

существующем обществе действительных возможностей для установления желанной свободы, романтический антикапитализм далек от реальной политики и даже презирает ее.

Большевизм, как правило, не рассматривается в рамках этого направления, более того, противопоставляется ему. Это имеет достаточные основания, ибо большевизм весь включен в практическую жизнь, поглощен реальной политикой. Проблема отчуждения выпадает из поля зрения большевистских теоретиков. И даже Ленин, придававший столь большое значение гегелевской философии, не обращает никакого внимания на эту проблему. И тем не менее, в определенном смысле, авторы считают правомерным отнести взгляды Маркса и Ленина к романтическому антикапитализму. Предложенные ими пути достижения свободы, равенства, преодоления противоречий капитализма по определенным параметрам оказались не соотносенными с реалиями социальной жизни. Преодоление капитализма на путях развития классовой борьбы и, прежде всего, диктатуры пролетариата оказалось неосуществимым, толкало к насилию над действительностью. Особенно четко это выявилось в послемарксовом социализме, когда возник особый тип теории, генетически связанный с Марксом, с предложенной им парадигмой, тем не менее, отличавшейся от исходного образца. Обнаружение сферы действительности, в которой ход событий определяется разрешением противоречий на политическом уровне, а экономическое развитие рассматривается лишь как общая детерминанта социальной эволюции, было, вне сомнения, шагом вперед в развитии теории. Но этот же подход был чреват и серьезными опасностями: пренебрежением реальными пределами исторического действия, переоценкой роли и значения революционного насилия. Вряд ли этот подход можно истолковать просто как поддающееся исправлению досадное заблуждение Ленина и большевиков. Видимо корни такого подхода были заложены в самой философии истории Маркса, в которой таился романтический элемент, предопределивший расхождение принципов и результатов теории марксизма. Речь идет о своеобразном пределе истины, который может быть преодолен лишь в ходе дальнейшего развития теории и практики. Феномен романтического антикапитализма, романтического истолкования свободы, равенства не теряет своей актуальности и в наши дни, ибо он сопутствует периоду острых цивилизационных противоречий, наличию опасных социокультурных трещин и изломов как в развитых странах Запада, так и в ходе "вестернизации" менее развитых стран. Поэтому эта проблематика не принадлежит лишь прошлому, она актуальна и в наши дни, с ней не может не считаться любое реформаторское движение в политике, в том числе и в нашей стране.

ЧАСТЬ I

АНТИНОМИИ СВОБОДЫ И РАВЕНСТВА В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Б.Г.Капустин

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Европа в том виде, как она возникла после краха Западной Римской империи, складывалась в качестве целостного католического мира. Церковь формировала общую нормативную систему, единое ценностное пространство, и в этом смысле ранний римский католицизм оказался "единой и единственной матрицей европейской цивилизации". Этот порядок был, во-первых, *универсален* для того ареала, который становился Европой; во-вторых, в сущности *автономен* от нецерковных общественных институтов и прежде всего - государства.

На основе этого универсального и автономного нормативного порядка разворачивается становление плюралистических сил Европы, их взаимодействие и конфликты. У их истоков - дуализм общественного бытия, обусловленный самим существованием Церкви как Тела Христова, как *особого мира* внутри наличного социополитического мира. Этот дуализм выступает в одной плоскости - противостоянием Папы и Императора, в другой - противоборством религиозной и секулярной тенденций. Он многообразно преломляется в массе местных условий и традиций, конкретизируется и "специфицируется" ими.

Однако для европейской цивилизации существенен не только сам этот дуализм, но и его опосредованность тем нормативным порядком, о котором шла речь. Именно он задает единство противоположностей и вместе с тем - возможность их конструктивного "снятия", "легитимирует" сам их конфликт, определяет допустимую меру его остроты и разрушительности.

Те формы, в которых выступал нормативный порядок, то, как он реализовывал функцию опосредования, менялись в европейской истории. Начинаясь с XIV века "национализация" Церкви государством (государствами) и особенно протестантско-католическое противоборство XVI-XVII столетий, по существу впервые серьезно поставившее под вопрос существование европейского нормативного порядка, привели к тому, что он утратил жесткую и эксплицитную обусловленность и выступил в обобщенном - не столько секуляризованном, сколько религиозно индифферентном - виде.

Не антирелигиозный и не неорелигиозный, а иррелигиозный характер Вестфальского мира 1648 г., придавший новый облик и значение европейскому нормативному порядку, создал идейное, а позднее и политическое пространство для появления и легитимного существования центра между любыми возможными противоположностями, возникавшими в лоне европейской цивилизации, - религиозным фундаментализмом и секуляризмом, консерватизмом и радикализмом, космополитизмом и рационализмом, капиталом и трудом... Этот центр и есть либерализм - в его "прикладном", социально-функциональном, а не доктринальном значении. В той мере, в какой либеральный центр стал выражением нового облика европейского нормативного порядка, в какой он функционально обусловил содержательное развитие и практическое применение конкурирующих с ним идейно-политических систем (консерватизма и социал-демократизма), можно говорить о либеральной природе европейской политики и европейской цивилизации в целом.

Вестфальский мир был не торжеством индифферентности к ценностям, а скорее согласием на политическое сосуществование сильных ценностных приверженностей, не способных "осилить" друг друга.

Вестфальский мир впервые в европейском масштабе открыл то, что политика может быть не воспитанием и практикой добродетелей, не реализацией идеи "хорошей" (в аристотелевском смысле) жизни, а собственно технологией улаживания конфликтов, абстрагирующейся от ценностей и отказывающейся от поиска объективной истины. Это ознаменовало собой тот великий практический переворот, который выразился, по формулировке Лео Страусса, в том, что "политическая проблема стала технической проблемой"¹. В качестве таковой она и предстает

¹ *Strause L. An Introduction to Political Philosophy. Detroit, 1989. P. 87.*

"нейтральным политическим участием" и коррелирует с понятием толерантности как индифферентности.

Мы рассмотрим, как модель вестфальского компромисса (то есть не его конкретное содержание как мира между католиками и протестантами, а его определенную формальную структуру, могущую быть примененной к конфликтам иных сил) воплотила в себе противоречие между техническими и этическими аспектами, удерживая их в некотором единстве и порождая новую динамику западной цивилизации.

Данная модель, наполненная, разумеется, иным конкретным содержанием, наиболее полным образом осмыслена в концепции толерантности Локка. Для нее характерно то, что основание и сама возможность толерантного компромисса *не* являются продуктом политического соглашения людей. Они *предпосланы* какой-либо политической технологии, являясь обнаружением того же нравственного закона природы.

Локк упорно развивает эту тему как в общефилософском плане, так и непосредственно в применении к политическому процессу. Его вывод заключается в том, что не забота о самосохранении и пользе является законом природы или его источником, не независимость индивидов выступает "исходным фактом" их общественного бытия², а именно нравственный закон, дающий самые основательные скрепы общества. Он и делает возможной гармонизацию интересов и устремлений людей. С этой - *этической* - точки зрения вопрос толерантности есть вопрос *понимания* (в принципе обеспечиваемого светочем разума) того действительно существенного и общего, что объединяет всех в этом высшем нравственном законе. Поскольку же сам нравственный закон есть проявление божественной воли, то речь *фактически* идет о нравственно-религиозном единстве христиан вопреки всем доктринальным, обрядным и прочим различиям между ними, предстающим с этой точки зрения *несущественными*. "...Если задуматься серьезно, - пишет Локк, - то именно к такого рода пустякам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри среди братьев-христиан, согласных между собой в важнейших вопросах религии; тогда как ими вполне можно пренебречь или же принять их без всякого ущерба для религии и спасения души, если только отказаться от суеверия или лицемерия³.

² Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 36.

³ Там же. С. 106.

Формируя эту концепцию морального консенсуса, Локк сталкивается с необходимостью разрешить следующее противоречие: с одной стороны, закон природы универсален, налагаемые им обязательства всеобъемлющи и императивны, но, с другой стороны, у людей различны нравы и представления о долге, образ жизни многих народов и общественных групп не позволяет говорить о том, что они исполняют требования этого закона. И Локк разрешает это противоречие: "Хотя закон и обязывает всех, кому он предназначен, но он не обязывает тех, кому он не предназначен, а не предназначен он тем, кто не способен его понять"⁴, кто родился слепым или не желает прозреть, увлекаемый страстями или усвоив чуждые моральные представления.

Из сказанного вытекают следующие выводы, чрезвычайно важные для уяснения и локковской концепции, и логики развития толерантности в западной либеральной цивилизации. Первое: моральный консенсус, но понятый шире и глубже, чем ранее, создает основание и саму возможность общественной жизни, в том числе, существования государства. Однако, что будет ясно из дальнейшего, государство не есть простое отражение этого консенсуса. Оно опирается на него, но переводит его в другую плоскость, которой присуща иная логика деятельности, как раз и порождающая феномен толерантности. Второе: моральный консенсус достигается "погашением" различий, демонстрацией их несущественности, а отнюдь не взаимопризнанием их важности для обогащения, развития каждой из взаимодействующих сторон. Третье: этот моральный консенсус имеет жесткие границы, предполагающие определенное понимание природы человека, говоря языком более поздней эпохи, - определенный тип человека, рассматриваемый как моральное существо вообще. Новаторство локковской концепции толерантности состояло в том, что если человеком в строгом смысле можно считать лишь члена этой (широко понятой) моральной общности, реализующей закон природы, то политическим субъектом (подданными, гражданами) может быть и тот, кто в такую общность не входит, но лоялен по отношению к возникшему на ее основе государству.

Новизна этой мысли чрезвычайно велика. В противоположность, к примеру, всей античной традиции "политическое существо" оказывается не высшим и наиболее полным проявлением человека, а лишь его *частичностью*, одной из ролей, которую, вообще говоря, может усвоить и "недочеловек", не зрящий закона природы. Реализация такого подхода - и теоретическая и практи-

⁴ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 47.

ческая - впервые позволяет политике выделиться в качестве особой сферы общественной жизни, не только не совпадающей с обществом как целым (то есть с политией в античном смысле), но и производной от некоего его "базиса" (моральной общности - у Локка, экономики - в доминирующих концепциях XIX-XX веков, поскольку она сама стала пониматься как неморальная сфера).

Сама концепция толерантности и начинается с того, что государство признается просто машиной, существующей "ради обеспечения гражданского мира и охранения собственности своих подданных". Условие толерантности - не индифферентность людей к собственным или чужим убеждениям (напротив, Локк пишет о необходимости верить "чистосердечно и по совести"), а *безразличие государства* ко всем мнениям, суждениям и деяниям людей, *поскольку они безопасны для самого государства*. В этом смысле Локк за терпимость к католикам как верующим, но против терпимости к ним как папистам.

Толерантность вообще выступает у него не нравственной, а сугубо политической концепцией. Она не самоценна, но целесообразна для государства, соответственно, нетерпимость - не аморальна, но иррациональна. Главные аргументы Локка в пользу веротерпимости - это, по существу, перечисление и описание ее функций для эффективности и стабильности государства⁵. Поэтому у Локка практически нет моральных аргументов против теократии как типа государства, в котором законы религиозные и есть часть "гражданского и политического управления". Выступая за веротерпимость в Англии и в Европе, он исходит не из моральной ценности, а из простого *факта* что в них государства - иного типа, чем теократия. "...Я готов согласиться, - пишет Локк, - что в таком государстве (теократическом - Б.К.) церковные законы становятся гражданскими, а меч правителя и может и должен отворачивать всех подданных от чуждого культа и чуждых обрядов. Но Евангелие не является таким законом ни для одного христианского государства"⁶.

Дело даже не в том, что "техничко-функциональная" концепция толерантности не дает - при последовательном ее осмыслении - никаких общезначимых оснований для критики и неприятия идеократических, в том числе тоталитарных, режимов за

⁵ См.: Локк Дж. Соч. Т.3. С. 81-90.

⁶ Там же. С. 117.

рамками христианского ареала⁷. Для нас более важен вопрос, насколько вообще толерантна такая концепция толерантности, насколько широкое культурное и политическое многообразие она способна допустить и "вместить".

Поскольку у этой концепции толерантности не может быть другого критерия, кроме безопасности государства⁸, ее границы оказываются очень тесными и заданными условиями сохранения статус-кво. Правитель, пишет Локк, "может попытаться подавить, ослабить или распустить *любую партию*, объединенную вероисповеданием или чем угодно еще и явно опасную для правительства, используя при этом все те средства, каковые окажутся наиболее удобными для сей цели, *чему он сам есть судья*, и не будет отвечать в ином мире за то, что открыто в меру своего разумения делает для охранения и спокойствия своего народа"⁹ (курсив мой - Б.К.).

Но даже если отвлечься от непосредственных политических импликаций этой концепции толерантности, которые сейчас едва ли приемлемы для кого-либо, считающего себя "демократом", то узость ее границ все равно очевидна. Ведь они и в расширенной трактовке обозначают статус-кво, если не данного режима (вроде того, который возник после "славной революции" 1688 г.), то во всяком случае такого строя, при котором политика суть *технический процесс*, лишь обеспечивающий воспроизводство "базиса" общества, но не способный реконструировать его, сообщая ему новые или расширенные моральные значения.

Поскольку толерантность есть *лишь* политическая толерантность, она обнаруживает свою репрессивность уже самым фактом своей зависимости от наличия и сохранения *определенного* морального консенсуса. С точки зрения Локка, терпимости к атеистам не может быть не столько потому, что от них, как от папистов, ожидается нелояльность к данному государству. Они угрожают лежащему в его основе моральному консенсусу, крушение которого равносильно полному коллапсу общества. Иными словами, "если уничтожить веру в бога даже только в мыслях, то всё

⁷ Проблема соответствия этой концепции идеи универсальных прав человека - отдельный и очень сложный разговор, выходящий за рамки данной работы.

⁸ Речь идет о "правильном" - в локковском смысле - государстве, то есть имеющем ту природу машины, тот вид отношений с гражданским обществом, которые предполагаются его концепцией толерантности. По отношению к государству иного типа допускается право народа на восстание.

⁹ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 78-79.

это рухнет", то есть всё, на чем держится человеческое общество"¹⁰.

Однажды М.Полани - в очевидной полемике с К.Поппером - заметил, что "свободное общество - это не Открытое общество, а такое, которое полностью привержено определенному набору верований"¹¹. Определенность и неизменность этого "набора" может вызывать сомнения даже среди тех, кто в принципе считает приверженность каким-то моральным принципам необходимым условием свободного и толерантного общества. Но Полани, вероятно, прав в том смысле, что основой такого общества должна быть некоторая моральная общность. Во всяком случае, такой вывод логичен исходя из реального воплощения вестфальской модели в практике Европы XVII-XVIII веков и из раннелиберальной теории, как она представлена Локком.

Но дальнейшее развитие и теории, и практики Запада в своих основных направлениях пошло по пути такого решения, заложенного вестфальской моделью противоречия между техническим и этическим ее аспектами, которое предполагало затухание роли моральной общности и уход от нее в сторону все более нарастающей "технологичности" политического процесса.

Путь нарастающей "технологизации" политического процесса был открыт столкновением двух важнейших позиций, которые с определенной долей условности можно персонафицировать именами Ж.-Ж.Руссо и Д.Юма. Однако здесь необходимо сделать поясняющее отступление.

Говоря о "важнейших позициях", мы, во-первых, отвлекаемся от той интеллектуально мощной традиции (или традиций), идущей от ранних немецких романтиков и англо-французских консерваторов через Гегеля и Маркса к социал-либерализму и социал-демократизму конца XIX - первой половины XX века, с одной стороны, к "новым правам" - с другой, которая как раз акцентировала роль моральной (в гегелевском толковании - нравственной) общности людей как последней и высшей инстанции существования человека. Такое отвлечение диктуется не теоретическими, а практическими соображениями: при всей своей важности не эта традиция определяла магистраль развития западной либеральной цивилизации в той мере, в какой она становилась и сейчас все больше становится "атлантической". Другой вопрос - является ли необратимой эта "атлантизация", даст ли она (или уже дала?) тот "конец истории", о котором с такой торжественно-

¹⁰ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 125.

¹¹ Polanyi M. The Logic of Liberty: Reflexions and Rejoinders. Chicago. P. VI.

стью, но и с появившейся в конце грустью ("конец истории печален", он открывает лишь "перспективу многовековой скуки") писал Ф.Фукуяма¹². Мое предположение, обоснование которому - вся данная работа, заключается в отрицательном ответе на этот вопрос.

Во-вторых, мы отвлекаемся от Канта и мощной кантианской традиции в том их аспекте, в котором развитая ими тема морального универсализма индивидов подставляется на место проблемы моральной общности.

Однако вернемся к позициям Руссо и Юма.

Руссо демонстрирует самую радикальную попытку решить противоречие между политическим строем и нормативным порядком общества посредством "дематериализации" последнего, абстрагируя его от той моральной общности, в которой он был онтологически воплощен у Локка в качестве закона природы. Нормативный порядок у Руссо, выступающий в виде "общей воли", есть продукт разумности, присущей каждому индивиду в отдельности, а не некоторый строй общественного бытия, лишь открываемый индивидуальным разумением. Там, где Локк подчеркивает, что человек не может быть совершенно независим (обратное, с его точки зрения, было бы равносильно тому, что человек существует "совершенно бессмысленно, вне закона")¹³, Руссо ставит независимость как последнюю онтологическую реальность¹⁴ и отождествляет ее со свободой. Если у Локка закон природы не выводим из стремления к самосохранению и благоденствию, то у Руссо "ее (человеческой природы - Б.К.) первый закон - забота о самосохранении, ее первые заботы - те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе"¹⁵.

Суть различий Локка и Руссо в данном вопросе в том и заключается, что моральная общность не предпослана у Руссо политической жизни (гражданскому обществу), а впервые появляется вместе с общественным договором и на его основе. Так возникает и сама мораль - в отличие от естественной *pitie* дикаря, которой в принципе могут обладать и животные, - как свобода, подчиненная законам, и как господство над своим собственным низким "я".

¹² Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопр. философии*. 1990. N 3. С. 148.

¹³ Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 3.

¹⁴ Вспомним "методологическое" введение к его "Исповеди": "Я сплю... Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною, осмеливаюсь думать, что я не похож на кого-либо на свете..." (*Руссо Ж.-Ж. Избр.соч.* М., 1961. Т. 3. С. 9-10).

¹⁵ *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре.* М., 1938. С. 4.

Но если нет предпосланной общественному договору и началу политики морали (впрочем, нет и разума) то где критерий, позволяющий отличить те склонности, задатки, интересы людей, которые полезны для их ассоциированного состояния и могут быть "допущены" в него, от других, являющихся вредными? Поскольку такого критерия без моральной предпосланности не может быть, постольку у Руссо первейшим условием начала политики выступает "полное отчуждение каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины"¹⁶. Это фундаментальное условие *начала* политики в рамках руссоистской модели есть ее атрибутивная черта вообще, ее родовой знак.

Сквозная для Руссо тема подавления страстей, порождающих частные интересы, подчинения последних общим интересам с ее знаменитой кульминацией в виде вывода о праве политического организма силой заставить индивидов быть свободными¹⁷, есть лишь необходимое следствие невозможности связать не имеющую никакого конкретного носителя "общую волю" с жизнедеятельностью отдельных людей или даже их ассоциации. У Руссо лишь богоравный законодатель, появляющийся по принципу *deus ex machina*, разрешает проблему квадратуры круга заключения общественного договора (то есть парадокса "слепой толпы", принимающей в высшей степени разумное и нравственное решение). Точно так же "постоянное отчуждение каждого члена... в пользу всей общины" есть единственный способ преодолеть то, что при отсутствии предпосланной политике моральной общности людей частная и общая воля, что понимал и Руссо, совпадают лишь случайно¹⁸.

Политика, как любым образом устроенная технология, способна выявить лишь "волю всех", то есть какого-то большинства. Эта "воля всех" в принципе - по своему "качеству", а не только в количественном отношении - не совпадает с "общей волей", которая неизменно права и справедлива. Неразрешимый парадокс Руссо заключался в том, что поскольку "общая воля" открывалась лишь чистому индивидуальному разумению, постольку любая

¹⁶ Согласно Руссо, именно гражданское состояние превращает человека из тупого животного в мыслящее существо. Еще у Юма подобные взгляды вызвали недоумение, заставлявшее его отвергать саму концепцию общественного договора в тех вариантах, в каких она выступила у Локка и (позднее) Руссо: "Очевидно, что никакого договора или соглашения об общем подчинении не было заключено специально: эта мысль была вне сферы понимания дикаря..." (Юм. Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 763).

¹⁷ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 16.

¹⁸ Там же. С. 21.