> Ibid. P. 275.
- <sup>14</sup> Ibid. P. 58.
- <sup>15</sup> Ibid. P. 229.
- <sup>16</sup> *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и Гештальт / Пер. А.В.Михайловского. СПб., 2002. С. 303.
- <sup>17</sup> *Rauschning H.* Op. cit. P. 21.
- <sup>18</sup> *Moltke H. von.* Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten. В., 1892. S. 194.  
Целиком фраза, написанная в письме И.К.Блюнчли звучит так: «Вечный мир – это иллюзия – уродливая иллюзия, а война – это закон Божий на земле, который развил лучшие людские добродетели: отвагу, самоотречение, преданность и самопожертвование, даже перед лицом смерти. Не будь войны, мир был бы разрушен материализмом».
- <sup>19</sup> *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2 / Пер. К.А.Свасьяна. М., 1996. С. 371.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Там же. С. 372–373.
- <sup>22</sup> «Народами править державно» (*Вергилий.* Энеида / Пер. С.А.Орешова. М., 2001. VI. 852. С. 125.
- <sup>23</sup> «Милость покорным являть и смирять войною надменных» (Там же. 854. С. 126).

## Об авторах

*Баллаев Андрей Борисович* – кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

*Мишурич Александр Николаевич* – аспирант сектора истории политической философии Института философии РАН

*Мюрберг Ирина Игоревна* – доктор политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

*Пантин Игорь Константинович* – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

*Подольский Вадим Андреевич* – аспирант сектора истории политической философии Института философии РАН

*Самарская Елена Александровна* – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН

*Федорова Мария Михайловна* – доктор политических наук, заведующая сектором истории политической философии Института философии РАН

## Содержание

### I. КОНЦЕПТ «РЕВОЛЮЦИЯ»: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

*Федорова М.М.*

Революция в контексте времени Истории и времени Политики .....3

*Самарская Е.А.*

Революция и технология в истории политической мысли .....25

### II. DIXI

*Мюрберг И.И.*

Революция и идентичность.....56

Приложение: *Джон-Стюарт Милль*. Некоторые наблюдения,  
касающиеся Великой французской революции ..... 76

*Джон-Стюарт Милль*. Социализм ..... 82

### III. К ВОПРОСУ О РУССКИХ РЕВОЛЮЦИЯХ: РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ И МАРКСИСТСКИЕ КОРНИ

*Пантин И.К.*

Российская история – Русская революция ..... 85

*Баллаев А.Б.*

Социальный критицизм в творчестве Маркса ..... 118

### IV. ИЗ ЗАРУБЕЖНОГО ОПЫТА ОСМЫСЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКИХ РЕВОЛЮЦИЙ

*Подольский В.А.*

Оценка социальной подоплеки революций  
английскими консерваторами XIX века..... 143

*Мишурин А.Н.*

Триумф цивилизации или революция нигилизма..... 169

### ПЕРЕВОД В РУБРИКУ

*Штраус Л.*

Германский нигилизм ..... 182

Об авторах.....206

Научное издание

## **Политико-философский ежегодник Выпуск 6**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.08.13.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 11,06. Тираж 500 экз. Заказ № 020.

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/arhive.htm>